Bp Ignacy Dec

Ku prawdzie
na skrzydłach wiary i rozumu

TOM I
ROZWAŻANIA FILOZOFICZNE

Bp Ignacy Dec

Ku prawdzie
na skrzydłach wiary i rozumu

TOM I
ROZWAŻANIA FILOZOFICZNE

Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego
Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”

Świdnica 2017

Redakcja merytoryczna: Tomasz Dziurla, ks. Janusz Michalewski

Współpraca redakcyjna: Aneta Hryniewiecka, Wioletta Winczura

Projekt okładki: Roman Proszek

Korekta: Anna Lichota, Aneta Wołczańska

Redakcja techniczna i łamanie: Roman Proszek

ISBN 978-83-64639-03-6

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej
pl. Wojska Polskiego 2, 58-100 Świdnica
tel. 74 85 64 900
http://www.seminarium.swidnica.pl
e-mail: wydawnictwo@seminarium.swidnica.pl

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński
ul. Nowa Osada 21 a, 57-400 Nowa Ruda
tel./faks 74 872 50 92

ZAMIAST SŁOWA WSTĘPNEGO

Życie każdego człowieka naznaczone jest zwykle jakimiś przełomowymi wydarzeniami. Rocznice takich wydarzeń zaczynamy obchodzić w drugiej połowie naszego życia.

Dla mnie takie rocznice z kalendarza naukowo-dydaktycznego przyniosły lata 2014 i 2016. W 2014 ukończyłem siedemdziesiąty rok życia. W związku z tym zakończyłem prowadzenie zajęć naukowo-dydaktycznych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Zgodnie z tradycją akademicką na zakończenie działalności dydaktycznej we Wrocławiu otrzymałem z ramienia uczelni księgę jubileuszową *Misericordia et veritas*. Po tym jubileuszu pozostały mi jeszcze – w niewielkim wymiarze – zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym w Świdnicy, afiliowanym do Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W 2016 roku przypadły natomiast rocznice uzyskania przeze mnie stopni naukowych: czterdziesta rocznica doktoratu (22 czerwca 1976) oraz dwudziesta piąta rocznica habilitacji (13 czerwca 1991). Oba stopnie uzyskałem na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W trakcie czterdziestu lat mojej pracy naukowo-dydaktycznej w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu pełniłem różne funkcje administracyjne i wychowawcze, zlecone mi przez ówczesnego metropolitę wrocławskiego ks. kard. Henryka Gulbinowicza oraz przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Starałem się czynnie uczestniczyć w życiu akademickim wrocławskiego środowiska naukowego i poniekąd także w życiu środowiska teologicznego naszego kraju, za sprawą wykładów wygłaszanych od czasu do czasu podczas różnych sesji i sympozjów naukowych; bywałem również zapraszany z recenzjami w przewodach do uzyskania stopni i tytułów naukowych. Widzialnym owocem tej aktywności naukowo-dydaktycznej były publikacje, które regularnie ogłaszałem w różnych periodykach teologicznych i filozoficznych w naszym kraju, a także za granicą.

Z chwilą przejścia w 2004 roku z katedry profesorskiej na katedrę biskupią do Świdnicy zmniejszyła się wyraźnie moja aktywność pisarska w dziedzinie ściśle naukowej. Stąd też zrodziła się myśl, aby dotychczasowe publikacje o charakterze naukowym i popularno-naukowym, zamieszczone w różnych periodykach, wydać w zwartej książce. Powodem realizacji takiego zamierzenia było to, iż periodyki, w których ukazały się moje artykuły, miały zwykle niewielki nakład, a często także ograniczony, regionalny zasięg. Te właśnie racje znalazły się u źródeł podjęcia decyzji o zbiorczym wydaniu mojego dotychczasowego dorobku

naukowego z zakresu filozofii i teologii, aby był on łatwo dostępny do ewentualnego korzystania.

Artykuły, opublikowane dotychczas w różnych periodykach, zostały zgrupowane w sześć rozdziałów. W pierwszym znajdują się publikacje związane z filozofią kard. Karola Wojtyły i papieża Jana Pawła II. W drugim zgromadzone są teksty mieszczące się w sektorze szeroko rozumianej filozofii klasycznej. Trzeci rozdział zbiera artykuły dotyczące filozofii Gabriela Marcela, którą zajmowałem się podczas moich studiów specjalistycznych oraz w pierwszym etapie mojej pracy naukowo-dydaktycznej. W rozdziale czwartym, najobszerniejszym, zostały umieszczone teksty z zakresu antropologii filozoficznej, zwłaszcza dotyczące koncepcji człowieka, rozumienia ludzkiej wolności, oraz teksty prezentujące odmiany personalizmu. W rozdziale piątym znajdują się różnego rodzaju prace z kręgu współczesnych zagadnień filozoficznych, zaś w rozdziale szóstym – prace z zakresu szeroko rozumianej historii filozofii.

Zgromadzone artykuły pisane były w różnych okresach mojej posługi akademickiej, posiadają też różny „ciężar gatunkowy". Niektóre mają charakter ściśle naukowy i są napisane językiem hermetycznym, po prostu żargonem filozoficznym, inne zaś przybierają charakter popularno-naukowy. Uważny czytelnik dostrzeże także to, że w niektórych artykułach znajdują się powtórzenia lub podobieństwa do wątków poruszanych w innych publikacjach. Jest to wytłumaczalne z uwagi na fakt, iż problematyka podejmowana w poszczególnych artykułach wymagała oparcia się na tych samych lub podobnych wątkach.

Przygotowując do druku tę pozycję książkową, długo zastanawiałem się nad jej tytułem. Inspirację znalazłem w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, ogłoszonej 14 września 1998 roku. Pragnę przy okazji nadmienić, że niemalże cała moja działalność naukowo-dydaktyczna prowadzona była za czasu pontyfikatu Świętego Jana Pawła II, który – oprócz bp. Wincentego Urbana i o. Mieczysława Alberta Krąpca OP – był moim najważniejszym przewodnikiem po drogach filozofii i teologii. W pierwszym zdaniu wspomnianej encykliki czytamy: „Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy". Z tych właśnie słów skonstruowałem tytuł tej książki: *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*.

Duża ilość opublikowanych prac sprawiła, że zaszła potrzeba rozdzielenia materiału na dwa tomy. Niniejszy, pierwszy tom, zawiera teksty o charakterze filozoficznym, zaś w drugim ukażą się teksty o profilu teologicznym.

Przygotowanie tego przedsięwzięcia wymagało wiele czasu i wysiłku. Przy moich obecnych obowiązkach nie byłbym w stanie podjąć się takiego zadania. Dlatego też bardzo dziękuję tym, którzy mnie wspomogli. Najpierw serdecznie dziękuję dwóm redaktorom niniejszego tomu – panu dr. Tomaszowi Dziurli oraz ks. dr. Januszowi Michalewskiemu. Dziękuję za zapoznanie się z moim opublikowanym, rozproszonym dorobkiem naukowym i za jego tematyczną oraz treściową systematyzację. Dziękuję paniom z biblioteki Wyższego Seminarium Duchowne-

go w Świdnicy, Anecie Hryniewieckiej i Wioletcie Winczurze, za przygotowanie elektronicznej wersji części tekstów oraz za wszelkie inne prace z tym związane. Dziękuję paniom Annie Lichocie i Anecie Wołczańskiej za wykonanie korekty. Dziękuję także panu Romanowi Proszkowi za skład komputerowy, zaś panu Bogdanowi Kokocińskiemu za druk i oprawę.

Autor

Świdnica, 25 marca 2017 roku, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego,
w trzynastą rocznicę powstania diecezji świdnickiej.

Rozdział I
Z kręgu filozofii Jana Pawła II

PODMIOTOWOŚĆ OSOBY W UJĘCIU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

(Z filozoficznego „zaplecza" encyklik Jana Pawła II)*

1. Filozofia człowieka dla teologii człowieka

Zwykle tak bywa, że człowiek obejmujący w jakiejś społeczności stanowisko czy funkcję, wnosi ze sobą na to nowe miejsce swoje dotychczasowe dziedzictwo myślowe i osobowościowe. Nie jest w stanie odciąć się zupełnie od tego, co się już w jego życiu wydarzyło, od tego, co go fascynowało i absorbowało.

Wybór kardynała Karola Wojtyły, metropolity krakowskiego, na stolicę św. Piotra w Rzymie wskazywał, że naturalnym biegiem rzeczy nowy papież wniesie na najwyższy urząd w Kościele całe swoje dziedzictwo myślowe, złączone z wypracowanym poprzednio stylem życia i działania. Tak się też stało. Nie było tu wyjątku od reguły. Już pierwsze dni i miesiące nowego pontyfikatu potwierdziły to, iż nowy papież czerpie obficie z tego dziedzictwa, z którego wyrósł i w którym tkwił przez wiele lat swego posługiwania kapłańskiego, biskupiego, profesorskiego. Jakie to było dziedzictwo? Nam, Polakom, jest ono o tyle łatwiejsze do poznania, gdyż mieliśmy – i w dalszym ciągu poniekąd mamy – do niego bezpośredni dostęp. Dzisiaj, gdy śledzimy z wielką uwagą pasterskie pouczenia Jana Pawła II i całą jego działalność apostolską, chętnie wracamy do tego dziedzictwa, do działalności naukowo-duszpasterskiej Księdza Kardynała, poprzedzającej Jego posługiwanie na stolicy Piotrowej w Rzymie. W czym tkwi specyfika tego dziedzictwa? Jakie charakterystyczne rysy go znamionują?

Już pierwszy kontakt poznawczy z myślą kard. Wojtyły, a dzisiaj papieża Jana Pawła II, prowadzi nas do stwierdzenia, iż jego filozoficzno-teologiczna myśl jest skoncentrowana wokół problemu człowieka. Trzeba od razu podkreślić, iż była to myśl na wskroś filozoficzna. Owszem, kard. Wojtyła, a wcześniej biskup i ksiądz Wojtyła, z racji swego powołania i pełnionych kościelnych funkcji, podejmował w swoich publikacjach naukowych także wątki teologiczne, jednakże zasadnicze jego dzieła, a przede wszystkim studium *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960) oraz *Osoba i czyn* (Kraków 1969) przybrały kształt filozoficznej refleksji nad człowiekiem.

Można by zapytać, dlaczego Ksiądz Kardynał widział potrzebę uprawiania najpierw filozofii człowieka, dlaczego jego dziedzictwo myślowe, które wniósł na biskupią stolicę w Rzymie, w przeważającej części miało charakter właśnie

---

* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 15 (1983), s. 153–172.

filozoficzny? Odpowiedź na te pytania znajdziemy u samego Autora. Wspomina o tym Ksiądz Kardynał we *Wstępach* do wyżej wspomnianych dzieł[1]. Wyznaje tam, iż potrzeba pogłębionej refleksji nad człowiekiem była podyktowana nie tyle względami teoretycznymi, ile praktycznymi. Zrodziła się nie tyle przy katedrze profesorskiej, ile pod wpływem pracy duszpasterskiej, a potem w wyniku wymiany doświadczeń z biskupami całego Kościoła na Soborze Watykańskim II. Ustalenia filozoficzne okazały się potrzebne do rozwiązywania praktycznych problemów ludzkiego życia w duszpasterskim posługiwaniu Kościoła. Podjęcie refleksji filozoficznej okazało się też – zdaniem Księdza Kardynała – bardzo potrzebne dla teologii. Zresztą miało ono być tylko przygotowaniem do refleksji teologicznej. Pisał o tym Autor bardzo wyraźnie w dziele *Osoba i czyn*: „Podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, autor zdaje sobie sprawę, że to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii. Poprzestajemy na stwierdzeniu tego – co w tej chwili jest jedynie właściwe i możliwe. Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii – to zagadnienie olbrzymie. W studium niniejszym świadomie nie zamierzamy w żadnym miejscu przekroczyć progu tego zagadnienia. Może będzie można kiedyś i to uczynić po gruntowanym przygotowaniu. W takim razie studium niniejsze może też służyć jako przygotowanie myśli do podjęcia problematyki personalistycznej na gruncie teologii"[2].

Dziś, gdy wracamy do tych słów, rozumiemy je na pewno lepiej, aniżeli przed dniem 16 października 1978 roku. Kreśląc powyższe słowa, Autor nie przypuszczał, że wypadnie mu w przyszłości owe propozycje realizować, ale już w roli najwyższego pasterza Kościoła. Istotnie – dziś z perspektywy kilku lat pontyfikatu Jana Pawła II – można powiedzieć, iż Papież przekroczył próg filozofii i realizuje to, co zapowiedział – głoszenie prawdy o człowieku na gruncie teologii. Program ten urzeczywistnia przede wszystkim w swoich dotychczasowych trzech encyklikach, podróżach apostolskich, katechezach w czasie audiencji generalnych. Każdy niemal kontakt z Ojcem Świętym utwierdza nas w przekonaniu, że teologiczna prawda o człowieku stanowi rdzeń papieskiego kerygmatu. Skoro jednak prawda ta została poprzedzona tak bogatą refleksją filozoficzną nad człowiekiem, zachodzi potrzeba wgłębiania się także w filozoficzne przemyślenia obecnego Papieża, zawarte w całym jego posługiwaniu kapłańskim, biskupim, kardynalskim i profesorskim.

W literaturze filozoficznej ostatnich lat, tak polskiej, jak i zagranicznej, pojawiło się już sporo publikacji podejmujących różne problemy z zakresu filozofii kard. Wojtyły. Ich liczba wyraźnie wzrosła od chwili Jego wyboru na papieża.

---

[1] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, wyd. 3, s. 13–19 oraz tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 24–25. Por. także w związku z tym Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 113.

[2] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 24.

W niniejszym artykule podejmujemy problem podmiotowości osoby ludzkiej w ujęciu Księdza Kardynała, jako że ten centralny temat dla jego przemyśleń nie został jeszcze właściwie wyakcentowany w dotychczasowej literaturze. Sam Autor często wskazywał na ważność tego problemu[3]. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* pisał: „Problem podmiotowości człowieka posiada dziś kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje, założenia i orientacje. […] Prócz tego problem podmiotowości osoby […] narzuca się dzisiaj jako jedno z centralnych zagadnień światopoglądowych, które stają u podstaw ludzkiej *praxis,* u podstaw moralności (a więc i etyki) u podstaw kultury, cywilizacji i polityki" (s. 6).

Podejmując zatem ten problem, wchodzimy niejako w centrum doktryny filozoficznej naszego Autora. Mamy jednak świadomość przeróżnych ograniczeń w realizacji postawionego sobie zadania. Podjęte refleksje nie będą pretendować do miana wyczerpujących. Będą tylko skromnym przyczynkiem w dziele integralnego przybliżania dziedzictwa myślowego Jana Pawła II. Być może, iż przynajmniej we fragmencie odsłonią one filozoficzne „zaplecze" ogłoszonych dotąd trzech encyklik, a poniekąd i całego nauczania papieskiego.

2. Sposób poznania siebie jako podmiotu

2.1. Doświadczenie człowieka – jako naczelne źródło poznania

Jedną z zasadniczych cech antropologicznych rozważań kard. Wojtyły jest ich empiryczność i konkretność. Już w pierwszym zdaniu swego dzieła *Osoba i czyn* Autor pisał: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka"[4]. Trzeba obiektywnie stwierdzić, iż Autor zrealizował swoje zamierzenie bardzo dokładnie. Niemal wszystkie ustalenia antropologiczne w jego rozważaniach były dokonywane w oparciu o szeroko rozumiane doświadczenie człowieka. Wchodziło tu w grę zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Człowiek może doświadczać innych ludzi, a także siebie samego. Innych doświadcza zawsze od zewnątrz, a więc dosięga ich poprzez doświadczenie zewnętrzne. Siebie samego zaś może doświadczać dwojako: od zewnątrz i od wewnątrz, a więc zewnętrznie i wewnętrznie. Uprzywilejowanym sposobem doświadczenia siebie samego jest doświadczenie od wewnątrz. Owo doświadczenie – jak podkreśla Ksiądz Kardynał – jest właściwe jedynie człowiekowi. Tylko człowiek ma możność doświadczać bezpośrednio siebie samego. Jest to doświadczenie jedyne, wyjątkowe, niemające odpowiednika w świecie przyrody. Człowiek tylko jest tym, kto doświadcza i zarazem tym, kogo się doświadcza. Jest więc równocześnie

[3] Por. np. artykuł: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976), z. 2, s. 6–9.

[4] Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 5.

podmiotem i przedmiotem doświadczenia[5]. Zatem człowiek jako podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy.

Doświadczenie wewnętrzne siebie samego – jak zauważa Autor – nie stoi w opozycji do doświadczenia zewnętrznego siebie czy też innych ludzi, ale je tylko dopełnia, poszerza i pogłębia. Obydwa typy doświadczenia wzajemnie się przenikają i uzupełniają. W dalszej refleksji nad doświadczeniem człowieka Autor oznajmia, iż każde doświadczenie, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, jest w jakiś sposób złączone z czynnikiem intelektualnym. „Cały zespół aktów poznawczych – pisze Autor – skierowany na człowieka, zarówno na tego, którym jestem ja sam, jak też na innego poza mną, posiada charakter empiryczny i zarazem intelektualny"[6]. Czynnik intelektualny nie jest tylko czymś transcendentnym w stosunku do doświadczenia samego siebie, ale jest również w relacji do niego czymś immanentnym[7]. Ujawnia się on nawet w doświadczeniu zmysłowym.

Po wskazaniu na zasadnicze rodzaje doświadczenia człowieka, ujmowane przez Księdza Kardynała, i wyakcentowaniu bezpośredniego, wewnętrznego doświadczenia siebie samego, należy z kolei wskazać na przedmiot owego doświadczenia, czyli na rzeczywistość, która ujawnia się w tym doświadczeniu. Oddajmy ponownie głos samemu Autorowi. W rozprawie *Osoba: podmiot i wspólnota* Ksiądz Kardynał stwierdza lapidarnie: „W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa" (s. 7). Autor w dalszych słowach wyjaśnia, iż takim człowiekiem może być „ja" i każdy „inny". W tekście powyższym Autor wskazuje na dwie rzeczywistości doświadczane wprost przez każdego człowieka – na istnienie i działanie. Człowiek więc doświadcza siebie jako istniejącego i zarazem jako działającego. Doświadcza wprost swego istnienia i działania, ale także – choć w nieco inny sposób – doświadcza istnienia i działania drugich.

Szczególne znaczenie dla odkrycia prawdy o osobie ma owo bezpośrednie doświadczenie obecności (istnienia) swojego „ja". Jest to z jednej strony doświadczenie „ja" jako przedmiotu, ale zarazem „ja" jako podmiotu. Ów przedmiot „ja" doświadczany jako istniejący i działający ujawnia się nam zarazem jako podmiot (także istniejący i działający). Można by powiedzieć, iż zdaniem Księdza Kardynała owo „ja" jawi się nam w tymże doświadczeniu jako doświadczane i zarazem doświadczające. Człowiek więc dany jest w doświadczeniu jako podmiot swojego istnienia i działania[8].

---

[5] Por. np. tamże, s. 6–11 oraz K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 7–9.

[6] Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 11. Por. także w związku z tym uwagi J. W. Gałkowskiego zamieszczone w artykule: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne" 29 (1981), z. 2, s. 77–81.

[7] Opowiadając się za takim ujęciem, Autor wyraźnie przeciwstawił się fenomenalistycznej teorii doświadczenia. Por. np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 6, 11–12. Por. także w związku z tym: K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia" 5–6 (1973–1974), s. 81–84.

[8] Odkrycie człowieka jako podmiotu jest zasługą filozofii. Jest sprawą drugorzędną i dyskusyjną, jaka filozofia pozwala nam lepiej odkryć osobę jako podmiot: filozofia bytu, czy filozofia świadomości. Nie ulega jednak wątpliwości, iż jedynie filozofia do takiego odkrycia nas prowadzi. Nauki

W tradycji filozofii klasycznej ów podmiot określano metafizycznym terminem *suppositum*. Właśnie tym terminem posługuje się także Ksiądz Kardynał, oznajmiając, iż „pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym”[9].

Trzeba jednak od razu zauważyć, iż Autor słowa „metafizyczny” używa nie tyle w sensie „poza-zjawiskowy”, ale raczej „poprzez-zjawiskowy”, czyli „trans-fenomenalny”[10]. Chce przez to powiedzieć, iż ów podmiot metafizyczny (istnienia i działania) jest dostrzegany, ujawniany poprzez wszystkie doświadczane „fenomeny” składające się na rzeczywistość człowieka jako tego, który istnieje i działa.

Możemy zatem uwydatnić na tym etapie naszych rozważań to, iż zdaniem Księdza Kardynała człowiek, doświadczając swego istnienia i działania, doświadcza tym samym siebie samego jako podmiotu, jako *suppositum*. Posiada świadomość swego bytowania i działania (świadomość siebie jako przedmiotu) i zarazem świadomość, że jest podmiotem istniejącym i działającym (świadomość siebie jako podmiotu istniejącego i działającego).

2.2. Od *operari* do *esse*

Cóż można powiedzieć o tymże podmiocie (*suppositum*); jaką ma naturę i elementy konstytutywne? Droga poznawcza do odkrycia natury „ja” jako podmiotu prowadzi poprzez analizę działania, którego owo „ja” jest źródłem i podmiotem. Analiza *operari* prowadzi nas do odkrycia natury *esse*. „W ten sposób – pisze Ksiądz Kardynał – z ludzkiego *operari* czerpiemy poznanie nie tylko tego, że człowiek jest jego «podmiotem», ale także i tego, kim człowiek jest jako podmiot swego działania”[11]. Trzeba tu jednak od razu dopowiedzieć, że owo *operari* rozumie Autor bardzo szeroko. Na jego zawartość składa się bowiem – jak dalej wyjaśnia – całokształt ludzkiego dynamizmu[12]. W ramach dynamizmu ujawniają się wyraźnie dwie jego postacie: „dzianie się”, „uczynnienie” („coś dzieje się w człowieku”) i „działanie”, „czynienie” („człowiek działa”). Pierwszy sektor dynamizmu stanowią różnego rodzaju procesy somatyczne i psychiczne. Człowiek czuje się ich podmiotem, jako że w nim one zachodzą, jednakże nie przeżywa w nich swojej sprawczości. Zaistnienie tego dynamizmu nie jest wynikiem wolnej i świadomej decyzji człowieka.

Natomiast w zakres drugiego sektora dynamizmu wchodzą czyny, jako akty podejmowane i spełniane w sposób wolny i świadomy. Człowiek przeżywa w nich nie tylko swoją podmiotowość, ale i sprawczość; jest ich sprawcą i twórcą. Doświadcza

szczegółowe zajmujące się człowiekiem nie są w stanie odkryć osoby jako podmiotu. Rozpatrują one człowieka jedynie od strony przedmiotowej.

[9] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 8.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 9.

[12] Tamże.

przez to samo swojej transcendencji wobec działania, transcendencji osoby w czynie[13].

Wyróżnione dwa rodzaje dynamizmu człowieka, składające się na ludzkie *operari*, wskazują pośrednio – jak to już wyżej wspomniano – na naturę ludzkiego „ja" jako podmiotu. Skoro ów dynamizm (*operari*) jest tak bogaty i zróżnicowany, to i ów podmiot, owo *esse*, podmiotujące różnego rodzaju akty, musi być w swojej strukturze złożone i jakby „wielostronne".

Czy trzeba jednak badać cały dynamizm, by odkryć właściwą naturę ludzkiego „ja", ludzkiego *esse*? Ksiądz Kardynał proponuje nam zawęzić pole badań jedynie do „czynu", a więc do świadomego działania człowieka, w którym zarazem wyraża się i konkretyzuje wolność właściwa osobie ludzkiej. Ten właśnie rodzaj *operari* ma zasadnicze i istotne znaczenie dla poznania podmiotowości człowieka jako osoby[14]. A zatem podmiotowość osobowa człowieka odsłania się przede wszystkim przez możliwie wszechstronną analizę ludzkiego czynu.

Przyjęcie takiego stanowiska wskazuje zarazem na stopniowe ujawnianie się podmiotowości człowieka jako osoby w jego uczasowionym rozwoju. Skoro bowiem „czyn", a więc świadome i wolne działanie, pojawia się i wykształca dopiero z czasem – w rozwoju jednostki, przeto i człowiek, od początku istniejący jako podmiot – *suppositum*, dopiero z czasem ujawnia swoje osobowe oblicze. Konkretne ludzkie „ja" odsłania się i zarazem konstytuuje na gruncie *suppositum*[15]. *Suppositum humanum* musi się niejako ujawnić jako ludzkie „ja", podmiotowość metafizyczna, jako podmiotowość osobowa[16].

Postępując dalej w naszym przybliżaniu wizji osoby u kard. Wojtyły, wskażemy teraz na elementy strukturalne, tworzące osobową podmiotowość człowieka.

3. Elementy osobowej podmiotowości człowieka

3.1. Świadomość – jej rodzaje i funkcje

W rozważaniach powyższych wzmiankowaliśmy już o obecności elementu intelektualnego w doświadczeniu siebie samego. Owo doświadczenie, czy raczej samodoświadczenie, jest nierozerwalnie złączone z funkcjonowaniem świadomości. Czyn, poprzez który manifestuje się osoba i poprzez który jest ona poznawana jako *suppositum humanum*, jest działaniem świadomym. Działanie zaś świadome jest ściśle zespolone ze świadomością działania[17]. Skoro zaś działanie świadome jest typowym przejawem *suppositum humanum*, stąd też i świadomość ma kolosalne znaczenie dla samej podmiotowości osoby[18]. Jest istotnym komponentem ludzkiego „ja".

[13] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 68–75.

[14] Por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 10.

[15] Tamże, s. 11.

[16] Tamże.

[17] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 34.

[18] Por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 11.

Przystępując do prezentacji pojmowania świadomości przez Księdza Kardynała, odnotujmy tu od razu, iż reprezentuje on w tym względzie stanowisko dość specyficzne. Jego koncepcja świadomości – jak zobaczymy – odbiega wyraźnie od koncepcji tradycyjnej i zarazem odcina się od koncepcji husserliańskiej.

Autor rozpatruje świadomość w ścisłym zespoleniu z dynamizmem i sprawczością. W swoich analizach wskazuje najpierw na niewystarczalność i niekompletność tradycyjnej interpretacji świadomości. Jego zdaniem tradycyjna interpretacja czynu jako *actus humanus* uwzględniała jedynie przydawkowe znaczenie terminu świadomość, natomiast jego rzeczownikowe znaczenie nie zostało rozwinięte. „Tymczasem – jak zauważa Autor – świadomość w znaczeniu rzeczownikowym, świadomość jako taka, pozwala się wyodrębnić w świadomym działaniu”[19]. Przenika ona głęboko relację osoba – czyn i da się wyodrębnić w działaniu świadomym jako jak gdyby w stosunku do niego nadrzędna. W tym nowym aspekcie świadomość nie jest traktowana tylko jako coś wpisanego w byt ludzki i ludzkie działanie, ale odkrywa się ją jako współobecną i współwystępującą z działaniem świadomym. Świadomość ta posiada swą ciągłość i tożsamość. Jest uprzednia, towarzysząca i następująca względem każdego czynu. Każdy czyn niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i przewija wobec niej, zostawiając w niej za sobą jakby ślad swej obecności, jakieś swoje odzwierciedlenie. Świadomość więc towarzyszy czynowi i go odzwierciedla. Owa „czynność” odzwierciedlania bytowania i działania jest – zdaniem Księdza Kardynała – jedną z zasadniczych funkcji świadomości. Świadomość odbija to, co „dzieje się w człowieku” oraz to, że „człowiek działa i co działa”. Co więcej, świadomość odzwierciedla również to wszystko, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania. „Jest w niej poniekąd – jak stwierdza Autor – cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka”[20]. Jednakże – co jest niezmiernie ważne – tak ujmowana świadomość nie jest i nie może być jedynym i ostatecznym podmiotem wszystkich treści. „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem” – podkreśla Ksiądz Kardynał – ale jest zapodmiotowiona w ludzkim „ja”, czyli jej korzeniem jest zawsze *suppositum humanum*[21]. Stawiając tak sprawę, Autor odcina się od pojmowania świadomości w filozofii transcendentalnej i w fenomenologii Husserla. W tychże bowiem kierunkach świadomość została do pewnego stopnia zabsolutyzowana i traktowana poniekąd jako podmiot wyizolowany i oderwany od rzeczywistości (u Husserla na przykład czysta świadomość po redukcji transcendentalnej)[22]. Głosiło się tu tezę, iż byt jest konstytuowany w świadomości i poniekąd poprzez świadomość. Był to więc czysty idealizm, filozofia pojęć, sensów,

[19] Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 34.

[20] Tamże, s. 36.

[21] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 12. Por. także tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 36–37.

[22] Por. w związku z tym: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 481–482.

treści zawartych w świadomości, a nie filozofia obiektywnej rzeczywistości, bytu realnie istniejącego, a zatem również i nie filozofia rzeczywistości, której na imię człowiek czy też ludzka osoba.

Ksiądz Kardynał swoją teorią świadomości przywrócił koncepcję bytu świadomego, to znaczy „nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie – poniekąd konstytuującego świadomość”[23]. Jeszcze raz powtórzmy, iż świadomość w tym ujęciu nie jest traktowana jako samodzielnie istniejący podmiot, ale jako właściwość zakotwiczona w ludzkim „ja”, odzwierciedlająca ludzkie bytowanie i działanie.

Trzeba tu jednak od razu dodać – śledząc dalej myśl Autora na tym odcinku – iż owo odzwierciedlanie przez świadomość ludzkich czynów dokonuje się w specyficzny – w tak zwany. świadomościowy sposób. Bliższa analiza tego sposobu prowadzi do wniosku, że świadomość nie spełnia funkcji poznawczej we właściwym znaczeniu[24]. Świadomość bowiem nie obiektywizuje poznawczo, nie dociera więc do swych treści, na którą składają się znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości oraz ich wzajemnych związków. Owe znaczenia są jej dane „z zewnątrz” jako owoc wiedzy, którą człowiek zdobywa i którą posiada w różny sposób i na różnych stopniach. Świadomość zatem współdziała z całym ludzkim poznaniem, od którego właśnie czerpie znaczenia. Różne stopnie wiedzy wyznaczają różne poziomy świadomości[25].

Oprócz rozmaitych postaci wiedzy, szczególne znaczenie dla świadomości przedstawia samowiedza, której przedmiotem jest nasze własne „ja”. Dopiero dzięki niej świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego „ja”. Także dzięki niej własne „ja” działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot. Samowiedza wnosi w świadomość znaczeniową relację do własnego „ja” i do jego czynów; jest zatem pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości, stanowiąc zarazem dla świadomości granicę w procesie świadomościowego upodmiotowienia. Akty samowiedzy nie tylko obiektywizują ludzkie „ja” i czyny odeń pochodzące, a więc nie tylko obiektywizują ludzkie bytowanie i działanie, ale także obiektywizują samą świadomość. Ta ostatnia jest także przedmiotem samowiedzy. Wyraża się to i ujawnia w tym, że człowiek nie tylko posiada świadomość swego działania, ale wie, że działa i wie, że działa świadomie[26].

---

[23] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 11. Por. w związku z tym S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 147–149.

[24] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 36. Por. także M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Crasoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 101–103.

[25] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 38–39. Por. także A. Półtawski, *Czyn a świadomość* [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 84–87 oraz tenże, *Człowiek a świadomość*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 167–175.

[26] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 40, a także A. Półtawski, *Czyn a świadomość*, art. cyt., s. 86.

Analiza samowiedzy i jej relacji do świadomości doprowadziła Autora do odkrycia drugiej ważnej funkcji pełnionej przez świadomość. Otóż oprócz funkcji odzwierciedlania, odbijania, bytowania i działania, świadomość także „uwewnętrznia", czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając jakby temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja" osoby. Zwierciadło świadomości wprowadza nas do „wnętrza" czynów i do wnętrza ich dynamicznej relacji z własnym „ja". Świadomość – jak zauważa Autor – pozwala nam nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny i ich związek z własnym „ja", ale pozwala je przeżywać jako czyny, i to czyny własne. Pozwala zatem przeżywać siebie jako podmiot. Niniejszą funkcję świadomości nazywa Autor funkcją refleksywną, funkcją upodmiotowania tego, co przedmiotowe. Funkcja ta stanowi jakby dopełnienie funkcji odzwierciedlania. O ile bowiem „W odbiciu podmiot zawiera się jeszcze jako przedmiot" – to „zwrot refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»"[27].

Można zatem powiedzieć, iż człowiek nie tylko posiada świadomość swego „ja", ale dzięki świadomości przeżywa to „ja", czyli przeżywa siebie jako podmiot bytujący i działający. Stąd też kard. Wojtyła wyraźnie twierdzi, że świadomość jest realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość osoby w znaczeniu psychologicznym, a ściślej – przeżyciowym. Owo konstytuowanie jest tożsame z konstytuowaniem własnego „ja". Bez świadomości – „ja" pozostawałoby jedynie *suppositum*. Świadomość, przebiegając drogę od odbicia do przeżycia, wchodzi w strukturę podmiotu – osoby i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem. Dzięki temu człowiek bytuje w pełnej zgodności ze swą umysłową istotą i zarazem bytuje „do wewnątrz", czyli bytuje jako istota nie tylko o wymiarze materialnym, ale i duchowym. Owa duchowość przejawia się właśnie w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzność bytowania i działania człowieka[28].

Niech te powyższe uwagi na temat świadomości na razie nam wystarczą. Nie są one na pewno kompletne (co zresztą nie jest tu w tej chwili tak bardzo ważne). Wskazują jednak wyraźnie, że jednym z istotnych elementów osobowej podmiotowości człowieka jest świadomość. Dzięki niej człowiek nie jest „zwyczajnym podmiotem", podmiotem z rzędu innych podmiotów istot żyjących w przyrodzie, ale jest podmiotem-osobą.

Przejdźmy z kolei do zaprezentowania drugiego ważnego elementu osobowej podmiotowości człowieka, jakim jest samostanowienie.

[27] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 46 oraz tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 16.

[28] Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 47–48.

3.2. Samostanowienie – wolna sprawczość

Rzeczywistość samostanowienia jako istotny rys osoby ludzkiej ujawnia się w myśli Karola Wojtyły na kanwie analizy czynu, a więc tego dynamizmu osoby, który – jak już wyżej wspomniano – został określony przez Autora w słowach: „człowiek działa". W wyrażeniu tym, jak łatwo zauważyć, spięte są ze sobą dwa elementy, które pozostają względem siebie w relacji przyczyna – skutek („człowiek" – przyczyna; „działanie – skutek). Doświadczenie wskazuje nam na nieoddzielność tych dwóch elementów. Czyn nie może być oderwany od osoby, od danego „ja" i przypisany komuś innemu jako swemu sprawcy. Czyn wypływa z osoby jako ze swego źródła. Ksiądz Kardynał w swoich rozważaniach zwraca nam uwagę na specyfikę tego związku. Odróżnia go od związku zachodzącego między tym samym ludzkim „ja" a wszystkim tym, „co dzieje się w człowieku". O ile w relacji „ja" – „dzianie się" owo „ja" jest tylko podmiotem dla „dziania się", o tyle w relacji „ja" – „czyn", owo „ja" jawi się nam nie tylko jako podmiot, ale także jako sprawca (spełniacz). Zatem czyn jako działanie świadome przypisujemy „ja" jako świadomemu sprawcy.

Omawiając zagadnienie sprawczości osoby, kard. Wojtyła wskazuje na dwa typy sprawczości: na sprawczość, którą można by nazwać zewnętrzną, przechodnią, i na sprawczość wewnętrzną, nieprzechodnią. W pierwszym typie sprawczości uwidacznia się zależność między przyczyną, którą jest osoba, a skutkiem zewnętrznym, znajdującym się poza podmiotem sprawczym. Samo działanie ma tu charakter przechodni. Natomiast w drugim, bardziej podstawowym typie sprawczości, działanie w swoich skutkach dotyczy samego podmiotu działającego. Występuje tu zależność sprawcza, która wiąże świadome działanie człowieka z własnym podmiotem. I właśnie w tym typie sprawczości ujawnia się w szczególny sposób wolność osobowa człowieka, zwana przez Autora samostanowieniem. „Samostanowienie – pisze Ksiądz Kardynał – jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja», poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot"[29].

Trzeba tu znowu zauważyć, iż Autor odróżnia ten rodzaj sprawczości, zwanej samostanowieniem, od sprawczości właściwej innym podmiotom działającym, niebędącym bytami osobowymi. Ta ostatnia wynika z podmiotu, ale nie wnika weń, nie wraca doń niejako i nie odnosi się na pierwszym miejscu do niego samego. Natomiast sprawczość osoby w pierwszym rzędzie dotyczy niej samej, a więc jest samostanowieniem, poprzez które uwidacznia się podmiotowa struktura osoby jako samopanowania i samoposiadania[30]. Właśnie samostanowienie, decydowanie o sobie, autodeterminacja, zakłada bardziej podstawowe struktury w osobie ludzkiej, jakimi są: samoposiadanie i samopanowanie. Jeśli człowiek stanowi o sobie, musi także siebie samego posiadać oraz sobie samemu panować. Samoposiadanie ujawnia się

[29] Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 14.

[30] Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 110–111.

i zarazem potwierdza w działaniu przez wolę. Człowiek stanowi o sobie wolą. Jest to możliwe wówczas, gdy sam siebie posiada. Przeżycie „ja chcę" jako aktualne samostanowienie zakłada więc strukturalnie samoposiadanie. Stanowić bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada, a także stanowić może tylko ten, kto posiada[31].

Podobnie ma się sprawa z drugim elementem, z drugą strukturą implikowaną przez samostanowienie – z samopanowaniem. Stanowi ono – jak zdaje się twierdzić Ksiądz Kardynał – jakiś aspekt czy nawet bliższą konkretyzację samoposiadania. Osoba zdolna do samostanowienia musi nie tylko samą siebie posiadać, ale także samej sobie panować, znajdować się pod własnym panowaniem. „Przez samostanowienie – pisze Ksiądz Kardynał – każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może"[32].

Niniejszy doświadczalny rys samostanowienia zakorzeniony w samopanowaniu i samoposiadaniu był już poniekąd ujawniany w tradycji scholastycznej. Mówiło się bowiem w niej, iż *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Wskazywano przeto na to, iż osoba jest jakby „nie-odstępna" (*incommunicabilis*) drugiej osobie. Właśnie owa „nie-odstępność" czy „nieudzielalność" to nic innego, jak osobowe samopanowanie i samoposiadanie przejawiające się i wyrażające w działaniu jako samostanowienie, czyli autodeterminacja[33]. Osoba zatem – powtórzmy to jeszcze raz – sama determinuje się w swoim działaniu. Nikt za nią nie może wybierać i decydować. Owa samodeterminacja – jak słusznie zauważa J. Gałkowski, komentując w tym względzie myśl Księdza Kardynała – dokonuje się wprawdzie ze względu na pewne motywy, ze względu na poznane wartości. Nie jest to bowiem wolność „od" przedmiotów, „od" wartości, lecz wręcz przeciwnie – wolność „do" nich czy ściślej – wolność „dla" przedmiotów, dla wartości. Zatem na charakter, na jakość wyboru, samostanowienie mogą w jakimś stopniu wpływać motywy zewnętrzne, przede wszystkim prawda, dobro, piękno, jednakże – co jest niezmiernie ważne – sam akt wyboru czy rozstrzygnięcia dokonuje się siłami samego podmiotu – osoby, czyli jest to rzeczywista autodeterminacja, samostanowienie[34].

Owo determinowanie siebie sprawia, iż człowiek poprzez podejmowane decyzje i podjęte działanie staje się jakiś. Nie tylko wyciska piętno swoim działaniem na rzeczywistości zewnętrznej, pozapodmiotowej, ale także tworzy siebie samego, czyli spełnia siebie samego. Moment spełnienia czy też samospełnienia jest – zdaniem Księdza Kardynała – kolejnym aspektem, elementem czy też przejawem podmiotowości osobowej człowieka, dlatego należy go tutaj w naszym rozważaniu uwydatnić.

[31] Tamże, s. 110.

[32] Tamże, s. 111.

[33] Por. w związku z tym: M.A. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy w ujęciu Karola Wojtyły* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1980, t. 12, s. 31.

[34] Por. J.W. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL" 22 (1979), nr 1–3, s. 78.

3.3. Samospełnienie – kreacja osobowa

Śledząc antropologiczne rozważania kard. Wojtyły, stosunkowo często natrafiamy w nich na analizę różnych zwrotów językowych, za pomocą których wyrażana jest rzeczywistość osoby. Zazwyczaj taka analiza etymologiczna prowadzi Autora w sedno podejmowanego problemu. Przykładem takiego postępowania może służyć między innymi analiza wyrażenia „spełniać czyn". Wyrażenie to w swej właściwej treści wskazuje na „dążenie od tego, co nie jest pełne, ku jakiejś sobie właściwej pełni"[35]. Spełniany czyn zmierza zatem do jakiegoś upełnienia. Jak rozumieć to upełnienie? Czego lub kogo ono dotyczy?

Ksiądz Kardynał wskazuje nam, iż czyn jako skutek jest w stosunku do osoby zarazem zewnętrzny, przechodni, jak i wewnętrzny, immanentny, nieprzechodni. Wynika z tego, że także i dążenie ku jakiejś pełni, właściwe czynowi, jest jakby dwukierunkowe. Z jednej strony każdy czyn zawiera w sobie orientację intencjonalną, kieruje się ku określonym przedmiotom, znajdującym się poza osobą. Z drugiej jednak strony czyn mocą samostanowienia wnika w podmiot, we własne „ja", w swojego sprawcę. Zatem poprzez czyn spełniany jest w jakimś sensie nie tylko świat zewnętrzny, ale przede wszystkim sama osoba spełniająca ten czyn. U korzenia całego ludzkiego *operari* tkwi dążność do spełniania siebie. Świadczy to zarazem o przygodności i autoteleologii samego człowieka jako sprawcy czynu. „Dążność do spełniania siebie, swojego «ja» – pisze Ksiądz Kardynał – unaocznia niejako fakt, że to «ja» jest nie-pełne… i uwydatnia auto-teleologię, celem bowiem bytu – *suppositum*, który przeżywa swoją niepełność – jest spełnienie siebie, czyli «samo-spełnienie»"[36]. W oparciu o powyższy tekst można dopełnić i pogłębić obraz ludzkiego „ja" szkicowany już po części we wcześniejszych rozważaniach. Otóż ludzkie „ja", będące podmiotem i spełniaczem czynu, konstytuuje się za pomocą świadomości i samoświadomości we własnych czynach, zaś przez samostanowienie ujawnia się sobie nie tylko jako samoposiadanie i samopanowanie, ale także jako dążące do samospełnienia. Ten ostatni rys ludzkiego „ja" uważa Autor za niezwykle ważny. Wskazuje on bowiem, że osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej, już „wykończonej". Ponadto ów „zwrot ku sobie", dokonujący się w samoświadomości, samostanowieniu i samospełnianiu, jest także jakby źródłem otwarcia się tegoż podmiotu na rzeczywistość zewnętrzną. Stąd też wyżej wspomniane elementy osobowej podmiotowości człowieka łączy ściśle Autor z rysem transcendencji osoby.

W studium *Osoba i czyn* kard. Wojtyła wspomina o dwóch rodzajach transcendencji osoby: poziomej i pionowej[37]. Transcendencja pozioma wyraża się w przekraczaniu siebie ku rzeczywistości zewnętrznej. Dokonuje się to zarazem w czynnościach poznawczych, jak i pożądawczych. Jest to więc jakieś wychodzenie

[35] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 17.

[36] Tamże.

[37] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 187–190.

podmiotu w stronę przedmiotu. Poprzez to sięganie na zewnątrz – a ściślej w procesie przekraczania podmiotu w stronę przedmiotu, ujawnia się zarazem drugi typ transcendencji osoby – transcendencja pionowa. Człowiek bowiem doświadcza w czynie swojej wolności. Przekraczanie granic swej podmiotowości leży w jego gestii, w jego władaniu. Wszelki czyn jest w „rękach" osoby. Osoba jest ponad swoim dynamizmem. Jest niezależna od przedmiotów swego poznania i chcenia, nie musi ich poznawać i nie musi ich chcieć. Nie ma tu absolutnej determinacji zewnętrznej. Jest tylko determinacja wewnętrzna – samodeterminacja. Owa samodeterminacja dokonuje się jednak ze względu na odkrywane wartości. W tym to kontekście myślowym, idącym drogą eksplikacji doświadczenia, Autor wprowadza czy raczej odkrywa nową strukturę osobową, mianowicie sumienie, i przypisuje tej instancji szczególną rolę na odcinku transcendowania osoby w działaniu. Sumienie jest tym czynnikiem w osobie, dzięki któremu człowiek przeżywa wartości moralne. To właśnie dzięki sumieniu i poprzez sumienie człowiek przekracza siebie samego w stronę prawdy i w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy. Dopiero udział sumienia w dynamice czynu (rozpoznanie prawdy i dobra, ze względu na które to wartości zostaje podjęty czyn) prowadzi do spełnienia siebie w tymże czynie, jeśli czyn ten był zgodny z „głosem sumienia", albo też do niespełnienia siebie, jeśli czyn był podjęty w opozycji do odkrytych w sumieniu wartości. Zatem tylko przez czyn zgodny z sumieniem (z sumieniem – dodajmy – ukształtowanym wedle obiektywnych wartości prawdy i dobra) człowiek spełnia siebie, a przez to staje się dobry jako człowiek. Natomiast poprzez czyn niezgodny z sumieniem człowiek spełnia siebie jakby w „kierunku zła", stając się złym jako człowiek. Jest to właściwie niespełnienie siebie. Wynika z tego, że spełnienie siebie dokonuje się tylko przez działanie moralnie dobre. Skoro tak – to staje się jasne, iż spełnienie siebie nie utożsamia się z samym spełnieniem czynu, ale zależy od wartości moralnej tegoż czynu. Jeszcze raz powtórzmy – tylko czyny dobre, a więc czyny przyporządkowane w sumieniu prawdzie, która jest zarazem dobrem, przyczyniają się do samospełnienia osoby[38].

4. Podmiotowość osoby w encyklikach Jana Pawła II

Po przedstawieniu zasadniczych linii ujęcia podmiotowości osobowej człowieka przez kard. Wojtyłę wypada – na koniec – powrócić do pierwszych myśli naszych rozważań i wskazać na ewentualną obecność wątków filozoficznych, zwłaszcza antropologicznych, w posługiwaniu pasterskim Jana Pawła II, w szczególności zaś w jego trzech dotychczasowych encyklikach. Pytanie nasze brzmi następująco: czy dzieło myślowe kard. Karola Wojtyły znajduje swoją kontynuację i rozwinięcie

[38] Por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 18–19. Por. także w związku z tym: T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II Redemptor hominis* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor Hominis. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 91–93.

w działalności papieskiej Jana Pawła II? Nie ulega wątpliwości, że tak. Człowiek i prawda o nim pozostały nadal pierwszoplanową troską Jana Pawła II. Nastąpiła jedynie zmiana perspektywy w patrzeniu na byt ludzki. Kardynał Wojtyła, stawszy się papieżem Janem Pawłem II, przeszedł bardziej na grunt teologicznej prawdy o człowieku. Jednakże wnikliwa lektura jego dokumentów, a zwłaszcza wszystkich trzech encyklik, dostarcza nam dowodów na to, iż w czysto teologicznych, niekiedy bardzo „ubiblijnionych" rozważaniach Papieża, kryją się mniej lub więcej wyraźne wątki filozoficzne. Niekiedy doświadczamy jak przez papieża teologa „przeziera" dawny filozof, etyk – kard. Wojtyła. Nie zamierzamy tutaj dokładnie i wyczerpująco doszukiwać się tych wątków i dokonywać ich analizy. Zadanie to już po części było w naszej literaturze podejmowane[39]. Tytułem przykładu wskażemy tu jedynie na niektóre charakterystyczne teksty encyklik, które stanowią jakby echo poprzednio przeprowadzanych rozważań antropologicznych.

W swojej pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II pisze między innymi: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego «los» – to znaczy wybranie i powołanie, urodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozerwalny 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, zarazem tylu 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 bycia osobowego 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 […]" (RH, nr 14).

[39] Na temat filozoficznych wątków w encyklice *Redemptor hominis* pisali m.in.: M. Jaworski, *Antropologia dla Boga* [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 128-136; F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis* [w]: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 137-143; M.A. Krąpiec, *Osoba i społeczność* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 63–74; T. Styczeń, *Miłość a sens życia…*, art. cyt., s. 89–110; Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy…*, art. cyt., s. 111–128. Na niektóre elementy antropologiczne w encyklice *Dives in misericordia* zwrócił uwagę: M. Jaworski, *Metoda antropologiczna w encyklice Dives in misericordia* [w:] *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 55–65. Natomiast filozoficzne wątki encykliki *Laborem exercens* przedstawił w zarysie: I. Dec, *Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II Laborem exercens* [w:] Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 281–290.

W tekście powyższym oprócz wyraźnych momentów biblijno-teologicznych kryje się niewątpliwie także filozoficzna prawda o godności i wartości osoby ludzkiej. Słowa Ojca Świętego suponują rozumienie materialno-duchowej struktury człowieka, jego prawdziwej wielkości i godności płynącej właśnie z tych struktur osoby ludzkiej, które poprzednio staraliśmy się w zarysie przedstawić. Właśnie przez te struktury – wykrywalne do pewnego stopnia w doświadczeniu – człowiek jest podobny do swego Stwórcy. Stąd rzeczywiście „Człowiek […] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła […] drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa" (RH, nr 14). Stąd też „Osobowa godność człowieka jest treścią przepowiadania Kościoła" (RH, nr 14).

Istotnym komponentem osoby jako podmiotu – jak to już było zasygnalizowane – jest jej wolność, suwerenność i autonomia. Kościół właśnie – zdaniem Jana Pawła II – ma tę wolność ukazywać, bronić przed różnymi zagrożeniami. „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie każdej epoki, również i naszej epoki, z tym słowami: «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli», uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie" (RH, nr 12).

Przyglądając się tym tekstom, można orzec, iż encyklika jest w jakimś sensie polemiką z nurtami myśli współczesnej, w których został zagubiony transcendentny wymiar ludzkiej osoby, w których głosi się priorytet „człowieka kolektywnego" nad osobą, deprecjonując przy tym jej wolność i niepowtarzalną wartość. Można by rzec, iż encyklika jest wielkim hymnem na cześć człowieka odkupionego przez Chrystusa, hymnem opiewającym jego prawdziwą godność, jego niezbywalne prawa, a w szczególności zaś prawo do prawdy i wolności, słowem – prawo do bycia człowiekiem.

Podobne myśli na temat godności i wielkości człowieka zawarł Jan Paweł II w drugiej swojej encyklice: *Dives in misericordia*. W tym na wskroś biblijnym i teologicznym dokumencie ukazał Papież człowieka zranionego grzechem w relacji do miłosiernego Boga. Także w tekstach tej encykliki kryją się „momenty" filozoficzne, a przynajmniej sformułowania, które suponują określoną koncepcję człowieka. Jan Paweł II w trakcie rozważań nad tajemnicą Bożego miłosierdzia uwydatnia szczególną rolę miłości, i to miłości miłosiernej, w dziedzinie kształtowania relacji Bóg – człowiek, człowiek – człowiek. W związku z tym pisze: „[…] tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy «miłosierdziem») zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi. […] miłość i miłosierdzie sprawia, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością" (DiM, nr 14).

Także w analizie przypowieści o synu marnotrawnym Jan Paweł II odkrywa właściwy wymiar człowieczeństwa w zagubionym człowieku, ujawniany przez

wierność i miłość Boga: „Owa ojcowska wierność sobie jest całkowicie skoncentrowana na człowieczeństwie utraconego syna, na jego godności. […] relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa" (DiM, nr 6).

Również i trzecia encyklika Jana Pawła II – *Laborem exercens*, poświęcona jest człowiekowi. Wyznaje to sam Autor, gdy pisze: „[…] pragnę przeto niniejszy dokument poświęcić właśnie pracy ludzkiej, a bardziej jeszcze pragnę go poświęcić człowiekowi w szerokim kontekście tej rzeczywistości, jaką jest praca" (LE, nr 1).

Charakterystycznym rysem tej encykliki, gdy idzie o interesujące nas w niej wątki filozoficzne, zwłaszcza dotyczące podmiotowości, jest to, iż Jan Paweł II używa w niej sformułowań wyraźnie zaczerpniętych ze swoich wcześniejszych, właśnie filozoficznych, rozważań. Uwidacznia się to chociażby w następujących tekstach: „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. […] w tym całym procesie człowiek ujawnia siebie jako tego, który «panuje» i potwierdza siebie jako tego, który «panuje» […]. Nie ulega wątpliwości, że praca ma swoją wartość etyczną, która wprost bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem" (LE, nr 6); „[…] przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę – dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»" (LE, nr 9).

Jak łatwo zauważyć, w tekstach powyższych widnieją wyraźnie te elementy, które uwydatnialiśmy w pierwszej części naszych rozważań, przy prezentacji rysów osoby jako podmiotu. W tekstach tych – jak widać – Jan Paweł II wyakcentował w szczególny sposób moment samospełnienia, samotworzenia się osoby. Moment ten bowiem – jak to już było podkreślone – uważał za niezmiernie ważny w osobowej, podmiotowej strukturze człowieka.

Zamykając nasze rozważania, w oparciu o powyższe dane jeszcze raz uwydatnijmy to, iż w encyklikach Ojca Świętego Jana Pawła II, jako dokumentach o charakterze teologicznym, kryją się jednak wątki filozoficzne, wypracowane wcześniej przez Księdza Kardynała w polskim środowisku filozoficznym. Można bez cienia przesady powiedzieć, iż filozoficzne dzieło kardynała Karola Wojtyły stanowi doskonały komentarz do jego dzieła teologicznego, a więc do dzieła, które tworzy teraz na naszych oczach jako najwyższy kapłan i pasterz Kościoła katolickiego.

JAKA FILOZOFIA DLA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA?* NAD KSIĄŻKĄ JANA PAWŁA II *PRZEKROCZYĆ PRÓG NADZIEI*[1]

Jaką filozofię na dziś i na jutro poleca nam Jan Paweł II? Wszyscy niemal, którzy znają chociaż trochę osobę Jana Pawła II, wiedzą, iż jest to papież, który wstąpił na katedrę św. Piotra w Rzymie z katedry profesorskiej Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Objął kierowanie Kościołem powszechnym, będąc nie tylko kardynałem i pasterzem Kościoła krakowskiego, ale także mając za sobą duże, twórcze osiągnięcia na polu polskiej i europejskiej filozofii. Jest rzeczą oczywistą, iż pełniąc od 16 lat misję najwyższego kapłana i pasterza w Kościele, musiał się stać w pierwszym rzędzie teologiem i pasterzem. Jednakże w jego działalności papieskiej dochodzi raz po raz do głosu przyniesione do Rzymu dziedzictwo myślowe o profilu filozoficznym. Widać to wyraźnie w encyklikach, adhortacjach, a nade wszystko w różnych przemówieniach papieskich.

Takież „migawki filozoficzne" ma także ostatnia, niekonwencjonalna, jak na papieża, książka: *Przekroczyć próg nadziei*. W poniższej wypowiedzi, stanowiącej część wprowadzenia do teologicznej dyskusji nad tą książką w ramach posiedzenia Towarzystwa Teologicznego PFT we Wrocławiu, będą uwydatnione rysy filozoficznej postawy Ojca Świętego, jakie dadzą się wydobyć z kart tejże książki.

1. Zwolennik św. Tomasza z Akwinu

Przez prawie 25 lat Jan Paweł II prowadził wykłady z zakresu etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zakładał tam fundamenty i przyczynił się do ugruntowania Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, która obrała profil wyraźnie tomistyczny o odcieniu egzystencjalistycznym. Nic też dziwnego, że Jan Paweł II na pytanie Vittorio Messoriego dotyczące sposobów poznania istnienia Boga, przywołał postać św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem Papieża Tomaszowe pytanie: *An Deus sit?* – „Czy Bóg istnieje?", stworzyło nie tylko teodyceę, ale także i całą cywilizację zachodnią (s. 42). Przy okazji Jan Paweł II wyjaśnia, że niesłusznie się uważa, iż stanowisko św. Tomasza jest przede wszystkim racjonalistyczne. Owszem, trzeba przyznać rację Etienne Gilsonowi, gdy mówi za Tomaszem, że najwspanialszym z Boskich tworów jest rozum. Jednakże – zdaniem Jana Pawła II – Tomasz nie jest

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 (1994), nr 2, s. 7–11.

[1] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Victoria Messoriego*, Lublin 1994, s 165.

skrajnym racjonalistą. Jego twórczość pisarska świadczy o tym, że jest on rzecznikiem całego bogactwa i złożoności wszelkiego bytu stworzonego, a zwłaszcza bytu ludzkiego. Może być przez to bliski współczesnym tendencjom w filozofii. Stąd też Papież konkluduje: „Niedobrze się stało, że myślenie jego odsunięto na bok w okresie posoborowym, nie przestaje bowiem być mistrzem filozoficznego i teologicznego uniwersalizmu" (s. 43).

Duże uznanie dla św. Tomasza staje się także widoczne przy wspomnieniu przez Jana Pawła II osoby ks. prof. Kazimierza Kłósaka (s. 148), który był głównym polemistą z polskimi marksistami w latach powojennych. Owa polemika prowadzona była najpierw na polu filozofii przyrody. Potem przeniosła się na grunt filozofii człowieka, a szczególnie etyki. Ksiądz Kłósak, stojąc mocno na gruncie tomizmu, był jednak „wychylony" w świat współczesnych uczonych: przyrodników i filozofów. Przedłużając myślenie tomistyczne, „w interpretacji przyrody odkrywał ów Logos, czyli stwórczą myśl, ład i porządek" (s. 148).

2. Zwolennik szeroko rozumianego doświadczenia

W związku z omawianiem problematyki poznania istnienia Boga, Jan Paweł II krytykuje stanowisko pozytywizmu z przełomu XIX i XX wieku, które zacieśniało pole ludzkiej wiedzy tylko do prawd empirycznych. Pozytywizm zawęził bardzo drastycznie teorię nauki. Opierając całą wiedzę naukową na doświadczeniu sensytywnym, wyeliminował z terenu nauki teologię, klasyczną filozofię, a nawet niektóre nauki humanistyczne. Szybko jednak zaczęto pytać, czy człowiek naprawdę zdolny jest poznać coś więcej niż to, co widzą jego oczy i słyszą jego uszy; czy istnieje jakakolwiek inna wiedza poza wiedzą ściśle empiryczną. Najnowsze dzieje nauki dały odpowiedź pozytywną na te pytania. Stanowisko pozytywistyczne znajduje się dzisiaj w odwrocie (s. 44). Snując refleksje nad doświadczeniem jako sposobem poznawania, Papież mówi o doświadczeniu ponad-zmysłowym, trans-empirycznym, właściwym człowiekowi. Tym szerokim rodzajem doświadczenia obejmujemy poznawczo moralność, dobro, prawdę, piękno, nasze duchowe wnętrze, wartości religijne, w tym przede wszystkim – Boga. Stąd też do Boga docieramy drogą doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Bóg jest poznawany w oparciu o doświadczenie świata widzialnego, a także na podstawie wewnętrznego doświadczenia samego człowieka (s. 45). Można zatem powiedzieć, że Jan Paweł II w dziedzinie argumentacji teodycealnej opowiada się zarówno za dowodami kosmologicznymi, jak i antropologicznymi. Stąd też pozytywnie ocenia hermeneutykę Paula Ricoeura i filozofię dialogu Emmanuela Levinasa (s. 45).

3. Krytyk racjonalizmu oświeceniowego

Charakteryzując współczesną kulturę i mentalność dzisiejszego człowieka, Jan Paweł II pragnie swemu rozmówcy wskazać na proweniencję nowożytnej postawy

myślowej. Postacią graniczną w tym względzie jest osoba Kartezjusza. To właśnie Kartezjusz zapoczątkował w filozofii europejskiej zwrot antropologiczny przez słynne zdanie: „Myślę, więc jestem". Zmienił punkt wyjścia filozofii z istnienia na myślenie. Filozofia bytu obiektywnego ustąpiła miejsca filozofii subiektywności podmiotowej, metafizyka – teorii poznania. W filozofii pokartezjańskiej rozpanoszył się racjonalizm, idealizm i subiektywizm. „Cały racjonalizm ostatnich stuleci, czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX wieku razem z Husserlem i Heideggerem – stwierdza Jan Paweł II – to wszystko jest poniekąd ciąg dalszy i rozwój poglądów kartezjańskich" (s. 55). Zmiana przedmiotu filozofii z istnienia na myślenie pociągnęła za sobą poważne reperkusje na terenie filozofii Boga. Nie mówiono już o Bogu jako *ipsum esse subsistens*, ale jako o czystej świadomości, czystym myśleniu. Absolut jako samoistne istnienie stał się poniekąd samoistnym myśleniem. Nieważne się stało, czy Bóg naprawdę istnieje, ale jak się pojawia w ludzkiej świadomości. Ojciec Święty podkreśla, że było to wytyczenie przez Kartezjusza złej drogi. Na tej drodze pojawiły się potem racjonalistyczne filozofie oświeceniowe, które wyłączyły prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela poza nawias. Wiązało się to z propagowaniem postulatu, że „człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał" (s. 57). Z tego też pnia wyrosły potem filozofie przemocy, które stały się myślową bazą dla systemów totalitarnych.

4. Zwolennik łączenia teologii z filozofią

W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II, udzielając odpowiedzi na postawione problemy, odwołuje się nie tylko do Pisma Świętego i tekstów Soboru Watykańskiego II, ale także do własnego doświadczenia kapłańskiego, biskupiego i naukowego. Przy okazji wypowiedzi na temat godności człowieka i praw osoby ludzkiej (pytanie nr 30) wskazuje na swoją drogę do podjęcia problematyki antropologicznej. Zwraca przy tym uwagę na genealogię dwóch swoich monografii: *Miłość i odpowiedzialność* i *Osoba i czyn*. Pozycje te wcale nie powstały – jak stwierdza – w wyniku polemiki z marksizmem, ani też w wyniku jakichś inspiracji teoretycznych. Ich rodowód jest na wskroś duszpasterski. To ludzie, szczególnie młodzi, wytyczyli obecnemu Papieżowi drogę poszukiwań. Byli to ludzie, którzy nie pytali o istnienie Boga, ale jak żyć, jak rozwiązywać problemy miłości i małżeństwa, problemy pracy zawodowej. Poszukując odpowiedzi na te egzystencjalne pytania ludzi, ks. abp Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność* sformułował koncepcję normy personalistycznej, która jest próbą przetłumaczenia na język etyki filozoficznej przykazania miłości. Przykazanie miłości zaś nie tylko domaga się wykluczenia traktowania osoby jako rzeczy, przedmiotu użycia, ale domaga się afirmacji osoby dla niej samej (s. 150). To stanowisko etyczne znalazło potem potwierdzenie w nauce Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w Konstytucji *Gaudium et spes*, w której czytamy między innymi: „Człowiek będąc jedynym na ziemi

stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (GS, nr 24). Człowiek więc najpełniej afirmuje siebie, dając siebie.

Patrząc na duszpasterski rodowód antropologii Jana Pawła II, przyglądając się jego działalności nauczycielskiej i pisarskiej, należy stwierdzić, iż faktycznie mamy do czynienia z Myślicielem, który łączy teologię z filozofią, a te obydwie – z duszpasterstwem.

5. Zwolennik zasady *vetera novis augere*

Jan Paweł II prezentuje się na łamach wskazywanej tu książki jako wielki, twórczy syntetyk idei, prawdziwych stanowisk: dawnych i współczesnych. Może być w tym względzie porównany do wielkich syntetyków w dziejach Kościoła, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele. Ten ostatni, jak wiadomo, stworzył ogromną syntezę wiedzy teologicznej w średniowieczu, czerpiąc „cegiełki" do tej syntezy z różnych kierunków filozofii greckiej i chrześcijańskiej, ze źródeł naturalnych i objawionych.

Jak już wspomniano, rodowód filozoficzny Jana Pawła II jest tomistyczny. Sam zresztą do tego się niejednokrotnie przyznaje, także na łamach omawianej tu książki (zob. np. s. 46). Jednakże tomizm Jana Pawła II jest dopełniony; dawniej mówiło się – fenomenologią. Stwierdzenie to jest prawdziwe, jeśli rozumie się tu fenomenologię jako metodę filozofowania, a nie jako system filozoficzny. Ten ostatni bowiem w wydaniu znanych fenomenologów jest w zasadzie idealistyczny, czego nie można powiedzieć o filozofii kard. Karola Wojtyły.

Przyglądając się bliżej niektórym sformułowaniom zawartym w wypowiedziach czy też tekstach Jana Pawła II, można zauważyć, że mają one proweniencję w filozofii dialogu o orientacji personalistycznej. Papież wymienia tu nominalnie trzech myślicieli: Emmanuela Levinasa, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. Z tej trójki szczególnie docenia Levinasa, który w ramach personalizmu stworzył jakby filozofię oblicza, pokazując, że osoba objawia się przez swoją twarz.

Na tle powyższych uwag można rzeczywiście bez przesady powiedzieć, iż Jan Paweł II w swoim nauczaniu jest człowiekiem zarówno tradycji, jak współczesności. Potrafi łączyć stare z nowym, dbając w ten sposób o ciągłość nauki chrześcijańskiej.

JANA PAWŁA II ZDUMIENIE NAD CZŁOWIEKIEM

(Z antropologii filozoficznej i teologicznej kard. Karola Wojtyły i Jana Pawła II)*

Wstęp

O antropologii (filozofii) kard. Karola Wojtyły napisano już wiele. Bogata jest także w tym względzie polska literatura filozoficzno-teologiczna. Wbrew opinii niektórych postępowych teologów, polskie ośrodki teologiczne, zwłaszcza krakowski i lubelski, opublikowały wiele wartościowych prac z zakresu filozofii, etyki i teologii kard. Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Myśl obecnego Papieża wywarła ogromny wpływ na kierunek zmian w dzisiejszym Kościele i świecie. Upadek komunizmu, jednoczenie się Kościoła, Europy i świata zawdzięcza wiele nauce i postawie obecnego biskupa Rzymu.

U podstaw działalności Papieża leży na pewno jego głębokie życie wewnętrzne, jego szczególna więź z Bogiem, ale także ogromna miłość do prawdy, przede wszystkim do prawdy o człowieku. Ta prawda u Papieża wyrasta zarówno ze źródeł objawionych, nadprzyrodzonych, jak i z doświadczenia człowieka, ze zdumienia nad osobą ludzką. Prawda ta jest tak ważna i tak bogata, że winna się stawać ciągle na nowo przedmiotem medytacji, refleksji. Nie można zachwycać się jedynie wyjątkową osobowością, przymiotami serca i umysłu obecnego Papieża, ale zachodzi potrzeba ciągłego powracania do jego myśli antropologicznej, filozoficznej, wyrastającej z szeroko rozumianego doświadczenia człowieka.

W niniejszym przedłożeniu będzie podjęta próba uwydatnienia specyfiki antropologii kard. Wojtyły, obecnego papieża. Oczywiście, artykuł nie rości sobie pretensji do zaprezentowania wyczerpującej wizji człowieka, ukazanej przez byłego krakowskiego kardynała, ale jego zadaniem jest wskazać na główne wątki antropologii kard. Karola Wojtyły.

Rozważania są ułożone w trzy części. W pierwszej będą ukazane źródła formacji filozoficznej kard. Karola Wojtyły. W drugiej zostaną uwydatnione rysy człowieka odkryte w refleksji filozoficznej. W trzecim etapie będzie naszkicowany wymiar teologiczny bytu ludzkiego. Autor raz jeszcze podkreśla, że będzie to jedynie bardzo skondensowany zarys, a nie rozwinięta prezentacja antropologii obecnego Papieża.

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 5 (1997), nr 2, s. 15–25.

1. Źródła formacji antropologicznej kard. Karola Wojtyły

Jan Paweł II, jak każdy człowiek, jest dzieckiem konkretnej epoki, określonego środowiska rodzinnego, szkolnego, uniwersyteckiego. Na ukształtowanie jego poglądów i osobowości wywarły wpływ osoby, wydarzenia losowe i dziejowe, kulturowe i polityczne, wśród których wypadło mu żyć. Czas jego formacji filozoficzno-teologicznej przypadł na okres II wojny światowej i lata powojenne. Spotkał się zatem z dwoma totalitaryzmami, systemami, które bazowały na kłamstwie i nienawiści. Młody student, a potem ksiądz Wojtyła zauważył, że u źródeł niszczycielskich systemów ideologicznych leżała zafałszowana wizja człowieka. Stąd też odkrywanie prawdy o człowieku stało się dla niego szczególną pasją i misją życia. Arcybiskup Marian Jaworski, przyjaciel Papieża, tak o tym napisał: „Można powiedzieć, że obecny Jan Paweł II stawał w pierwszym szeregu trudnego boju o prawdę o człowieku dzisiaj. Czym się kierował? Sądzę, że prawdziwą pasją badawczą, dewizą: prawda ponad wszystko!"[1]. Gdzie szukał młody Karol Wojtyła tej prawdy? Jakie kierunki ukształtowały jego widzenie człowieka w prawdzie? Można krótko powiedzieć, iż dzisiejszego Jana Pawła II widzenie człowieka ukształtowało się w jego młodości głównie pod wpływem trzech kierunków myślowych: mistyki św. Jana od Krzyża, metafizyki św. Tomasza z Akwinu i fenomenologii Maxa Schelera[2]. Spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża i tomizmem miało miejsce w czasie studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium duchownym w Krakowie i na „Angelicum" w Rzymie. Z zakresu mistyki św. Jana od Krzyża napisał autor pracę magisterską i doktorską. Studium nad filozofią Maxa Schelera wiązało się z przygotowywaniem rozprawy habilitacyjnej. Spotkanie z Janową mistyką i Tomaszową metafizyką miało charakter w zasadzie afirmujący, natomiast studia nad filozofią Schelera wypełnione były polemiką[3].

1.1. Mistyka św. Jana od Krzyża

Studium myśli św. Jana od Krzyża podjął młody Karol Wojtyła pod wpływem Jana Tyranowskiego. Wprowadziło go ono w rzeczywistość wnętrza ludzkiego, w doświadczenie życia wewnętrznego. Studium temu towarzyszyły dwa pytania: kim jest człowiek i kim może i powinien się stawać? Pytanie drugie wydłużało się w następne: na jakiej drodze człowiek może stawać się pełniejszy, doskonalszy? To, co zafascynowało młodego Wojtyłę u św. Jana od Krzyża, to przede wszystkim doświadczalna droga do odkrycia wnętrza człowieka. Idąc tropem doświadczenia

[1] M. Jaworski, *Wokół filozofii człowieka*, „Tygodnik Powszechny" 44 (1978), s. 4.

[2] Por. J. Ga1arowicz, *Imię własne człowieka*, Kraków 1996, s. 55. Wśród trzech kierunków myślowych, które wywarły wpływ na filozofię kard. Karola Wojtyły, wymienia autor tomizm. Należałoby raczej uznać, że nie tyle tomizm, ile filozofia, a zwłaszcza metafizyka samego św. Tomasza. Tomiści bowiem zniekształcili nieco pierwotną myśl Akwinaty.

[3] Por. tamże, s. 79.

za św. Janem od Krzyża, Wojtyła odkrywa w człowieku dwie warstwy: zewnętrzną, cielesną, przyrodniczą, biologiczną, i wewnętrzną, duchową. Osnową bytu ludzkiego, tym, co wyróżnia go w przyrodzie, jest warstwa duchowa, ludzkie wnętrze. Ona właśnie stanowi o tym, że człowiek jest osobą. Analizując za św. Janem od Krzyża ów „żywioł ludzkiego wnętrza", ks. Karol Wojtyła dostrzega w nim z jednej strony splot duchowych sił, energii, uzdolnień, a z drugiej – sferę, która ma wprawdzie charakter podmiotowy, należy bowiem do człowieka i jest w nim zakorzeniona, ale nie jest jednak dziełem człowieka. Jest ona doświadczana jako to, co przerasta jego możliwości, wykracza poza nie i ma charakter daru. Ten doświadczany dar to rzeczywistość wzięta z Boga, to po prostu łaska Boża. Jest to tajemnicze, ale – dodajmy – w części doświadczalne zakorzenienie człowieka w Bogu.

1.2. Metafizyka św. Tomasza z Akwinu

Czym urzekł z kolei ks. Wojtyłę św. Tomasz z Akwinu? W oparciu o wypowiedzi samego Papieża udzielone dziennikarzowi A. Frossardowi oraz na bazie lektury jego filozoficznych i teologicznych pism, można powiedzieć, iż od św. Tomasza przejął Papież postawę realizmu, racjonalizmu i obiektywizmu poznawczego i metafizycznego[4]. Idąc za św. Tomaszem, kard. Wojtyła pochyla się nad istnieniem konkretnego bytu. Jest myślicielem kontemplującym istniejącą, konkretną rzeczywistość. Stoi na stanowisku, że dana w podstawowym doświadczeniu rzeczywistość nie jest redukowalna do świadomości i nie jest przez nią konstytuowana, nie jest jej wytworem. Autor odcina się przez to od idealizmu i subiektywizmu, od myślicieli, którzy nie zajmują się obiektywną rzeczywistością, ale świadomością i jej wytworami, czyli ideami, pojęciami. Wojtyła więc nie chce uprawiać filozofii pojęć, idei, ale filozofię konkretnego bytu. Ta postawa realistyczna, licząca się z bytem, kontemplująca byt, ujawnia się dziś w spotkaniach Papieża z ludźmi. Jest w nich zawsze na pierwszym planie ten oto, konkretny, jedyny i niepowtarzalny człowiek.

Innym rysem przejętym od Akwinaty jest ogromny szacunek dla rozumu. Papież cytuje dziś często, zwłaszcza na spotkaniach z ludźmi nauki i kultury, Tomaszowe zdanie: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Fascynuje go zatem rozum. Idąc za Tomaszem, kard. Wojtyła, obecny papież, podziela pogląd, że rozum ludzki, aczkolwiek ograniczony, zdolny jest jednak odsłonić prawdę o rzeczywistości, w tym także o człowieku. Z filozofii tomistycznej przejął kard. Wojtyła przekonanie, że prawda jest jedną z naczelnych wartości. Wiążą się z nią ściśle inne wartości, takie jak: wolność, dobro, miłość. To przeświadczenie towarzyszy mu przez całe posługiwanie, kapłańskie, biskupie, kardynalskie i papieskie. Stąd Papież dzisiaj tak często przypomina, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy, nie ma prawdziwej miłości bez prawdy. Ciekawe jest także to, że encykliki moralne:

[4] Por. tamże, s. 69–76.

Veritatis splendor i *Evangelium vitae*, są właściwie encyklikami poświęconymi nie tyle dobru, ile prawdzie. Dlatego zapytany kiedyś przez Frossarda: „Ojcze Święty, gdyby trzeba było wybrać jedno jedyne zdanie z Ewangelii, które Ojciec Święty wybrałby?". „Myślałem – wyznaje Frossard – że papież powie zdanie: «To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali» (J 15,17), ale papież wypowiedział inne zdanie, właśnie to dotyczące prawdy: «Poznacie prawdę a prawda uczyni was wolnymi» (J 8,32)". Ten szacunek dla rozumu i prawdy został wzięty z nurtu filozofii klasycznej, szczególnie od św. Tomasza.

Z filozofii tomistycznej przejął także obecny Papież dyrektywę, że zadaniem filozofii jest nie tylko opisywanie danych doświadczenia, ale także wyjaśnianie danych tego doświadczenia. Stąd kard. Wojtyła uprawia nie tylko fenomenologię, ale także metafizykę człowieka. Nie zatrzymuje się zatem na płaszczyźnie doświadczanych faktów, ale szuka dla nich racji, przyczyny, które je usprawiedliwiają.

1.3. Fenomenologia Maxa Schelera

Trzecim kierunkiem myślowym, do którego ma odniesienie spojrzenie na człowieka kard. Karola Wojtyły, jest fenomenologia Maxa Schelera. W spotkaniu z tą filozofią kard. Wojtyła ugruntował metodę fenomenologiczną, którą w pierwotnej wersji stosował już przy studium pism św. Jana od Krzyża. Metodę tę sprowadził do opisywania i analizy danych ujawniających się w doświadczeniu. Za Schelerem dowartościował jeszcze bardziej doświadczenie podmiotowo-przeżyciowe, czyli doświadczenie wewnętrzne.

Po ukazaniu źródeł inspiracji myślowych antropologii kard. Wojtyły, przejdźmy do uwydatnienia głównych rysów tejże antropologii.

2. Główne znamiona antropologii filozoficznej kard. Karola Wojtyły

Powiedziane zostało już wyżej, że koncepcja człowieka kard. Wojtyły została zbudowana na bazie doświadczenia. Poniżej będzie przypomniane, jak Kardynał krakowski rozumie to doświadczenie i do jakiego odkrycia doprowadziło go to doświadczenie.

2.1. Doświadczenie drogą do odkrywania prawdy o człowieku

Spojrzenie na człowieka, właściwe obecnemu Papieżowi, to spojrzenie z jednej strony oczyma objawienia. W związku z tym Papież często powtarza, że bez Chrystusa nie można do końca zrozumieć człowieka[5]. Z drugiej zaś strony proponuje nam Jan Paweł II szeroko rozumiane doświadczenie jako drogę do odkrywania prawdy o człowieku. Już w pierwszym zdaniu głównego dzieła filozoficznego:

[5] Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* [4 marca 1979 roku] [dalej: RH], nr 8.

Osoba i czyn pisał Autor: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”[6].

Swoją koncepcję doświadczenia Autor wypracował w polemice z aprioryzmem Kanta i ze współczesnym fenomenalizmem[7]. Kant grzeszył nieliczeniem się z czynnikiem empirycznym, natomiast fenomenaliści całe doświadczenie człowieka zawęzili do percepcji zmysłowej, usuwając z doświadczenia czynnik intelektualny. Kardynał Wojtyła wybrał drogę środkową. Połączył postawę empiryczną z intelektualną. W swoich pismach filozoficznych wyróżnia doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. Doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe odsłania nam jedynie sferę cielesną ludzkiego bytu, jego wymiar biologiczny, przyrodniczy. Z tego doświadczenia korzystają przede wszystkim nauki przyrodnicze. Jednakże doświadczenie to nie odsłania nam istoty człowieka, nie informuje nas, kim naprawdę jesteśmy. Droga do pełniejszej prawdy o człowieku prowadzi przez doświadczenie wewnętrzne. Owo doświadczenie jest właściwe jedynie człowiekowi. Tylko bowiem człowiek ma możność doświadczać bezpośrednio samego siebie od wewnątrz. Jest to doświadczenie jedyne, wyjątkowe, niemające odpowiednika w świecie przyrody. Człowiek jest jedynie tym, kto doświadcza i zarazem tym, kogo się doświadcza. Jest więc równocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczenia[8].

Niniejszy typ doświadczenia otworzył drogę dla filozofii podmiotu i filozofii świadomości[9]. Filozofia bytu, uprawiana między innymi przez św. Tomasza, bazowała głównie na doświadczeniu zewnętrznym, chociaż nie było jej obce także doświadczenie wewnętrzne[10].

U kard. Wojtyły, dzisiejszego papieża, te dwa typy doświadczenia zostały scalone. Stąd też jego antropologia, nosząca nazwę adekwatnej, scala filozofię bytu z filozofią świadomości.

Referując dalej pojmowanie doświadczenia przez kard. Wojtyłę, należy jeszcze dodać, iż akt doświadczenia pojmuje on jako zjednoczenie pierwiastka zmysłowego i umysłowego. Doświadczenie jest oglądem przedmiotu, w którym jest zawarty ogląd zmysłowy oraz intelektualne zrozumienie tego, co dane oglądowo. Doświadczenie ma więc wymiar zarazem empiryczny i intelektualny. Czynnik intelektualny nie jest tylko czymś transcendentnym w stosunku do czynnika empirycznego, ale jest także w relacji do niego czymś immanentnym. Zachodzi więc wzajemne przenikanie czynnika zmysłowego i intelektualnego. Tak integralnie widziane doświadczenie nazywa autor doświadczeniem rozumiejącym[11].

---

[6] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5

[7] Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 42–47.

[8] Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 7.

[9] Por. J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981), z. 2, s. 77 i n.

[10] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 108.

[11] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 6–13.

2.2. Przedmiot doświadczenia człowieka – czyn

Nie wchodząc w dalszą precyzację rozumienia doświadczenia, wskażmy, że kard. Wojtyła w centrum doświadczenia stawia czyn człowieka. Doświadczenie człowieka to przede wszystkim doświadczenie czynu. Wprawdzie człowiek doświadcza w sobie także tak zwanych uczynnień, doświadcza dynamizmu somatycznego, czynności biologicznych, dla których jest podmiotem, które się w nim rozgrywają, które może obserwować i tym samym doświadczać, ale nad którym to dynamizmem nie może w pełni panować, gdyż dzieje się poza jego wolą (na przykład krążenie krwi, bicie serca, inne procesy wegetatywne). Jest więc dla tego dynamizmu podmiotem i obserwatorem, ale nie sprawcą w ścisłym sensie. Natomiast doświadczając spełnianego czynu, człowiek doświadcza, że jest dla niego nie tylko podmiotem i obserwatorem, ale i sprawcą. Czyn rodzi się w klimacie świadomego wyboru.

Doświadczenie czynu łączy się nierozerwalnie z doświadczeniem wolności i moralności. W spełnianiu czynu doświadczam, że jestem wolny i że spełniany czyn pozostaje w relacji do dobra i zła. Analiza czynu prowadzi nas do wykrycia bytowych struktur w człowieku, pozwala nam zbudować teorię osoby ludzkiej. Analizując czyn, dowiaduję się, kim jestem. Czyn jest jakby oknem, przez które mamy wgląd w osobę.

Zwróćmy przeto uwagę, na jaką rzeczywistość naprowadza nas doświadczenie czynu, czyli jak jest widziany człowiek poprzez pryzmat jawiącego się w doświadczeniu czynu.

2.3. Doświadczenie wolności i moralności

Doświadczenie czynu, jego dogłębna analiza, refleksja nad nim, prowadzi nas do odkrycia podstawowych rysów, przymiotów bytu ludzkiego. Dane doświadczenia antropologicznego wskazują, że człowiek jest bytem wolnym, że jego czyny mają kwalifikację moralną, że może dojść do spełnienia siebie przez bycie i współdziałanie z drugimi.

Wolność najczytelniej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można wyrazić w słowach: „mogę – nie muszę". Między tym „mogę – nie muszę" jest obecne doświadczane „chcę". Analiza tego doświadczenia prowadzi nas do konstatacji, że wolność jest ontyczną właściwością człowieka. Jest wpisana w ludzką naturę. Człowiek jej nie ustanawia, ale odkrywa ją jako dar, jako dobro, które człowiekowi zostało podarowane. Wolność tę nazywa samostanowieniem, autodeterminizmem. Jest to wolność w znaczeniu podstawowym. Wolność tu znaczy tyle, co samozależność. Wolność jest stanowieniem o sobie samym. Być wolnym, to nie znaczy być niezależnym od wszystkiego, ale najpierw i przede wszystkim być zależnym od siebie samego. W tej podstawowej strukturze jest zakorzeniona wolność jako moc rozstrzygania i wybierania. Owo wybieranie dokonuje się ze

względu na wartości poznane przez rozum. Ujawnia się tu zależność wybierania od prawdy. W tym drugim znaczeniu wolność może być rozwijana. Staje się większa, im pełniejsza jest prawda o dobru.

W analizie wolności kard. Wojtyła wyróżnia wolność zewnętrzną i wolność wewnętrzną, wolność „od" (*Freiheit von*) i wolność „do" (*Freiheit zu*). Szczególne znaczenie dla człowieka ma wolność „do". Przestrzeń tej wolności zwiększa się przez wzrastanie w prawdzie i miłości. Stąd też wolność tę kształtujemy przez poznawanie prawdy i stawanie się darem bezinteresownym dla drugiego[12].

Człowiek doświadczając czynu, doświadcza jego wartości moralnej. W czynie tkwi wartość moralna, złączona z jego przyporządkowaniem do normy moralnej. Zdaniem Jana Pawła II przeżycie wartości wiąże się z przeżyciem powinności. Wartość przeżywana wyzwala w nas chcenie. Wartość, jako norma, ma dla człowieka moc wiążącą. Pod jej wpływem rodzi się w człowieku powinność. Ogólną powinność, odnoszącą się do ludzi w ogóle, przetwarza na powinność konkretną, powinność dla mnie, moje sumienie. Jednakże sumienie nie tworzy normy, ale ją odkrywa i aplikuje do konkretnej sytuacji. Przypomniał o tym ostatnio Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy demaskował błędy myślicieli liberalistycznych[13].

2.4. Doświadczenie wspólnoty

Wolne działanie człowieka odnosi się przede wszystkim do drugiej osoby. Jan Paweł II, jeszcze jako kardynał krakowski, wprowadził w sektor odniesień człowieka do człowieka kategorię uczestnictwa. Stało się to odpowiedzią na dwie skrajne tendencje, jakie wystąpiły w dzisiejszej kulturze, w dzisiejszym życiu społecznym: indywidualizm i kolektywizm. W kierunku pierwszym człowiek traktowany jest jako rzeczywistość monadyczna, zamknięta w sobie i samowystarczalna, dla której drugi człowiek i wspólnota stanowią zagrożenie. Drugi kierunek widzi człowieka jako mało znaczące ogniwo większej całości, kolektywu. Jednostka jest tu traktowana jako zagrożenie dla wspólnoty.

Jan Paweł II rozwiązuje te dwie skrajności wezwaniem do uczestnictwa[14]. Jedynie przez personalne uczestnictwo można zmierzać do ugruntowywania wspólnoty międzyludzkiej, można przyczyniać się do budowania cywilizacji miłości[15]. Tę cywilizację, kulturę miłości przeciwstawia Papież szerzonej dziś cywilizacji, kulturze śmierci[16].

---

[12] Por I. Dec, *Człowiek odkupiony – człowiekiem wyzwolonym* [w:] *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 333–337.

[13] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* [6 sierpnia 1993 roku], nr 35–36.

[14] Teorię uczestnictwa zarysował kard. Wojtyła już w *Osobie i czynie*, w części czwartej tegoż dzieła.

[15] Zob. szerzej na ten temat J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994. W teorii cywilizacji miłości funkcjonuje słynny czwórmian: prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, „być" przed „mieć" i miłości przed sprawiedliwością.

[16] Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* [25 marca 1995 roku], nr 95.

3. Główne rysy antropologii teologicznej Jana Pawła II

W biblijno-teologicznym obrazie człowieka, który jest prezentowany w papieskim nauczaniu, Jan Paweł II uwydatnia dwie podstawowe prawdy: prawdę o godności człowieka, jego powołaniu i upadku oraz prawdę o związku człowieka z Chrystusem. Ta ostatnia obejmuje człowieka widzianego w dziele Wcielenia Syna Bożego i w dziele dokonanego przez Niego Odkupienia[17]. „Przedmiotem troski Kościoła – pisze Jan Paweł II – jest człowiek w swej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo Boga»… to Chrystus przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Albowiem On, Syn Boży, przez Wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[18].

3.1. Człowiek w dziele stworzenia

Podstawowym źródłem biblijnej prawdy o człowieku są dla Jana Pawła II dwa opisy stworzenia świata i człowieka, zamieszczone na pierwszych stronicach Księgi Rodzaju. Ukazują one szczególne miejsce człowieka wśród innych stworzeń. W oparciu o te dwa opisy Papież uwydatnia następujące rysy człowieka.

3.1.1. Człowiek obrazem Boga

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). Człowiek jest ostatnim stworzeniem Bożym. Wszystko, co stworzone przed nim, zostało powołane do istnienia ze względu na niego. Obraz Boży w człowieku zasadza się na następujących uzdolnieniach człowieka: zdolności poznania siebie samego, doświadczeniu własnego bytu w świecie, w przeżywaniu zależności od Boga[19]. Owe uzdolnienia są zawarte w opisie nadawania nazwy zwierzętom i ptakom (Rdz 2,19–20). W jahwistycznym opisie stworzenia Jan Paweł II odnajduje także podstawę do uwydatnienia zdolności człowieka do samostanowienia, czyli zdolności do wolnego wyboru (Rdz 2,16b–17)[20]. Innym jeszcze rysem podobieństwa do Boga jest to, iż człowiek żyje życiem podobnym do życia Boga. Owo podobieństwo wyraża się w międzyosobowym, komunijnym sposobie bycia. Wzajemne, osobowe odniesienie mężczyzny i kobiety odzwierciedla w jakiś sposób życie trynitarne Osób Boskich[21].

---

[17] Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 17.

[18] RH, nr 13 i 8.

[19] Por. tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 258–259.

[20] Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy…*, dz. cyt., s. 20–21.

[21] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga…*, dz. cyt. s. 270.

3.1.2. Człowiek istotą cielesno-duchową

W swojej antropologii teologicznej, budowanej przede wszystkim na przesłaniu Biblii, Jan Paweł II rozwija także naukę o duszy i ciele jako istotnych elementach, tkwiących w strukturze człowieka. Uwydatnia tu z jednej strony osobową jedność człowieka, a zarazem jego dwoistość: duszy i ciała. Ową wizję strukturalnej jedności duszy i ciała funduje Jan Paweł II na jahwistycznym opisie stworzenia. To właśnie tam jest mowa o „prochu ziemi" i o „tchnieniu życia" (Rdz 2,7). Ojciec Święty zauważa, że to właśnie dzięki „tchnieniu życia" człowiek był zdolny do poznawania i nadania nazw zwierzętom, a także mógł odkryć swoją odrębność. Papież jednakże nie zatrzymuje się na samej duchowej stronie bytu ludzkiego, ale rozwija szeroko swoje refleksje nad znaczeniem ludzkiego ciała. Rozwija bardzo oryginalnie teologię ciała jako daru[22].

3.1.3. Człowiek zraniony przez swój grzech

Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka, nazywane „wielką kartą człowieka"[23], stanowią dla Jana Pawła II także źródło do odczytania tajemnicy zła i grzechu. Analizując biblijny opis upadku człowieka, Papież zauważa, że grzech wyrasta z dwóch źródeł: ze źródła zewnętrznego, czyli pokusy, i ze źródła wewnętrznego, z serca, z woli człowieka. Przewrotność pokusy ujawnia się w zafałszowaniu celu ludzkiego poznania i wolności. Kryje się w niej także zakłamany obraz Boga. Kusiciel ukazuje Boga jako tego, kto ogranicza człowieka, a niejako źródło wyzwolenia i pełnię najwyższego dobra. W relacji do źródła wewnętrznego grzech jawi się jako akt nieposłuszeństwa wobec Bożego prawa, jako przekroczenie Bożego zakazu, jako skorzystanie z daru wolności odciętej od prawdy. W uczynku grzechowym ujawniło się usiłowanie przywłaszczenia sobie prawa do rozstrzygania o dobru i złu[24].

W biblijnym opisie pierwotnego grzechu są także ukazane skutki grzesznego czynu człowieka. Nieposłuszeństwo Bogu narusza równowagę wewnętrzną w człowieku i powoduje także zachwianie relacji człowieka do Boga, do człowieka i do świata[25]. Naprawa tego zniszczenia nie może się już dokonać siłami samego człowieka. Sam Bóg obiecuje pomóc człowiekowi wyjść z tej beznadziejnej sytuacji, zapowiadając Odkupiciela świata i człowieka (Rdz 3,15).

---

[22] Zob. szerzej na ten temat tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, Lublin 1981 oraz tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca "*, Lublin 1987.

[23] Por. J. Frankowski, *Człowiek w dniu stworzenia*, „Tygodnik Powszechny" 38 (1984), nr 8.

[24] Por. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem* [18 maja 1986 roku], nr 36–37.

[25] Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy…*, dz. cyt., s. 33–34.

3.2. Człowiek w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia

Prawda o człowieku objawiona w dziele stworzenia została potwierdzona i jakby „dopowiedziana" w dziele Odkupienia. Zdaniem Jana Pawła II dopiero fakt Wcielenia i Odkupienia pozwala na głębsze zrozumienie człowieka. W Chrystusie bowiem „objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje"[26]. Stąd też Jan Paweł II powiedział 2 czerwca 1979 roku w homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej – człowiek nie może siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa". Mówiąc te słowa, Papież miał na myśli zarówno tajemnicę Wcielenia, jak i ściśle z nią związaną tajemnicę Odkupienia. Patrząc na człowieka przez pryzmat Wcielenia, Jan Paweł II zauważa, że poprzez Wcielenie ludzkie ciało dostąpiło nadprzyrodzonego wyniesienia, a poprzez nie cała osoba ludzka została potwierdzona w swojej godności, jako że ciało stanowi jej integralną część. Podobnie i zbawczy czyn Chrystusa, Jego męka śmierć i zmartwychwstanie, stanowi potwierdzenie godności człowieka. Chrystus dokonuje wyzwolenia człowieka ze zła. Wyzwolenie to jawi się jako wielkie dobro ofiarowane człowiekowi. Papież ponadto zauważa, że człowiek wyzwolony nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do „nowego życia", staje się nowym stworzeniem. Jan Paweł II powie, że w tajemnicy Odkupienia człowiek zostaje „na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!"[27]. Ujawnia tu się na nowo jego wartość i godność. „Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek – pisze Jan Paweł II – skoro zasłużył sobie na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»"[28]. Te ostatnie słowa z zapisu Janowej Ewangelii stanowią, zdaniem Papieża, rdzeń rozwijanej później przez św. Piotra i św. Pawła nauki o przeznaczeniu, o ostatecznym powołaniu człowieka. Przypominając te naukę, Jan Paweł II powie, iż „stan człowieka w świecie przyszłym będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowienia, ale także stanem gruntownego «przebóstwienia» jego człowieczeństwa"[29].

Zakończenie

Człowiek w oczach kard. Karola Wojtyły, obecnego papieża, jest najwyższym stworzeniem Bożym tu, na ziemi. Nie można go ubóstwiać, jak czyni to liberalizm

[26] RH, nr 8.

[27] RH, nr 10.

[28] RH, nr 10.

[29] *Przemówienie na audiencji generalnej 9 XII 1981* [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. IV, cz. II, s. 398.

i indywidualizm, ale nie można go też mylić ze zwierzęciem, jak uczynił to marksizm. Człowiek zachowuje szczególną godność, gdyż posiada w sobie zdolność do intelektualnego poznania i do duchowego miłowania. Jest tu, na ziemi, jedyną istotą, która może sama determinować się do działania. Stąd można powiedzieć, iż intelektualne poznanie, miłość i wolność są miarą naturalnej godności człowieka i stanowią w jakimś stopniu rację do owego zdumienia nad samym sobą, o którym Jan Paweł II napisał w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, ukazując wizję integralnej godności ludzkiej: „Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym… Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem”[30].

[30] RH, nr 10.

ROLA FILOZOFII W DOCHODZENIU DO PRAWDY

(Encyklika *Fides et ratio* – o potrzebie formacji filozoficznej w seminariach duchownych)*

Wprowadzenie

Kościół Chrystusowy, zgodnie z misją otrzymaną od swego Założyciela, stara się pielęgnować refleksję teologiczną nad depozytem Objawienia[1]. Dlatego też od samego początku popierał ośrodki teologiczne, w których podejmowano refleksję naukową nad Objawieniem i doceniał tych, którzy poświęcali swe życie studiowaniu Ksiąg Świętych. Wyrazem owego zatroskania o studium wiedzy objawionej było wprowadzanie teologii na powstające w średniowieczu uniwersytety. Uczynienie z teologii dyscypliny akademickiej, uprawianej na uniwersytetach, pociągnęło za sobą konieczność korzystania przez nią z narzędzi naukowych, wypracowywanych przez filozofię. Można powiedzieć, że teologia stała się partnerką innych nauk, dzięki wsparciu metodologicznemu i pojęciowemu ze strony filozofii. Stąd też Kościół w dziejach żywił duży szacunek dla studium zdrowej filozofii w swoich instytucjach formacyjnych i opowiadał się za wykorzystywaniem jej na terenie teologii. Stolica Apostolska wydała w ciągu wieków, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat, wiele dokumentów postulujących dobrą współpracę teologii z filozofią. Ostatnim z nich jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*.

Niniejszy artykuł ma stanowić mały przyczynek do współczesnych dyskusji nad potrzebą ścisłej współpracy teologii z filozofią, w ramach studium w polskich seminariach duchownych. Wyeksponowane będą w tym względzie wypowiedzi magistralne Kościoła, zwłaszcza wskazania Ojca Świętego Jana Pawła II zawarte w encyklice *Fides et ratio*.

1. Filozofia drogą do prawdy

Chcąc mówić o roli filozofii w dochodzeniu do prawdy, trzeba najpierw zapytać, do jakiej prawdy? A dokładniej – do prawdy o czym? Zwykło się wyróżniać prawdę o Bogu, o człowieku i o świecie. Do prawdy o Bogu prowadzi nas przede wszystkim teologia, a po części i filozofia, zwłaszcza klasyczna. Prawdę o człowieku przybliżają nam: teologia, filozofia i tak zwane nauki humanistyczne

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 7 (1999), nr 1, s. 31–42.

[1] Artykuł niniejszy stanowi nieco zmienioną wersję wykładu wygłoszonego do alumnów seminariów duchownych w czasie ich pielgrzymki do Częstochowy w dniu 29 kwietnia 1999 roku.

(antropologia przyrodnicza, społeczna, psychologiczna). Natomiast do uzyskiwania prawdy o świecie prowadzą nas przede wszystkim nauki szczegółowe, głównie przyrodnicze. Nie można nie zauważyć, że pewne, zwykle najogólniejsze, aspekty prawdy o świecie ukazuje nam także filozofia i teologia. Filozofia bowiem ukazuje nam ontyczną strukturę rzeczywistości i jej ostateczne przyczyny, zaś teologia przedstawia nam świat jako Boże stworzenie i miejsce, gdzie człowiek wypełnia otrzymane od Boga swoje życiowe powołanie.

Z powyższego przypomnienia wynika, że najszersze pole badawcze w gronie wszystkich nauk posiada filozofia, gdyż zajmuje się światem, człowiekiem i Bogiem, czyli całą rzeczywistością. Bada tę rzeczywistość w aspekcie najbardziej ogólnym i zarazem najbardziej podstawowym, szukając jej istoty i ostatecznych racji istnienia. Zatem można śmiało powiedzieć, iż filozofia jest poznaniem prowadzącym nas do odkrywania najbardziej podstawowej prawdy o rzeczywistości. Z tego też względu, jako wiedza przyrodzona oparta na naturalnych zdolnościach poznawczych ludzkiego rozumu, powinna być doceniana, w tym także w ramach studiów teologicznych. Zwraca na to uwagę pośrednio sam Jan Paweł II już w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy".

W takim kontekście warto się zastanowić, w jakiej kondycji znajduje się dziś filozofia w ramach studiów filozoficzno-teologicznych w naszych seminariach duchownych.

2. Sytuacja studium filozofii w polskich seminariach duchownych

Ogólnie rzecz biorąc, klimat umysłowy obecnego czasu nie sprzyja uprawianiu filozofii[2]. Refleksja filozoficzna bywa niedoceniana, niekiedy jest rugowana z kultury, nauki i religii. Umysłowość współczesnego człowieka zdaje się kierować najchętniej ku światu materialnemu, konkretnemu, ku opanowaniu przyrody na drodze postępu naukowego i technicznego. Duże sukcesy odnoszą dziś nauki technologiczne, politechniczne i ekonomiczne. W życiu społecznym liczą się głównie spektakularne sukcesy gospodarcze, polityczne. Refleksja filozoficzna wydaje się być zbędna, a nawet szkodliwa. Kryteriów prawdy nie szuka się w mocnych, niedyskusyjnych zasadach metafizycznych, ale w chwilowym, najczęściej gospodarczym, sukcesie. Stąd też notowany jest odwrót od filozofii jako wiedzy odrębnej od nauk szczegółowych. Ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości szuka się nie tyle w klasycznych dyscyplinach filozoficznych, ile w naukach przyrodniczych i antropologicznych. Postawa tego typu przenika także do naszych seminariów duchownych. Należy zauważyć, że do naszych seminariów przychodzą na studia filozoficzno-teologiczne w większości kandydaci z wykształceniem technicznym,

[2] Por. I. Dec, *Formacja filozoficzna w polskich seminariach duchownych*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 21–22 (1989–1990), 21–22, s. 187–194.

nastawieni na percepcję obrazu, a nie refleksję czysto intelektualną. Trudno jest taką umysłowość, o nastawieniu wyobrażeniowym, konkretnym, materialnym, przeobrazić w umysłowość refleksyjną, abstrakcyjną, operującą w myśleniu kategoriami filozoficznymi. Kandydatów do kapłaństwa odstręcza często od filozofii mnogość sprzecznych poglądów filozoficznych, archaiczna, oderwana od życia aparatura pojęciowa, obiegowe, tanie przeświadczenie, że filozofia jest nieprzydatna dla teologii, nie mówiąc już o jej nieprzydatności dla duszpasterstwa, dla późniejszej pracy kapłańskiej. Zanik ducha kontemplacji filozoficznej zauważalny w dzisiejszych seminariach sprawia, że mamy mniej myślicieli, „inżynierów intelektualnych", a więcej techników, praktyków duszpasterskich.

Nastawienie antyfilozoficzne, antymetafizyczne uwidacznia się także we współczesnej teologii jako dyscyplinie naukowej. Sporo wykładowców w naszych seminariach mniema, że czystość ewangelicznego przekazu została skażona w ciągu wieków przez wprowadzenie greckiej filozofii do nauk teologicznych. Wielu uważa, że filozofia scholastyczna obciążyła teologię spekulatywną mnóstwem problemów pozornych. Postuluje się dziś uprawiać nauki teologiczne metodą historyczną. Teologia przyszłości ma być domeną historyków i filologów, a nie filozofów.

Inne jeszcze powody negatywnego stosunku do filozofii tkwią w samej filozofii. Otóż filozofia współczesna staje się dziś wiedzą ezoteryczną, nieprzystępną dla większości kandydatów do kapłaństwa ze względu na specyficzność nowych pojęć i niemożliwość stworzenia jakiejś syntezy. Z kolei należy zauważyć to, iż w naszych seminariach nie dysponujemy kadrą specjalistyczną, wykształconą gruntownie w filozofii. Stosunkowo mały procent wykładowców filozofii w polskich seminariach posiada habilitację i włącza się czynnie w dyskusje filozoficzne. Bywa tak, że jeden wykładowca filozofii prowadzi wykłady ze wszystkich dyscyplin filozoficznych, przepisanych przez *Ratio studiorum*. Jeśli się uwzględni również to, iż prawie każdy wykładowca filozofii jest obarczony dodatkowymi funkcjami w Kościele lokalnym, to faktycznie trzeba z niepokojem stwierdzić, iż nasi wykładowcy przedmiotów filozoficznych nie są w stanie zapoznać się wnikliwie z wielką ilością nowych pojęć i teorii, będących pochodną mnogości kierunków filozofii współczesnej. W swojej działalności naukowo-dydaktycznej ograniczają się niekiedy jedynie do przekazu podstawowej, utartej wiedzy podręcznikowej, stroniąc od własnych badań w dziedzinie filozofii.

Po tym spojrzeniu na stan faktyczny, trzeba przypomnieć, jakim tonem brzmi w tej ważnej sprawie głos nauczającego Kościoła.

3. Ostatnie dokumenty kościoła o formacji filozoficznej w seminariach duchownych

Urząd Nauczycielski Kościoła wydał w ostatnich dziesiątkach lat kilka ważnych dokumentów, wskazujących na potrzebę zdrowej formacji filozoficznej

w ramach studiów teologicznych w seminariach duchownych, na uniwersytetach katolickich i na wydziałach kościelnych. Do tych dokumentów należą przede wszystkim:

– Dokumenty Soboru Watykańskiego II: *Dekret o formacji kapłańskiej* (*Optatam totius*), nr 15; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), nr 44, 59, 62; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (*Ad gentes*), nr 16.

– List Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów o nauczaniu filozofii w seminariach z dnia 20 stycznia 1972 roku.

– *Kodeks prawa kanonicznego* z roku 1983, kanon 251.

– *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* z roku 1985, nr 50–61 i 70–72.

– *Posynodalna Adhortacja Apostolska Pastores dabo vobis* z 25 marca 1992 roku, nr 52.

W powyższych dokumentach przewijają się następujące idee:

– Studium filozofii i nauk pokrewnych należy do istotnych elementów formacji alumnów w seminariach duchownych. Winno ono trwać pełne dwa lata (KPK, kan. 250; RFIS, nr 70; PDV, nr 52).

– Filozofię należy wykładać w formie odrębnych dyscyplin i właściwą dla niej metodą, a nie sprowadzać studium filozofii do luźnego i fragmentarycznego wykładu problemów z okazji omawiania zagadnień teologicznych (RFIS, nr 60; List Kongregacji Wychowania Katolickiego, nr 2).

– Zadaniem studium filozofii jest udoskonalenie formacji humanistycznej, pogłębienie „kultu wobec prawdy", głębsze rozumienie osoby, jej wolności, jej relacji ze światem i Bogiem (DFK, nr 15; PDV, nr 52), przygotowanie do podjęcia studiów teologicznych (KPK, kan. 251 i RFIS, nr 70).

– Szczególne znaczenie w formacji filozoficznej należy przypisać filozofii systematycznej, na czele z metafizyką. Filozofia tego typu prowadzi do odkrycia wartości absolutnych, przyczynia się do lepszego poznania człowieka, świata i Boga, pozostaje w zgodności z prawdami Objawienia (DFK, nr 15; RFIS, nr 71; List Kongregacji Wychowania Katolickiego, nr I).

– Studium filozofii winno opierać się na zawsze żywym dziedzictwie filozoficznym. Winno nawiązywać do mistrzów myślenia filozoficznego. Powinno jednakże sięgać do kierunków najnowszych, zwłaszcza tych, które we współczesnej kulturze wyciskają szczególne piętno (DFK, nr 15; RFIS, nr 71; List Kongregacji Wychowania Katolickiego, nr II). Kontakt ze współczesną myślą ułatwia prowadzenie dialogu z dzisiejszym człowiekiem.

Ostatnie dokumenty Kościoła postulują też studiowanie tak zwanych nauk o człowieku, takich jak: socjologia, psychologia, pedagogika, nauki ekonomiczne i polityczne, nauki o środkach społecznego przekazu (RFIS, nr 73; PDV, nr 52). Studiowanie tych nauk przyczynia się do pogłębienia wiedzy o człowieku i prowadzi do żywszej więzi studentów teologii ze współczesnością.

4. Jan Paweł II o potrzebie formacji filozoficznej studentów teologii

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* opowiada się bardzo wyraźnie za niezbędnością korzystania z filozofii w prowadzeniu refleksji nad wiarą, czyli nad potrzebą filozofii w teologii. Zajmując takie stanowisko, Papież przedłuża naukę Kościoła z poprzednich wieków, zwłaszcza z czasów Soboru Watykańskiego I, papieża Leona XIII i jego następców. W nauce tej nie tylko chodziło o potrzebę powiązania filozofii z teologią, wiary z rozumem, ale także ważną sprawą było najpierw wskazanie, że między poznaniem czysto rozumowym a poznaniem przez wiarę nie może być sprzeczności. Sobór Watykański I wyraził to w następujących słowach: „Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem Bóg wyprzeć się samego siebie, ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie”[3]. Tego typu wypowiedź Soboru Watykańskiego I była odpowiedzią na błędne ujmowanie relacji rozumu do wiary, które znamionowało szczególnie mocno cały wiek XIX. Konflikt między wiarą a rozumem, religią a nauką osiągnął wówczas swój kulminacyjny punkt.

Papież Leon XIII, rozwijając nauczanie Soboru Watykańskiego I, wyraźnie stwierdził, że myśl filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla wiary i wiedzy teologicznej[4]. Linia ta została potwierdzona przez Sobór Watykański II, który w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* stwierdził: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby”[5]. Jan Paweł II zauważa, że to zalecenie Soboru zostało przez niektórych teologów zlekceważone. Pisze w związku z tym w encyklice: „W okresie po Soborze Watykańskim II w wielu szkołach katolickich można było zauważyć pewien regres w tej dziedzinie, co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowań filozofią”[6]. Po stwierdzeniu tego Jan Paweł II jasno dopowiada: „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa”[7].

---

[3] Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, rozdz. IV: DS 3017.

[4] Por. Encyklika *Aeterni Patris* [4 sierpnia 1879 roku], ASS 11 (1878–1879), s. 97–115.

[5] Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius* [28 października 1965 roku], nr 15.

[6] Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio* [14 września 1998 roku] [dalej: FR], nr 61.

[7] FR, nr 62.

Papież nie tylko mówi o potrzebie uprawiania filozofii w ramach studiów teologicznych, ale podaje uzasadnienie takiej potrzeby i wskazuje, w jakich etapach refleksja teologiczna potrzebuje wsparcia filozofii. W punkcie 65. encykliki Papież pisze: „W sferze przygotowania do właściwego *autitus fidei* filozofia wnosi właściwy sobie wkład w teologię przez to, że rozpatruje strukturę poznania oraz porozumiewania się osób, a zwłaszcza różne formy i funkcje języka. Równie ważny jest wkład filozofii we właściwe rozumienie kościelnej Tradycji, orzeczeń Magisterium Kościoła oraz wypowiedzi wielkich mistrzów teologii, jako że często występują w nich pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej. W takim przypadku teolog powinien nie tylko wyjaśnić pojęcia i terminy, jakimi Kościół posługuje się w swojej refleksji i nauczaniu, ale także dogłębnie poznać systemy filozoficzne, które mogły wpłynąć ewentualnie na kształt pojęć i terminów, aby dzięki temu wypracować poprawne i spójne interpretacje”[8]. Po tym ogólnym stwierdzeniu Jan Paweł II pokazuje, w jakich etapach i w jakim zakresie swoich badań potrzebuje filozofii teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, teologia moralna i inne dyscypliny teologiczne. Sprawa ta domagałaby się szczegółowego przedstawienia i przeanalizowania. Tu może być jedynie zasygnalizowana, żeby zachować zasadniczy kierunek i cel naszych dalszych rozważań.

Nie wchodząc zatem w szczegóły, trzeba jednak ogólnie zapytać, dlaczego teologia potrzebuje filozofii?

5. Racje za stosowalnością filozofii w teologii

Przeciwnicy stosowalności filozofii w teologii zwykle mówią, że filozofia za bardzo racjonalizuje teologię, podczas gdy teologię trzeba nawet odracjonalizować albo – jak mówią niektórzy – odmitologizować. Co odpowiedzieć? Jeżeli teologia ma mieć charakter dyscypliny naukowej, to musi zawierać elementy racjonalne, wyjaśniające zjawiska historii zbawienia, fakty życia nadprzyrodzonego. Teologia irracjonalna przestaje być teologią, a staje się właśnie mitologią czy ideologią. Inni przeciwnicy filozofii w teologii mówią, że filozofia poprzez nadużywanie rozumowania nie szanuje tajemnicy w teologii. Zaczęto wyjaśniać i „reformować” tajemnice nawet Trójcy Świętej. Co odpowiedzieć? – „Reformatorzy” prawdy o Trójcy Świętej nie są filozofami. „Granice, w jakich teologia może i powinna korzystać z filozofii – pisze ks. Stanisław Kamiński – wyznaczone są bardzo prosto, w sposób naturalny: korzysta z tych działów filozofii, które są konieczne do budowania teorii człowieka jako zbawionego w relacji do Boga”[9]. Przeciwnicy filozofii w teologii zżymają się na teoretyzowanie w teologii, które dokonuje się najczęściej za sprawą filozofii, krytykują teorie teologiczne, wyposażone w aparat filozoficzny, na rzecz

[8] FR, nr 65.

[9] S. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, t. V, Lublin 1998, s. 169.

wskazań praktycznych. Czy mają rację? Zanim na to odpowiemy, przytoczmy pewną historię ze świata nauki z lat pięćdziesiątych. Były to czasy narodzin cybernetyki. Pisano wówczas dość powszechnie, że cybernetyka jest bardzo niepraktyczna. Uważano, że jest to powrót do średniowiecza. Argumentowano, że jak w średniowieczu zastanawiano się, ile diabłów mieści się na końcu szpilki, tak teraz amerykański matematyk Norbert Wiener zajmuje się czymś zupełnie niezwiązanym z życiem. Pytano, do czego się to przyda?; po co to wszystko? Czas jednak pokazał, że przeciwnicy cybernetyki nie mieli racji. Teoria ta tak mocno związała się z praktyką, iż dzisiaj nikt już nie powie, że to nawrót do średniowiecznych spekulacji. Po prostu nie mielibyśmy dziś komputerów, bez których niektórzy nie mogliby pracować i być może – skutecznie zajmować się teologią. Przytoczony przykład można przetransponować na dziedzinę teologii. Teologia najbardziej praktyczna nie może istnieć bez podstaw teoretycznych. Nikt nie przekreśla teologii praktycznej, mówiąc, że potrzebne są podstawy teoretyczne. Nie wystarczy nauczać prawd wiary. Musi być teoria nauczania prawd wiary, a tę trudno stworzyć bez filozofii. Oczywiście można powiedzieć, że teologia nie jest potrzebna do zbawienia. Do zbawienia potrzebna jest łaska Boża i nasza współpraca z nią. Zbawienie więc nie zależy od jakości teologii, jednakże Kościołowi, który głosi zbawienie, potrzebna jest teologia jako zracjonalizowana teoria wiary. Musi być racjonalna naukowa dyscyplina, która powie, „dlaczego tak robić", a nie tylko „jak robić". Pytanie, dlaczego tak robić albo jakich środków użyć, żeby dobrze robić, i dlaczego takich, a nie innych, należy do nauki, także do teologii. Natomiast pytanie, jak to najlepiej robić, jest pytaniem wdrożeniowym, należy do dziedziny praktycznego wykonania. Pierwsze pytanie kreuje nam inżynierów teologicznych, drugie – techników. Otóż przyjęło się dzisiaj w teologii, że najważniejszy jest ten etap końcowy, a więc publicystyka, bo stoi najbliżej życia. Zauważmy jednak, że to nie jest jednak teologia, ale jej owoc. Najbardziej życiowe prawdy nie są teologią, ale jej owocem. Teologia jest tam, gdzie się uzasadnia, gdzie konstruuje się teorię działania, a to dokonuje się przy pomocy jakiejś filozofii. Stąd też niepodobna uprawiać w sposób właściwy teologii bez narzędzi filozoficznych.

6. Koncepcje filozoficzne nieprzydatne dla teologii

Mówiąc o potrzebie powiązania teologii z filozofią, musimy od razu zwrócić uwagę na to, że nie każda filozofia nadaje się do stosowania w teologii. Zwraca na to uwagę wyraźnie Jan Paweł II w encyklice, a zwłaszcza w jej ostatnim rozdziale. Ogólnie mówiąc, trzeba wykluczyć z teologii filozofie, które kreują fałszywy obraz człowieka, które nie uznają jego transcendencji wobec przyrody społeczeństwa, które negują przede wszystkim istnienie Boga. Na pewno w gronie takich filozofii jest marksizm czy egzystencjalizm ateistyczny. Obydwa te kierunki prezentują błędne koncepcje człowieka. To samo można powiedzieć o psychoanalizie Zygmunta Freuda, w której człowieka traktuje się czysto biologicznie, widząc

w nim kłębowisko popędów i instynktów, z popędem libido na czele. Powyższych kierunków Papież nie wymienia nominalnie, ale jego rozważania uprawniają do sformułowania takiego stanowiska. Spośród szczegółowych nurtów, które wprowadzają dziś myślowy zamęt i stanowią duże zagrożenie nie tylko dla teologii, ale i dla kultury duchowej naszego czasu, na pierwszym planie wymienia Papież nurt określany mianem eklektyzmu. Jego zwolennicy usiłują posługiwać się w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny[10]. Błędu tego dopuszczają się teologowie pobieżni, reklamowi, ci, którzy nie podejmują głębszego studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka i kontekstu, w jakim powstały. Po prostu w ramy teologiczne wplatają różne terminy filozoficzne zaczerpnięte z różnych, czasem wręcz przeciwstawnych, a nawet sprzecznych ze sobą tradycji. Pewną odmianą eklektyzmu może być tak zwany historyzm. Jego zwolennicy podważają przekonanie o trwałej wartości prawdy. Uważają, że to, co jest prawdziwe w jednej epoce, może nie być prawdziwe w innej. W ten sposób traktuje się historyczne poglądy jako zbiór zabytków pozbawionych jakichkolwiek ponadczasowych wartości. Postawa taka znamionuje niektórych teologów, którzy w trosce o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, posługują się bezkrytycznie najnowszymi formułami, zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, które szkodzą zdrowej teologii. Jest tu pomylenie aktualności czy mody myślowej z prawdą, czy wymogami prawdy. Mody przemijają, a prawda zostaje.

Drugim niebezpiecznym nurtem wskazanym przez Jana Pawła II jest scjentyzm[11]. Głosi on kult nauk ścisłych, odmawia naukowości nawet naukom humanistycznym, zaś poznanie religijne i teologiczne uznaje za wytwór wyobraźni, pozbawione jakiegokolwiek sensu. Scjentyzm przejął idee pozytywizmu i neopozytywizmu, według których twierdzenia metafizyki klasycznej pozbawione są sensu. Scjentyści są zdania, iż pytania o sens i cel życia są pytaniami irracjonalnymi, dlatego nie powinno się nad nimi zastanawiać i traktować ich poważnie.

Innym jeszcze kierunkiem, który stanowi zagrożenie dla dzisiejszej kultury duchowej, także dla teologii, jest pragmatyzm. Zwolennicy tego kierunku odrzucają wartości podstawowe, nie przyjmują ogólnie ważnych, niezmiennych i obowiązujących zasad etycznych. Kierują się natomiast doraźną korzyścią, zaś o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje głosowanie, z honorowaniem zasady, że większość ma zawsze rację. Tego typu postawa kształtuje dziś niektóre zachodnie demokracje.

Powyższe kierunki myślowe, uwikłane w specyficzną filozofię, stworzyły, zdaniem Jana Pawła II, wspólny horyzont wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia bytu. Tę wspólną postawę określa Papież nihilizmem. Przybiera ona

[10] Por. FR, nr 86.

[11] Por. FR, nr 88.

także miano filozofii postmodernistycznej. Głosi się tu, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Nie istnieją żadne, ogólnoważne, niezmienne wartości poznawcze czy moralne. Nie ma obiektywnej prawdy. Wszystko jest jednakowo prawdziwe i jednakowo dobre. Jan Paweł II podziela przekonanie, że postawa tego typu narodziła się w kontekście straszliwego doświadczenia zła, jakie dotknęło naszą epokę. Załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności[12]. Odmawiając rozumowi zdolności uzyskiwania poznania pewnego, ogólnie ważnego, postmoderniści wpadają w relatywizm poznawczy i moralny. Postawa tego typu jest dużym zagrożeniem dla dzisiejszego człowieka.

Powróćmy do pytania, jaka filozofia sprzyja uprawianiu dobrej teologii? Lektura encykliki *Fides et ratio* daje nam w tym względzie jasną odpowiedź. Filozofią tą jest filozofia o orientacji metafizycznej, mądrościowej.

7. Aktualność klasycznej filozofii bytu – potrzeba filozofii mądrościowej

Jan Paweł II w kilku miejscach omawianej encykliki rysuje nam koncepcję teologii jako dyscypliny naukowej. W punkcie 65. pisze następująco: Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną *auditus fidei* i *intelectus fidei*. Stawia to przed teologią podwójne zadanie. Z jednej strony teologia przyswaja sobie treści Objawienia. Musi podejmować wnikliwą analizę tekstów: przede wszystkim tekstów biblijnych oraz tych, w których wyraża się żywa Tradycja Kościoła. Czynność ta sprowadza się do interpretacji źródeł, w której ma miejsce kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego. Dostęp do niej otwiera refleksja nad tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Drugim, a przy tym trudniejszym i bardziej wymagającym zadaniem teologii, jest zrozumienie prawdy objawionej, czyli wypracowanie *intellectus fidei*. I to właśnie zadanie wymaga wsparcia filozofii, i to nie filozofii byle jakiej, ale filozofii bytu, metafizyki, z której wyrasta zdrowa, fundamentalna filozofia człowieka i filozofia Boga. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z niepopularności tego typu filozofii. W punkcie 56. encykliki charakteryzuje współczesność w następujących słowach: „Ogólnie rzecz biorąc mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym, wyrażaną zwłaszcza przez zwolenników poglądu, że prawda jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej". Papież pośrednio mówi w tych słowach o kryzysie myślenia metafizycznego, jaki znamionuje dzisiejszą epokę. W encyklice znajdujemy wyraźne wskazanie na konieczność powrotu do metafizyki i wyrosłej w jej klimacie antropologii i etyki, czyli prawidłowej, obiektywnej wizji człowieka. Oto klarowny tekst w tej spra-

[12] Por. FR, nr 91.

wie: „Jeżeli *intellectus fidei* ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu. Filozofia ta winna być w stanie sformułować na nowo problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych, czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza istnieniem. W teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną"[13].

Mówiąc o potrzebie powrotu do filozofii bytu, Jan Paweł II robi ukłon przed osobą i filozofią św. Tomasza z Akwinu. Idzie w tym względzie za swoimi poprzednikami, a w szczególności za Leonem XIII, który sądził, że powrót do myśli Doktora Anielskiego jest najlepszą drogą do tego, aby filozofia znów była uprawiana w sposób zgodny z wymogami wiary[14]. Papież przy okazji zauważa, że „najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy tomistycznej. Dzięki temu Kościół w XX w. miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego"[15]. Na innym miejscu zaś Papież stwierdza: „Zamiarem Magisterium było – i nadal jest – ukazywanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum"[16].

W oparciu o powyższe wypowiedzi można powiedzieć, iż Kościół dziś wraca znowu do św. Tomasza, ale – trzeba dodać – nie do Tomasza interpretowanego przez tak zwanych tomistów, a więc Tomasza zniekształconego przez jego pobieżnych interpretatorów, ale Tomasza odkrytego przez współczesne badania mediewistyczne, którym patronują tak zwani tomiści egzystencjalni. W takim kontekście należy przypomnieć, że wielkość dzieła Akwinaty polegała na tym, że potrafił wykorzystać zastaną filozofię do zgłębiania tajemnic Objawienia chrześcijańskiego. Jednak trzeba tu dodać, że Tomasz nie brał filozofii pierwszej z brzegu, nie brał filozofii bezkrytycznie, ale dokładniej mówiąc, aplikowaną filozofię już

[13] FR, nr 97.

[14] Św. Tomasz – pisał Leon XIII – „choć słusznie wprowadza wyraźne rozróżnienie między wiarą a rozumem, zarazem łączy je ze sobą więzami wzajemnej przyjaźni: zabezpiecza prawa obydwu stron i chroni ich godność" (*Encyklika Aeterni Patris*, l.c., 109).

[15] FR, nr 58.

[16] FR, nr 78.

modyfikował do potrzeb teologii, brał z niej tylko to, co było w niej prawdziwe, w przeciwieństwie do niektórych współczesnych teologów, którzy niekiedy bezkrytycznie przeszczepiają atrakcyjne, awangardowe, nośne idee filozoficzne na grunt teologii, by tę ostatnią nieco uatrakcyjnić. Rezultaty jednak na dłuższą metę bywają przeciwne.

Na kanwie uwag Jana Pawła II o św. Tomaszu wolno wyrazić pogląd, że nadal zachowuje swoją aktualność *adagium* odnoszące się do Akwinaty: *Sanctus Thomas de Aquino philosophorum decus et theologorum princeps*.

Uwagi końcowe

Na tle powyższych uwag sformułujmy na koniec kilka postulatów, propozycji odnośnie do profilu formacji filozoficznej w seminariach duchownych. Przede wszystkim zauważmy najpierw, że encyklika *Fides et ratio* stanowi wielką inspirację do odnowienia formacji filozoficznej w naszych seminariach duchownych. Powinna ona stać się przedmiotem solidnej lektury osobistej wykładowców i studentów, powinna także stać się w każdym seminarium przedmiotem sesji naukowych, konferencji i dyskusji w różnych gremiach. Powinna przyczynić się także do podjęcia dialogu między wykładowcami filozofii i teologii, tak w poszczególnych seminariach, jak również między wykładowcami tych dyscyplin w wymiarze ogólnopolskim. Podjęcie intensywniejszych spotkań i dyskusji stworzyłoby lepszą szansę udoskonalenia programów i metod nauczania nie tylko filozofii, ale i teologii. Krótko mówiąc, należy zadbać o jak najlepszą recepcję encykliki *Fides et ratio*. Stwarza to bowiem szansę na dowartościowanie formacji filozoficznej naszej kadry i studentów; może być dużym impulsem do udoskonalenia całej formacji teologicznej i duszpasterskiej naszych kandydatów do kapłaństwa i innych studentów teologii.

JANA PAWŁA II WIZJA INTEGRALNEJ GODNOŚCI LUDZKIEJ*

Wprowadzenie

Mówienie dziś, że człowiek stał się w naszych czasach podstawowym problemem w kulturze czy też w nauczaniu i misji Kościoła, może uchodzić za zwykły banał. Podobnie może zabrzmieć stwierdzenie, że przyjmowany obraz, wizerunek człowieka wyznacza współczesne ideologie, prądy myślowe, systemy polityczno-społeczne i ekonomiczne. Jednakże sprawa wypracowania właściwej, obiektywnej wizji bytu ludzkiego musi uchodzić dziś – podobnie jak w każdym innym czasie – za coś niezwykle ważnego i zasadniczego dla życia jednostek, społeczności narodowych i międzynarodowych. Prawdziwy, adekwatny do rzeczywistości wizerunek człowieka jako bytu osobowego to fundament kultury, fundament działań i zachowań jednostek oraz społeczeństw. Zauważamy jednak, że pomimo tak wielu wypowiedzi i publikacji na temat człowieka, osoba ludzka pozostaje ciągle istotą mało znaną albo też ukazywaną w fałszywym zwierciadle, jest wciąż faktycznie spornym, kontrowersyjnym problemem naszych czasów.

Max Scheler, właściwy twórca współczesnej antropologii filozoficznej, napisał kiedyś: „W naszej epoce człowiek po raz pierwszy stał się zagadnieniem w pełni i bez reszty problematycznym. Przestał bowiem wiedzieć, kim jest, a jednocześnie wie, że nie wie, kim jest"[1]. W podobnym stylu wypowiedział się inny wielki myśliciel naszego stulecia, Martin Heidegger: „Żadna epoka nie wiedziała o człowieku tak wiele i nie znała go tak różnorako jak nasza [...] ale też żadna epoka nie wiedziała mniej, kim jest człowiek, jak współczesna"[2]. Mimo tego rodzaju pesymistycznych wypowiedzi, trwa w naszych czasach drążenie owego najstarszego, a zarazem najnowszego pytania: kim jest człowiek? Ważne jest tu przekonanie, że człowieka można poznać, i to adekwatnie, choć niewyczerpująco. Nie podzielamy postawy mędrca z opowiadania Martina Bubera, który to mędrzec na pytanie uczniów, kim jest człowiek, odpowiada, iż właśnie zamierzał napisać książkę na ten temat, ale po długich przygotowaniach i namyśle przekonał się, że jest to zadanie niewykonalne. My, teologowie, ludzie uzbrojeni w rozum i wiarę, mówimy, że zadanie jest wykonalne, może nigdy jeszcze do końca, ale wykonalne. Prawda o człowieku jest do odkrycia, jest do odczytania. Wielu ją w dziejach nieźle odczytywało. Są i dzisiaj znakomici lektorzy

---

* „Roczniki Filozoficzne" 47 (1999), z. 2, s. 77–90.

[1] Cytat za: ks. F. Dy1us, *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis"* [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 137.

[2] Tamże.

tej prawdy. Wśród nich na pierwszym miejscu widzimy Jana Pawła II. Nikt dotąd tak wiele i tak integralnie nie mówił o człowieku. Obecny Papież mówił wcześniej o człowieku językiem filozofii opartej na doświadczeniu i intelekcie. Mówi dzisiaj językiem Biblii i teologii, uzbrojonym w silną, nadprzyrodzoną wiarę. Mówi jako człowiek doświadczenia mistycznego i głębokiej intuicji intelektualnej.

Jeśli tak często w naszych środowiskach teologicznych, kościelnych wracamy dziś do nauki o człowieku Jana Pawła II, to czynimy to w głębokim przekonaniu, że papieski wizerunek człowieka jest namalowany najlepszymi kolorami i najbardziej odpowiada rzeczywistości, jest po prostu prawdziwy.

W przedłożeniu niniejszym podejmujemy temat integralnej wizji godności ludzkiej w ujęciu Jana Pawła II, zwłaszcza w jego encyklice *Redemptor hominis*. Na ten temat napisano już i powiedziano wiele. To, co tu jest przedkładane, będzie jedynie małym przyczynkiem.

Prezentowane tu rozważanie będzie miało trzy części. W pierwszej wyliczone będą główne przyczyny zapoznania prawdy o godności człowieka w dobie współczesnej. W drugiej zostaną ukazane bytowe, naturalne podstawy godności człowieka. W trzeciej zaś ukażemy nadprzyrodzone czynniki stanowiące o godności osoby ludzkiej. Rozdzielając owe dwa wymiary godności człowieka: naturalny i nadprzyrodzony, czynimy to jedynie ze względów metodycznych, pamiętając, że jest to ta sama, właśnie integralna, wizja godności człowieka.

1. Przyczyny zapoznania prawdy o godności człowieka

Zwrot antropologiczny, który nastąpił w kulturze nowożytnej i współczesnej, niestety nie doprowadził do wykreowania jednolitego, ogólnie akceptowanego obrazu człowieka, jak to było na przykład w kulturze starożytnej i średniowiecznej. O ile filozoficzny i teologiczny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował stronę duchową bytu ludzkiego, która wskazywała na jego bytowy priorytet wśród ziemskich bytów, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne, szczególnie współczesne, został pozbawiony tego właśnie wymiaru. Nastąpiło wyraźne zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Między innymi w wielu kierunkach filozoficznych i ideologiach została zagubiona częściowo lub nawet całkowicie prawda o wartości i godności człowieka. Można się zastanawiać, jakie przyczyny złożyły się na taki stan rzeczy, dlaczego doszło do zapoznania prawdy o godności człowieka.

Wśród przyczyn owej degradacji człowieka w nowożytnej mentalności[3] można by wymienić następujące:

1. Odkrycia geograficzne i astronomiczne na progu czasów nowożytnych. Ważna wśród nich była teoria Kopernika, która kwestionowała centralną pozycję

[3] Niektóre z przytoczonych w tym artykule przyczyn degradacji prawdy o godności człowieka wymienia ks. Franciszek Dylus (tamże, s. 139–140).

Ziemi we wszechświecie, a także naszego Układu Słonecznego. Wraz z podważeniem centralnej roli Ziemi zachwiała się także w jakimś stopniu pozycja człowieka w kosmosie. Trzeba było wykazywać, że godność i wielkość człowieka nie zależą od jego miejsca we wszechświecie, ale od tych jego elementów strukturalnych, poprzez które transcenduje on cały świat przyrody, cały kosmos. Przypomniał to w XVII wieku Błażej Pascal, gdy wskazywał na myślenie jako ten przymiot, który wyróżnia i wywyższa człowieka we wszechświecie.

2. Rozwój nauk przyrodniczych oraz oderwanie się nowożytnej nauki od filozofii i od etyki. Doprowadziło to z jednej strony do iluzorycznej wiary w postęp, a potem do rozwoju techniki, z drugiej zaś do przedmiotowego, niekiedy bardzo utylitarystycznego traktowania człowieka.
3. Innym wydarzeniem, które osłabiło przekonanie o godności człowieka i jego wyjątkowej pozycji wśród ziemskich bytów, był ewolucjonizm Darwinowski. Teorię ewolucji interpretowano często z pozycji filozofii materialistycznej. Stąd też człowieka ukazywano li tylko jako efekt ewolucyjnych przemian biologicznych, materialnych. Trzeba było dopiero ubogacić teorię ewolucji zjawiskiem personalizacji, by oddalić niebezpieczeństwo wyłącznie biologicznej interpretacji faktu człowieka.
4. Kolejnym czynnikiem wyraźnie degradującym pozycję człowieka w kulturze i nauce były dziewiętnastowieczne filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym. Podchodziły one do człowieka biologicznie, metodami nauk empirycznych. Wyeliminowano z nauki, w tym także z nauk o człowieku, doświadczenie wewnętrzne, moralne i religijne. Oparcie wiedzy o człowieku jedynie na doświadczeniu sensytywnym prowadziło do wyeliminowania z obrazu człowieka jego wymiaru duchowego, stanowiącego przecież o godności bytu ludzkiego i o jego wyjątkowości w otaczającym go świecie.
5. Następnym czynnikiem, który przyczynił się do deformacji prawdy o człowieku, w tym także do eliminacji prawdy o jego godności, była psychoanaliza. W wizji Zygmunta Freuda i jego następców została pomniejszona rola ludzkiej świadomości na korzyść podświadomości i rola ludzkiej wolności na rzecz różnego rodzaju biologicznych determinizmów. W wizji tej nie było także miejsca na wymiar duchowy bytu ludzkiego. Człowieka widziano jako kłębowisko biologicznych popędów, z popędem libido na czele.
6. Wśród jeszcze innych przyczyn zapoznania prawdy o godności i szczególnej pozycji człowieka w przyrodzie i społeczeństwie znalazły się niewątpliwie niektóre antypodmiotowe filozofie, takie jak strukturalizm, pewne odłamy egzystencjalizmu (filozofia J.P. Sartre'a czy M. Heideggera) oraz marksizm. W pierwszym z wymienionych kierunków, strukturalizmie, zanegowano podmiotowość człowieka, w egzystencjalizmie zaś wskazywano na rzucenie go w świat i bezsens jego życia. W trzecim, marksizmie, potraktowano człowieka jako zniewolonego robota w kolektywie, myląc go wyraźnie ze zwierzęciem.
7. Najnowsze prądy i trendy myślowe pognębiające prawdę o godności człowieka, o jego transcendencji, to liberalizm etyczny i postmodernizm. Lansuje się

w tych kierunkach i postawach wypaczony, jednostronny, fragmentaryczny obraz człowieka jako istoty absurdalnej, odciętej od obiektywnych wartości poznawczych i moralnych. Te ostatnie zresztą w ogóle nie istnieją. Są wymysłem fundamentalistów i racjonalistów. Ironia, szyderstwo, bezsens, pustka, beznadziejność, nuda, nijakość, banał, nihilizm, chaos, anarchizm – to hasła ze słownika dzisiejszych postmodernistów.

Powyższe wyróżnione zjawiska, trendy i postawy myślowe, które w jakiś sposób wpłynęły lub nadal wpływają na zamazywanie prawdy o człowieku – w tym prawdy o jego godności i transcendentnym charakterze bytowania – narodziły się na oczach, pod „oknem" Kościoła. Już od lat z niektórymi z nich mocuje się mniej lub bardziej skutecznie myśl chrześcijańska, teologiczna. Ludzie Kościoła, szczególnie jego pasterze, ale także wykształceni i wychowani na Ewangelii myśliciele chrześcijańscy, przeciwstawiają tym tendencjom wizję człowieka ukształtowaną na Bożym Objawieniu, odwołującą się także do ogólnodostępnego doświadczenia egzystencjalnego człowieka. W naszym stuleciu wizja ta została przypomniana przez Sobór Watykański II, a dziś jest rozwijana i prezentowana światu przez Jana Pawła II. Właśnie w tej wizji naczelne miejsce zajmuje prawda o godności i transcendencji człowieka wśród całego stworzenia. Trzeba zdecydowanie powiedzieć, że nauka o godności osobowej człowieka stanowi centralną ideę w nauczaniu Jana Pawła II, ale jej źródeł należy szukać z jednej strony u samych początków Objawienia, z drugiej zaś w analizie ludzkiej natury, w ludzkiej refleksji nad własną rozumnością[4]. Owe dwa źródła stały się podstawą do wyróżnienia przez niektórych autorów dwóch wymiarów godności ludzkiej: przyrodzonej (naturalnej) i nadprzyrodzonej[5] Trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż nadprzyrodzona i naturalna godność człowieka nigdy się sobie nie przeciwstawiają, wprost przeciwnie – stanowią jedną, nierozerwalną całość[6]. Są jedynie odkrywane na innych drogach poznawczych: pierwsza na fundamencie Objawienia, druga na podstawie doświadczenia i rozumu. Obydwie dotyczą tego samego podmiotu – człowieka.

Opierając się na tych dwu źródłach, uwydatnimy te elementy w człowieku, które fundują jego godność i transcendencję w stosunku do otaczającego świata.

2. Godność naturalna człowieka i jej ontyczne podstawy

Prawda o godności naturalnej człowieka przewija się przez całe filozoficzne dzieło obecnego Papieża, a więc także w pismach, które wychodziły spod pióra kard. Karola Wojtyły, chociaż termin ten w owych publikacjach *expressis verbis*

[4] Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 18.

[5] Zob. np. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 106–107.

[6] Por. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 78 oraz J. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności* człowieka [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 103.

nie występuje. Całe dzieło *Osoba i czyn* można uznać za hymn na cześć wielkości i godności człowieka, chociaż nie ma tam żadnego paragrafu, który w tytule miałby określenie „godność osoby". Terminologia związana z godnością i prawami człowieka pojawiła się natomiast od samego początku pontyfikatu Jana Pawła II i stała się zasadniczym tematem jego apostolskiego nauczania. W nauczaniu tym jest jednak obecna w jakiś sposób i wcześniejsza doktryna antropologiczna Papieża, ale tu jest włączona w oprawę teologiczną albo po prostu implikowana przez rozważania teologiczne o człowieku.

W niniejszym przedłożeniu nie będziemy wyszukiwać elementów owej naturalnej godności osoby ludzkiej w dokumentach czy wypowiedziach Jana Pawła II, ale cofniemy się od razu do wcześniejszych pism tego Autora, które miały profil na wskroś filozoficzny, a więc rodziły się na podstawie danych doświadczenia i zdolności poznawczych rozumu.

2.1. Osoba ludzka bytem samoświadomym

Filozoficzne analizy dotyczące człowieka, jego struktury, sposobu istnienia i działania Karol Wojtyła przeprowadzał na pograniczu czy też poprzez syntezę dwóch typów filozofii, dwóch metod filozofowania: filozofii bytu (w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym) oraz filozofii świadomości (w ujęciu fenomenologicznym, głównie Schelerowskim). Pierwszy opiera się głównie na doświadczeniu zewnętrznym i zapewnia uzyskiwanej wiedzy o rzeczywistości (w tym także o sobie samym), obiektywizm i realizm. Drugi korzysta z doświadczenia wewnętrznego, złączonego z przeżywaniem siebie i świata, a więc wprowadza człowieka w jego wnętrze, w jego subiektywność, pozwala mu także w jakiś sposób rozeznać swą pozycję wobec bytów zewnętrznych. Dzięki takiej orientacji poznawczej człowiek rozpoznaje, iż jego sposób istnienia różni się radykalnie od sposobu istnienia rzeczy. Człowiek po prostu doświadcza, że istnieje „od wewnątrz", że ma poznawczy dostęp do swego wnętrza i przez to właśnie różni się od świata rzeczy, że odznacza się zdolnością do myślenia pojęciowego, ujmowania prawdy, że wypełniony jest dążeniami, które pierwotne swe źródło mają właśnie we wnętrzu człowieka, w jego centrum, w jego „ja"[7]. Autor akcentuje tu szczególnie zdolność do ujmowania prawdy, odróżniania jej od fałszu. Dzięki temu osobę ludzką cechuje nadrzędność w stosunku do poznawanych przedmiotów. Człowiek nie jest więc biernym podmiotem „odbijającym" w sobie poznawane przedmioty, ale ma w stosunku do nich jakby „dystans" czy – inaczej mówiąc – swoistą nadrzędność, niezależność, wyższość. Owa nadrzędność, wyższość wobec poznawanej rzeczywistości jest nazwana przez Autora transcendencją pionową[8]. To jest już właśnie ów pierwszy doświadczany przymiot, dzięki któremu człowiek wyróżnia się w świecie. Jest to już właśnie jeden z przymiotów stanowiących o naturalnej godności ludzkiej.

[7] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 25–30.

[8] Por. tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 166–167, 188.

Z procesem poznawania prawdy kard. Wojtyła łączy funkcjonowanie sumienia. To właśnie w sumieniu rodzi się powinność wobec poznanej prawdy o dobru. Człowiek doświadcza czegoś, co określa słowem „powinienem". Łączy się to ściśle z doświadczeniem wolności, bycia wolnym: „mogę", „nie muszę", „powinienem" lub niekiedy „nie powinienem". Poznana prawda zobowiązuje i uruchamia w sumieniu mechanizm wolnego wyboru, czyli samostanowienie.

2.2. Osoba ludzka bytem zdolnym do samostanowienia

Osoba ludzka zatem to nie tylko byt obdarzony świadomością i samoświadomością, to nie tylko ktoś, kto poznaje, kto odkrywa prawdę, ale także podmiot, który dokonuje wolnych wyborów moralnych. Owe wybory moralne oświetla czy też uprzedza poznana prawda. Dlatego też wolność godna tego miana może się spełniać tylko w prawdzie. Jest to jedna z tez najczęściej dziś przypominanych przez Jana Pawła II.

Jądrem ludzkiej wolności jest autodeterminizm, samozależność: „ja sam stanowię". Być wolnym, według kard. K. Wojtyły, to najpierw i przede wszystkim być zależnym od samego siebie. Ja zależę od prawdy, ale w gruncie rzeczy zależę od samego siebie. To ja sam rozstrzygam o wyborze takiego czy innego dobra. Moja decyzja jest „nieodstępowalna". Jeśli czasem każę za siebie wybrać, to już podjąłem decyzję. Od faktu decyzji, od wolnego wyboru nie można więc uciec. Z kolei Autor zauważa, że podejmując w sposób wolny jakiś czyn, stanowię o sobie, czyli staję się jakiś pod względem moralnym. Moje decyzje po prostu mnie kształtują. Warunkiem tego, by człowiek mógł kreować siebie pod względem moralnym, jest wykrystalizowanie się w nim pewnej specyficznie ludzkiej struktury, którą Autor nazywa samostanowieniem. Struktura ta ma charakter swoistej relacji człowieka do samego siebie. Osoba panuje sobie samej i jednocześnie znajduje się pod swoim panowaniem. Samopanowanie zakłada samoposiadanie: człowiek jest tym, kto posiada siebie, a zarazem tym, kto jest przez siebie posiadany. Tylko osoba ma tę możliwość: świadomie i w sposób wolny posiadać siebie, sobie panować i przez to siebie samą kształtować. To właśnie uzdolnienie przesądza o szczególnej pozycji człowieka w świecie wszystkich bytów, o jego naturalnej godności i bytowej transcendencji wobec innych stworzeń. To jest – oprócz wyżej wspomnianego intelektualnego, prawdziwościowego poznania – drugi przymiot człowieka, stanowiący o jego bytowej wyższości, a stąd też o jego szczególnej godności w świecie.

To panowanie sobie i posiadanie siebie staje się warunkiem możliwości bycia dla drugich, warunkiem stawania się darem dla drugich, czyli warunkiem miłości.

2.3. Osoba ludzka spełniająca się w miłości

Wolne działanie osoby odnosi się przede wszystkim do drugiej osoby. Osoba ludzka jest bytem zdolnym do uczestnictwa, to znaczy do takiego sposobu bycia wobec drugiego człowieka, w stosunku do wspólnoty, który nie przekreśla samosta-

nowienia osoby, jej wolności, a zarazem tworzy dobro. Owo tworzenie dobra to nic innego, jak obdarzanie drugich miłością, to stawanie się bezinteresownym darem dla drugiej osoby. Postawa taka prowadzi do samospełniania się, czyli do wzrastania w swoim człowieczeństwie. Dzięki takiej postawie osoba może więcej „być", pełniej egzystować. Ta zdolność jest kolejnym przejawem transcendencji bytowej człowieka, stanowiącym o jego naturalnej godności. Należy tu jeszcze dodać, śledząc myśl kard. Wojtyły, że otwarcie się na drugich i bycie dla nich nie może się realizować w pełni poza Bogiem. Człowiek może się stać pełnym darem jedynie w stosunku do Boga, do osoby o pełnym wymiarze wiedzy, mądrości, miłości i wolności. Za Pascalem i Kierkegaardem kard. Wojtyła uznaje, że bez wejścia w bliskość z Bogiem człowiek nie jest także w stanie stać się sobą. Jednakże relacja między człowiekiem a Bogiem nie ma charakteru pan – niewolnik, jak to sugerowali niektórzy, zwłaszcza nowożytni, krytycy religii, lecz jest to relacja dialogiczna: syn –o jciec. Dobry ojciec stawia synowi wymagania, ale nie zabrania mu się stawać pełnym, dojrzałym człowiekiem. Co więcej – pomaga mu w tym. I tu musimy już wkroczyć na teren teologii, poszerzyć nasze naturalne spojrzenie na człowieka o dane Objawienia, a tym samym dojrzeć nowe wymiary godności człowieka, płynące z faktu ontycznego i moralnego złączenia człowieka z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

3. Godność nadprzyrodzona człowieka – jej źródła, wyznaczniki i ochrona

Obraz nadprzyrodzonej godności człowieka został naszkicowany najpełniej przez Jana Pawła II w jego w pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Znany teolog i moralista Bernard Häring słusznie zaznacza, że encyklika ta w całości jest poświęcona problematyce godności człowieka[9]. Idee zawarte w tej programowej encyklice będzie potem Papież rozwijał w następnych encyklikach oraz w innych dokumentach i w całym swoim nauczaniu.

Bardzo bogatą, teologiczną wizję nadprzyrodzonej godności człowieka spróbujemy ująć w następujących punktach: człowiek obrazem Boga, godność człowieka w tajemnicy Wcielenia, godność człowieka w tajemnicy Odkupienia oraz człowiek zadany Kościołowi.

3.1. Człowiek obrazem Boga

Podstawowym źródłem biblijnej prawdy o podobieństwie człowieka do Boga są dla Jana Pawła II dwa opisy stworzenia świata i człowieka, zamieszczone na pierwszych stronicach Księgi Rodzaju. Ukazują one szczególne miejsce człowieka wśród innych stworzeń.

[9] Zob. B. Häring, *Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" Papst Johannes Pauls II. Kommentar*, Freiburg 1979, s. 120 n.

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). Człowiek jest ostatnim stworzeniem Bożym. Wszystko, co stworzone przed nim, zostało powołane do istnienia ze względu na niego. Obraz Boży w człowieku zasadza się na następujących uzdolnieniach człowieka: zdolności poznania siebie samego, doświadczeniu własnego bytu w świecie, przeżywaniu zależności od Boga[10]. Owe uzdolnienia są zawarte w opisie nadawania nazw zwierzętom i ptakom (Rdz 2,19–20). W jahwistycznym opisie stworzenia Jan Paweł II odnajduje także podstawę do uwydatnienia zdolności człowieka do samo-stanowienia, czyli wolnego wyboru (Rdz 2,16b–17)[11]. Innym jeszcze rysem podobieństwa do Boga jest to, iż człowiek żyje życiem podobnym do życia Boga. Owo podobieństwo wyraża się w międzyosobowym, komunijnym sposobie bycia. Wzajemne, osobowe odniesienie mężczyzny i kobiety odzwierciedla w jakiś sposób życie trynitarne Osób Boskich[12].

W swojej antropologii teologicznej, budowanej przede wszystkim na przesłaniu Biblii, Jan Paweł II rozwija także naukę o duszy i ciele, jako istotnych elementach tkwiących w strukturze człowieka. Uwydatnia tu z jednej strony osobową jedność człowieka, a zarazem jego dwoistość: duszę i ciało. Ową wizję strukturalnej jedności duszy i ciała funduje Jan Paweł II na jahwistycznym opisie stworzenia, gdzie jest mowa o „prochu ziemi" i „tchnieniu życia" (Rdz 2,7). Ojciec Święty zauważa, że to właśnie dzięki „tchnieniu życia" człowiek był zdolny do poznawania i nadania nazw zwierzętom, a także mógł odkryć swą odrębność. Owo „tchnienie życia", duch ludzki, uzdolniony do poznawania, wolnego wyboru i miłowania, stanowi o naszym bytowym podobieństwie do Boga, a także jest przestrzenią, w której zamieszkuje i działa Bóg.

Dodajmy, że Papież nie zatrzymuje się na samej duchowej stronie bytu ludzkiego, ale snuje szeroko refleksje nad znaczeniem ludzkiego ciała. Rozwija bardzo oryginalnie teologię ciała jako daru[13]. Ukazuje ziemską kondycję ludzkiego ducha, który spełnia się tu, na ziemi, w ciele i poprzez ciało.

Powyższe elementy biblijnej prawdy o człowieku jako obrazie Boga można uważać za podstawę oraz gwarancję wielkości i godności człowieka. „Człowiek – obraz Boga – pisze ks. Andrzej Szostek – to jakby pierwsza definicja człowieka, a jednocześnie wskazówka, Kogo człowiek musi szukać i w Kogo się wpatrywać, jeśli chce odnaleźć i zobaczyć siebie samego, jeśli chce dostrzec swą niezwykłość i bezcenność" [14].

---

[10] Por. Jan Pawel II, *Wierzą w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 258–259.

[11] Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy…*, dz. cyt., s. 20–21.

[12] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 270.

[13] Zob. szerzej na ten temat Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, Lublin 1981 oraz tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca"*, Lublin 1987.

[14] A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 325.

3.3. Godność człowieka w tajemnicy Wcielenia

Prawda o człowieku, jego godności i szczególnej wartości, objawiona w dziele stworzenia, została potwierdzona i jakby „dopowiedziana" w dziele, któremu na imię Jezus Chrystus. Zdaniem Jana Pawła II dopiero fakt Wcielenia i Odkupienia pozwala na głębsze zrozumienie człowieka. W Chrystusie bowiem „objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje"[15]. Stąd też Jan Paweł II powiedział 2 czerwca 1979 roku w homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej – człowiek nie może siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa".

Słowa te były nawiązaniem do następujących słów Soboru Watykańskiego II, które Jan Paweł II cytuje także w swojej encyklice: „Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu"[16].

Z tekstu widzimy, iż Wcielenie potwierdza podobieństwo człowieka do Boga. Wcielony Syn Boży „stał się prawdziwie jednym z nas". Stał się jednym z nas dla nas. Wyznajemy to w liturgii, gdy mówimy: „Który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba".

Patrząc na człowieka przez pryzmat Wcielenia, Jan Paweł II zauważa także, że dzięki Wcieleniu ludzkie ciało dostąpiło nadprzyrodzonego wyniesienia, a poprzez nie cała osoba ludzka została potwierdzona w swej godności, jako że ciało stanowi jej integralną część.

3.3. Godność człowieka w tajemnicy Odkupienia

Godność człowieka zostaje także potwierdzona i jakby na nowo „wypowiedziana" w dziele Odkupienia. Zbawczy czyn Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, stanowi potwierdzenie godności człowieka. Chrystus dokonuje wyzwolenia człowieka ze zła. Wyzwolenie to jawi się jako wielkie dobro ofiarowane człowiekowi. Papież ponadto zauważa, że człowiek wyzwolony nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, lecz także zostaje wyniesiony do „nowego życia", staje się nowym stworzeniem. Jan Paweł II powie, że w tajemnicy Odkupienia człowiek

[15] Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* [4 marca 1979 roku] [dalej: RH], nr 8.

[16] RH, nr 8.

zostaje „na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!”[17]. Ujawnia tu się na nowo jego wartość i godność. „Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek – pisze Ojciec Święty – skoro zasłużył sobie na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»”[18]. Te ostatnie słowa z zapisu Janowej Ewangelii stanowią, zdaniem Papieża, rdzeń rozwijanej później przez św. Piotra i św. Pawła nauki o przeznaczeniu, o ostatecznym powołaniu człowieka. Przypominając tę naukę, Jan Paweł II powie, iż „stan człowieka w «świecie przyszłym» będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowienia, ale także stanem gruntownego «przebóstwienia» jego człowieczeństwa”[19]. Dopiero w rzeczywistości eschatycznej człowiek dostąpi pełnego spełnienia i wypełnienia swego powołania.

Mówiąc o nadprzyrodzonej godności człowieka, objawionej w dziele stworzenia i Odkupienia, należałoby także zapytać, czy owa nadprzyrodzona godność odnosi się jedynie do ludzi aktualnie żyjących życiem łaski, czy też – niezależnie od tego stanu – przynależy wszystkim ludziom. Z papieskiego nauczania wynika, że związek Chrystusa z człowiekiem ma charakter ontyczny. Oznacza to, że nadprzyrodzona godność jest niezniszczalną własnością każdej ludzkiej istoty, nie zależy wyłącznie od osobistego wysiłku osoby, ale jest darem Boga i obejmuje całą ludzkość. Z tego tytułu jest też podstawą równości wszystkich ludzi na ziemi.

3.4. Człowiek zadany Kościołowi

Z tego tytułu, iż człowiek został obdarzony tak wielką godnością, z tej racji, że został on umiłowany przez Boga „miłością odwieczną”, „aż do końca”, z tego względu, iż jest on „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”[20], człowiek jest zadany Kościołowi. „Kościół – pisze Papież – nie może odstąpić od człowieka, którego los, – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozerwalny sposób zespolone są z Chrystusem [...] ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”[21].

Powyższa wypowiedź Jana Pawła II jest podstawą, na której formułuje on różne postulaty i wezwania zmierzające do obrony człowieka, jego godności i praw.

---

[17] RH, nr 8.

[18] RH, nr 8.

[19] *Przemówienie na audiencji generalnej 9 XII 1981* [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. IV, cz. II, s. 398.

[20] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 24.

[21] RH, nr 14.

Zakończenie

Człowiek w oczach kard. Karola Wojtyły, obecnego papieża, jest najwyższym stworzeniem Bożym tu, na ziemi. Nie wolno go ubóstwiać, jak czyni to liberalizm i indywidualizm, ale nie można go też mylić ze zwierzęciem, jak uczynił to marksizm. Człowiek zachowuje szczególną godność, gdyż ma w sobie zdolność do intelektualnego poznania i do duchowego miłowania. Jest na ziemi jedyną istotą, która może sama determinować się do działania. Stąd można powiedzieć, iż intelektualne poznanie, miłość i wolność są miarą naturalnej godności człowieka i stanowią w jakimś stopniu rację owego zdumienia nad samym sobą, o którym Jan Paweł II napisał w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, ukazując wizję integralnej godności ludzkiej: „Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym [...]. Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem”[22].

Odsłonięcie prawdziwych korzeni godności i wielkości człowieka przed dzisiejszym światem i Kościołem ma dziś szczególne znaczenie. W obliczu tylu i tak dotkliwych aktów łamania praw ludzkiej osoby, wobec teoretycznego i praktycznego materializmu, redukującego osobę do kategorii rzeczy, w obliczu ogromu zła, do którego sam człowiek jest zdolny, zła, które go kompromituje w jego własnych oczach, w obliczu dzisiejszych różnorakich pseudohumanizmów, papieska proklamacja wielkości i godności człowieka jest godna szczególnej uwagi, głębokiej kontemplacji, a przede wszystkim respektowania w życiu.

[22] RH, nr 10.

REAKCJA POLSKICH OŚRODKÓW NAUKOWYCH NA ENCYKLIKĘ *FIDES ET RATIO*[*]

Wstęp

Jest rzeczą zupełnie normalną, że wszystkie ważniejsze dokumenty Jana Pawła II, zwłaszcza jego encykliki, wywołują określoną reakcję u odbiorców. Rozmiar i jakość tej reakcji uzależnione są w dużej mierze od poruszanej w nich problematyki. Encykliki dogmatyczne i moralne stawały się głównie przedmiotem komentarzy teologów, zaś encykliki społeczne wywoływały zainteresowanie zwłaszcza wśród społeczników, a także niektórych polityków. Dotychczas przyjmowano nauczanie obecnego Papieża na ogół z dużym aplauzem, a nawet z zachwytem. Papież znajdował i znajduje wielkie uznanie dla swego słowa, zwłaszcza w swoim ojczystym kraju. Potwierdzają to wszystkie jego dotychczasowe pielgrzymki do Ojczyzny. Także w innych krajach, nawet w Niemczech, słowo Papieża było i jest przyjmowane przez wielu z dużą uwagą. Największe zastrzeżenia, a nawet protesty wywoływały jak dotąd w środowiskach kontestujących encykliki podejmujące problemy moralne i dyrektywy Stolicy Apostolskiej dotyczące zachowania dyscypliny w niektórych sektorach życia Kościoła.

Ostatnia encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* jest encykliką, która swoim zasięgiem problemowym wykracza dość wyraźnie poza sektor teologii. Stąd też została zauważona przez pewne kręgi ludzi nauki, zwłaszcza przez środowiska naukowe, którym bliskie są idee głoszone przez Papieża. Zareagowali na nią także teologowie, gdyż znaleźli w niej sporo dyrektyw dotyczących uprawiania teologii i wykorzystywania w niej narzędzi z terenu filozofii. Na bazie obserwacji należy skonstatować, że po raz pierwszy za tego pontyfikatu dokument papieski stał się przedmiotem dość znacznego namysłu polskich środowisk naukowych: teologicznych i pozateologicznych. Nie jest rzeczą łatwą, a nawet w pełni możliwą dokładnie zrelacjonować rozmiar i jakość tej reakcji na papieskie przesłanie, zawarte w encyklice, jako że nie wszystkie środowiska, które podjęły refleksję nad tym dokumentem, opublikowały już swoje materiały. Stąd też niniejsza relacja nie rości sobie pretensji do prezentacji wyczerpującej. Będzie to raczej wstępne i pobieżne zarejestrowanie ważniejszych wypowiedzi, opinii o wspomnianej encyklice.

Przedłożenie ma konstrukcję dwuczłonową. W pierwszej części będą wyliczone i ogólnie scharakteryzowane ważniejsze sesje, konferencje i sympozja naukowe,

---

[*] *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio" – w rocznicę ogłoszenia. II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne* (KUL, 9–10 XII 1999), red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 227–242.

które dotąd poświęcono w naszym kraju interesującej nas encyklice. Druga część przedłożenia obejmie uwagi rejestrujące reakcję na encyklikę polskich teologów, filozofów i przedstawicieli nauk szczegółowych. Będą oni posegregowani w grupy według stopnia akceptacji papieskiego przesłania zawartego w tym dokumencie. Tego typu konstrukcja sugeruje, że wypowiedź nie będzie mieć charakteru koncepcyjnego, ale sprawozdawczo-porządkujący.

1. Polskie środowiska naukowe wobec encykliki — wykaz i krótka charakterystyka

Reakcja polskich środowisk naukowych na encyklikę *Fides et ratio* przybrała postać bądź sesji czy konferencji naukowych, bądź też wyraziła się w zwartych publikacjach i artykułach o charakterze naukowym, popularno-naukowym i przyczynkarskim. W takiej też kolejności te dwie formy zostaną tu zaprezentowane, przy czym sesje poświęcone encyklice będą zasygnalizowane w porządku chronologicznym, według czasu ich przeprowadzenia, a nie według ich prestiżu i waloru naukowego.

1.1. Konferencje i sesje naukowe poświęcone encyklice

Oto wykaz środowisk naukowych, które podjęły na przestrzeni ostatniego roku zorganizowaną refleksję nad encykliką *Fides et ratio*:

1.1.1. Politechnika Warszawska

Najszybciej z polskich środowisk naukowych zareagowało na encyklikę środowisko Politechniki Warszawskiej. Już jesienią 1998 roku odbyła się tam sesja naukowa, w której uczestniczyli przedstawiciele Kościoła i reprezentanci stołecznych uczelni[1].

1.1.2. Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

Stosunkowo szybko, bo już 15 grudnia 1998 roku, zorganizowano sesję naukową poświęconą encyklice *Fides et ratio* na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. W sesji wzięli udział pracownicy naukowo-dydaktyczni PFT we Wrocławiu, młodzież akademicka świecka i duchowna oraz przedstawiciele wyższych seminariów duchownych afiliowanych do PFT we Wrocławiu. Referaty wygłosili Janina Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne (teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza)*; ks. Stanisław Kowalczyk, *Relacja filozofii do teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*; o. Jacek Salij, *Pojednanie wiary i rozumu*; ks. Jan Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice Fides et ratio*; ks. Jan Krucina, *Między entuzjazmem wiary i odwagą*

[1] Por. A. Szostek, *Słowo wstępne* [w:] *Wiara i rozum. Refleksje*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 8.

rozumu oraz ks. Ignacy Dec, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?* Powyższe wykłady znalazły się w strukturze opublikowanej książki *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, która oprócz materiałów z sesji zawiera także tekst encykliki i pięć artykułów zamówionych przez redaktora, między innymi wypowiedź. Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza. Książka ukazała się w połowie stycznia 1999 roku i była na polskim rynku pierwszą zwartą publikacją na temat encykliki.

1.1.3. Katolicki Uniwersytet Lubelski

W środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego miały miejsce dwa ważne wydarzenia poświęcone problematyce encykliki. Była to sesja naukowa zorganizowana przez Senat Akademicki KUL, która odbyła się 21 stycznia 1999 roku, i Tydzień Filozoficzny, który odbył się w dniach od 8 do 11 marca tegoż roku. Styczniowa sesja, opublikowana w książce *Wiara i rozum. Refleksje*, obejmowała oprócz słowa wstępnego rektora Uniwersytetu i wprowadzenia Wielkiego Kanclerza referaty wygłoszone przez przedstawicieli poszczególnych wydziałów KUL. Dało się w niej zauważyć dość szerokie spektrum widzenia papieskiego dokumentu, wyznaczone przez specyfikę poszczególnych wydziałów. Dużej porcji refleksji nad encykliką dostarczył także XLI Tydzień Filozoficzny, którego temat brzmiał: *Ratio et fides*. Fachowe wykłady ubogaciły dwie ciekawe dyskusje panelowe na temat: *Wokół Encykliki Fides et ratio* oraz *Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu?* W Tygodniu Filozoficznym oprócz pracowników naukowo-dydaktycznych KUL-u brali także udział wykładowcy dyscyplin filozoficznych wyższych uczelni katolickich naszego kraju. Problematyka Tygodnia dotycząca encykliki odbiła się dość szerokim echem w środowiskach regionalnych naszego kraju, głównie za sprawą uczestników Tygodnia, którzy ją u siebie nagłaśniali.

Ważnym wydarzeniem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim związanym z refleksją nad encykliką jest obecna sesja naukowa, która w jakiś sposób przedłuża i pogłębia nasz namysł nad tym, ważnym dla Kościoła i dla kultury umysłowej naszych czasów, dokumentem.

1.1.4. Instytut Akcji Katolickiej Archidiecezji Łódzkiej

W ramach I Zjazdu Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej Archidiecezji Łódzkiej, odbytego 6 lutego 1999 roku w Łodzi Julianowie, wygłoszono sześć referatów na temat encykliki *Fides et ratio*. Referaty przedłożyli przedstawiciele teologii, medycyny i nauk przyrodniczych. Oto ich autorzy i tematy: prof. dr hab. Maria Kamińska, *Piękno Papieskiego Słowa*; ks. dr Tadeusz Sikorski, *Dom w cieniu Mądrości. Medytacja teologiczna*; prof. dr hab. Marek Pawlikowski, *Wiara i rozum u progu XXI stulecia. Myśli lekarza i naukowca*; prof. dr hab. Julian Ławrynowicz, *Wiara i rozum w pracy twórczej*; mgr Mirosław Ciepłucha, *«Poznaj samego siebie» – samopoznanie jako odpowiedzialność w stosunku do Boga, bliźniego, samego*

siebie i Kościoła za Kościół jedną z dróg poszukiwania prawdy (zarys problemu) oraz dr Tadeusz Piechura, *Fides et ratio a rozwój nauk przyrodniczych*.

1.1.5. Wydział Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza

Dziekan nowo funkcjonującego Wydziału Teologii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza, ks. prof. Tomasz Węcławski, zorganizował 15 marca 1999 roku na Wydziale Teologii spotkanie dyskusyjne wokół ostatniej encykliki. Wzięli w nim udział przedstawiciele Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Teologicznego. Inspiracją do dyskusji stały się trzy krótkie wprowadzenia, będące spojrzeniem na encyklikę z trzech różnych perspektyw. Wygłosili je: prof. Jan Such z Wydziału Nauk Społecznych, ks. prof. Antoni Siemianowski i ks. dziekan Tomasz Węcławski. Dyskusja toczyła się jedynie w gronie pracowników naukowo-dydaktycznych i została zarejestrowana w formie streszczenia w niewielkim skrypcie.

1.1.6. Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

W dniach od 19 do 21 kwietnia 1999 roku odbyła się na Uniwersytecie Toruńskim konferencja zatytułowana *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*. Organizatorami jej byli Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i Wyższe Seminarium Duchowne w Toruniu. Była to, jak dotąd, najpoważniejsza zorganizowana refleksja nad papieskim dokumentem w Polsce. W ramach konferencji wystąpili prelegenci z różnych środowisk akademickich naszego kraju. Środowisko KUL-u reprezentował między innymi ks. rektor Andrzej Szostek i ks. dr Piotr Moskal. Środowisko warszawskie było reprezentowane przede wszystkim przez prof. Jacka Jadackiego (UW), prof. Andrzeja Grzegorczyka i ks. prof. Jacka Salija OP (UKSW). Kraków reprezentowali między innymi prof. Władysław Stróżewski i o. prof. Andrzej Kłoczowski (PAT). Materiały z konferencji zostały opublikowane w pracy *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»* (red. Marian Grabowski, Toruń 1999).

1.1.7. Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej

21 kwietnia 1999 roku miała miejsce sesja naukowa poświęcona *Fides et ratio* w Bielsku-Białej, zorganizowana przez tamtejszy Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego oraz Bielskie Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki. Jako prelegenci wystąpili między innymi Krzysztof Zanussi i ks. prof. Ignacy Dec. W sesji wzięło udział ponad 600 osób.

1.1.8. Uniwersytet Szczeciński

Środowisko naukowe Pomorza Zachodniego, skupione wokół Uniwersytetu Szczecińskiego, włączyło się w refleksję nad encykliką *Fides et ratio* konferencją

zorganizowaną w dniu 6 maja 1999 roku *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*. W organizację Konferencji włączyło się Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie, będące szczecińską Sekcją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Materiały konferencyjne opublikowano w zbiorowej książce *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia* (Szczecin 1999).

1.1.9. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

Bardzo pozytywnie na papieską encyklikę *Fides et ratio* odpowiedział Wydział Teologiczny młodego Uniwersytetu Opolskiego. Zorganizował on serię wykładów otwartych poświęconych encyklice. Wykłady były wygłaszane we wszystkie soboty Wielkiego Postu, począwszy od 20 lutego, a kończąc na 27 marca 1999 roku. Teksty wygłoszonych wykładów zostały opublikowane w 31. numerze serii wydawniczej *Sympozja*. Tytuł numeru brzmi: *Prawda wobec rozumu i wiary*.

1.1.10. Wyższe Seminaria Duchowne

W wielu seminariach duchownych była także podejmowana refleksja nad encykliką *Fides et ratio*. Nie były to jednak rozwinięte sesje naukowe, ale okazyjne wykłady czy prelekcje, związane z różnymi uroczystościami seminaryjnymi, na przykład z uroczystością św. Tomasza z Akwinu (tego typu spotkanie odbyło się przykładowo w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu).

1.2. Okolicznościowe publikacje poświęcone encyklice

Oprócz wyżej zasygnalizowanych sesji i spotkań naukowych poświęconych encyklice oraz wspomnianych pozycji książkowych, zawierających materiały z tychże sesji i konferencji naukowych, należy odnotować jeszcze na rynku księgarskim naszego kraju przynajmniej trzy ważne pozycje zwarte, które ukazały się w środowisku krakowskim i warszawskim. Pierwszą z nich jest kwietniowy numer „Znaku" (1999, nr 527), drugą książka wydana przez Apostolstwo Modlitwy: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II «Fides et ratio»* (red. K. Mądel SJ, Kraków 1999), a trzecią – ostatni numer „Communio", noszący tytuł: *Rozum i wiara* (19:1999, nr 3).

W numerze „Znaku" znajdujemy trzynaście tekstów, w tym głównie artykuły pracowników naukowo-dydaktycznych środowiska krakowskiego (Uniwersytetu Jagiellońskiego i Papieskiej Akademii Teologicznej) oraz pracowników związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Niektóre teksty tam zamieszczone, zwłaszcza autorów świeckich, zawierają sporą dozę krytycyzmu wobec papieskiego dokumentu.

Druga pozycja książkowa zawiera czternaście artykułów autorstwa ojców jezuitów oraz zapis rozmowy pięciu ojców o encyklice i o perspektywach dialogu miedzy

kulturą i wiarą. Książka składa się z trzech części. W pierwszej, zatytułowanej *Czytając encyklikę*, zamieszczone zostały artykuły nawiązujące ściśle do problemów poruszanych przez Papieża w encyklice. Jest ich w sumie siedem. Część druga *Słuchając historii* podejmuje problematykę spotkań, czasem bardzo burzliwych, pomiędzy wiarą a rozumem w perspektywie historycznej. Jest na ten temat pięć wypowiedzi. Trzecia część książki, nosząca tytuł *Patrząc w przyszłość*, stanowi próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o kształt spotkań rozumu i wiary w trzecim tysiącleciu. Znajdujemy tu dwie wypowiedzi i zapis wspomnianej dyskusji panelowej.

Numer „Communio" zawiera dziesięć artykułów, w tym tekst wstępny ks. Lucjana Baltera *Dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy* oraz wypowiedź kard. Józefa Ratzingera *Encyklika Jana Pawła II «Fides et ratio»*.

2. Percepcja encykliki wśród ludzi nauki

Encyklika *Fides et ratio* została skierowana do biskupów Kościoła katolickiego jako do tych, którzy w pierwszej kolejności odpowiadają za przekaz wiary i nauki objawionej w Kościele. Jednakże encyklika zawiera wiele wskazań dla teologów, filozofów, a także dla twórców kultury i ludzi uprawiających nauki szczegółowe. Wielu z nich już się wypowiedziało na temat papieskiego przesłania w ramach wspomnianych wyżej sesji i konferencji naukowych czy nawet duszpasterskich, a także w okolicznościowych publikacjach. Nie sposób w krótkim przedłożeniu dokonać dokładnej analizy tych wypowiedzi. Zresztą – jak już wyżej wspomniano – aktualnie nie dysponujemy jeszcze pełnym materiałem w tej dziedzinie, gdyż wiele sformułowanych tekstów czeka na publikację.

Mając w świadomości te restrykcje, spróbujmy jedynie wskazać przynajmniej na główne postawy myślowe, które ujawniły się w opublikowanych dotąd wypowiedziach na odbytych sesjach i konferencjach naukowych, a także w opiniach wyrażonych w okolicznościowych publikacjach. Pobieżna analiza tych wypowiedzi daje podstawę do wyróżnienia wśród nich przynajmniej trzech głównych grup, w których ujawniają się postawy wobec papieskiego przesłania. Pierwszą grupę stanowią myśliciele w pełni aprobujący stanowisko Papieża i wyrażający mu za nie wielką wdzięczność. Druga grupa reprezentuje stanowisko umiarkowane, a więc w części aprobuje przemyślenia, stwierdzenia, oceny i wskazania Papieża, a w części z nimi polemizuje albo jest przynajmniej z nich niezadowolona. W grupie trzeciej można by zgromadzić myślicieli wyraźnie krytycznie nastawionych do fundamentalnych stwierdzeń i ocen Jana Pawła II.

Przybliżmy w zarysie te trzy kręgi komentatorów *Fides et ratio*.

2.1. Stanowisko w pełni aprobujące przesłanie encykliki

Reprezentują je przedstawiciele filozofii klasycznej, zwłaszcza tomizmu egzystencjalnego, oraz większość polskich teologów. Jest to grupa w Polsce najlicz-

niejsza. Największe słowa uznania i wdzięczności wobec Jana Pawła II wyzwoliła encyklika u przedstawicieli filozofii klasycznej, w szczególności w kręgach przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego. Papieskie przesłanie zawarte w encyklice potwierdza bowiem postawę filozoficzną prezentowaną przez myślicieli nawiązujących w swoim stylu filozofowania do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Stąd też komentarze do encykliki autorów o orientacji tomistycznej są bardzo pochlebne, pełne uznania i wdzięczności wobec obecnego Papieża[2].

Zwolennicy filozofii nurtu arystotelesowsko-tomistycznego wyrażają swoje zadowolenie, iż Jan Paweł II dowartościował w encyklice filozofię bytu, która stwarza najpełniejszą perspektywę do odkrywania najbardziej fundamentalnej i integralnej prawdy o rzeczywistości, w tym także prawdy o człowieku i Bogu. Są zadowoleni, iż Papież opowiedział się za filozofią mądrościową, która formułuje pytanie o sens: o sens życia człowieka, o sens istnienia całej rzeczywistości. Nie kryją zadowolenia ze wskazania na św. Tomasza jako na mistrza uprawiania teologii i filozofii. Podkreślają przy tym, że Ojcu Świętemu nie chodzi w encyklice o sam system tomistyczny, bowiem wielu przedstawicieli tomizmu odeszło dosyć daleko od prawdziwego ducha myślenia Akwinaty. Papież nie każe być tomistą czy zwolennikiem innych kierunków filozoficznych, ale myślicielem uprawiającym filozofię wierną prawdzie, wierną rzeczywistości. To jest właśnie główny powód, dla którego Jan Paweł II nazywa w encyklice św. Tomasza „Apostołem prawdy" (44).

W grupie aprobującej stanowisko Jana Pawła II są także polscy teologowie, którzy ulegali niekiedy tendencjom antyfilozoficznym. W tym kontekście warto przypomnieć, iż po Soborze Watykańskim II ukształtowała się w Kościele pewna grupa teologów, która niechętnie odnosiła się do łączenia teologii z filozofią. Teologowie o takim nastawieniu bazowali na przeświadczeniu, że Sobór Watykański II zalecił powrót do źródeł chrześcijaństwa, a więc do Biblii i patrystyki. Pomijali milczeniem zalecenie Soboru, który w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* stwierdził: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu wyników badań filozoficznych nowszej doby"[3]. Jan Paweł II zauważa w *Fides et ratio*, że to zalecenie Soboru zostało przez niektórych teologów zlekceważone. Pisze w związku z tym: „W okresie po Soborze Watykańskim II w wielu

[2] Por. np. M.A. Krąpiec, *Czytając encyklikę «Fides et ratio». Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać* [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 193–206; M. Gogacz, *Glosa do tematu posłuszeństwa (Kilka zareagowań na encyklikę «Wiara i rozum»)* [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu…*, dz. cyt., s. 175–181; I. Dec, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?* [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu…*, dz. cyt., s. 159–166; A Szostek, *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy. W nawiązaniu do encykliki «Fides et ratio» p. 69–74* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 63–75.

[3] Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius* [28 października 1965 roku], nr 15.

szkołach katolickich można było zauważyć pewien regres w tej dziedzinie, co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowań filozofią" (61). Po tym stwierdzeniu, Jan Paweł II jasno formułuje postulat: „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych w formacji kandydatów do kapłaństwa" (62).

Przeglądając najnowsze piśmiennictwo teologiczne w Polsce, można zauważyć, że polscy teologowie zaaprobowali stanowisko Jana Pawła II. Znajdujemy dziś z pewnością mniej uszczypliwych wypowiedzi pod adresem obecności filozofii w teologii, a także coraz więcej tekstów domagających się ubogacania myślenia teologicznego myśleniem filozoficznym. Teologowie są wdzięczni Papieżowi za ukazanie symbiozy między poznaniem rozumowym i poznaniem wiary, za postawę całkowitego otwarcia się na prawdę wiary i zarazem wielkiego zaufania w naturalne możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Zauważają, że encyklikę przenikają co najmniej dwa przyjęte przez Papieża naturalne dogmaty, że człowiek jest osobą, a jego godność jest wartością bezcenną, i że rozum ludzki jest zdolny do poznania prawdy. Jest to sprzeciw Papieża wobec filozofii nihilistycznych, relatywistycznych czy agnostycystycznych[4]. Można zatem powiedzieć, że przesłanie encykliki nasi teologowie przyjęli z wdzięcznością i życzliwością[5]. W zasadzie nie znajdujemy w ich wypowiedziach uwag krytycznych pod adresem tego dokumentu.

2.2. Stanowisko umiarkowane

Grupa autorów, których można by zaliczyć do przedstawicieli stanowiska umiarkowanego, rekrutuje się głównie z myślicieli, którzy reprezentują pozatomistyczne kierunki w dzisiejszej filozofii. Za typowego przedstawiciela takiej postawy można uznać Andrzeja Grzegorczyka[6], uważającego się za filozofa analitycznego. Autor ten wyraża przekonanie, że myślenie analityczne powinno także przeniknąć do światopoglądowego myślenia chrześcijańskiego, gdyż myśleniu temu zawdzięcza dzisiejsza cywilizacja naukowa cały swój rozwój. Grzegorczyk wyraża uznanie dla Jana Pawła II za obronę zdolności poznawczych ludzkiego umysłu i za podjęcie bardzo doniosłego dla filozofii problemu, jakim jest pytanie o sens życia. Jego

[4] Por. J. Salij, *Pojednanie mary z rozumem* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, dz. cyt., s. 14–15.

[5] Por. np. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej* [w:] *Wiara i rozum*, dz. cyt., s. 35–59; J. Salij, *Pojednanie wiary z rozumem* [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, dz. cyt., s. 141–144; A. Nossol, *Wiara jako «organ poznawczy» w teologii* [w:] *Prawda wobec rozumu i wiary*; Sympozja 31, red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 107–119.

[6] Por. A. Grzegorczyk, *Encyklika w obronie sensu istnienia (refleksje filozofa analitycznego po przeczytaniu encykliki «Fides et ratio»)* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, dz. cyt., s. 173–182.

zdaniem jest to problem należący nie tylko do psychologii czy psychiatrii, ale także, a raczej przede wszystkim, do filozofii, gdyż badanie świata, które może prowadzić do znalezienia własnego adekwatnego miejsca w strukturze całej rzeczywistości, sprostanie ogólnoludzkiej potrzebie sensu jest naturalnym zadaniem rozumu[7].

Po uwagach pozytywnych Grzegorczyk wypowiada także kilka uwag krytycznych pod adresem papieskiego dokumentu. Przede wszystkim zarzuca Janowi Pawłowi II stosowanie w encyklice swoistej retoryki. Zarzuca Papieżowi nadużywanie słowa „byt". Wprawdzie stara się rozumieć Papieża i zauważa, że Autorowi encykliki w posługiwaniu się terminologią ontologiczną chodziło o uwydatnienie postawy realizmu poznawczego i o uwydatnienie apelu o badanie całej rzeczywistości, a nie tylko jakiegoś, choćby najbardziej frapującego, jej fragmentu. Grzegorczyk jest jednak zdania, że znajduje się tu echo ontologicznej retoryki, która jest właściwa niektórym odmianom tradycji tomistycznej[8]. Drugim słowem, które, zdaniem autora, wskazuje na przerost retoryki, jest słowo „tajemnica". Autor zarzuca tu Papieżowi używanie tego terminu w różnych znaczeniach, zarówno w odniesieniu do tego, co nadprzyrodzone (np. tajemnica paschalna), jak i naturalne (np. tajemnica swego istnienia). W przedstawianiu poznania przez wiarę, które prowadzi do odkrywania i zgłębiania tajemnicy, Grzegorczyk proponuje zastąpić słowo „tajemnica" pojęciem poznania częściowego, niedoskonałego. Zdecydowanie sprzeciwia się także używaniu tego słowa w sensie substancjalnym, gdyż popada się wtedy „w skomplikowaną retorykę, która trąci jakimś mistycyzmem czy magią słów, mnożeniem tajemniczych bytów bez konieczności"[9]. W swoich uwagach krytycznych Grzegorczyk zgłasza także wątpliwości co do niektórych sformułowań na temat wolności[10]. Swoje refleksje autor kończy jednak akcentem pozytywnym, uznając, iż krytykowanie przez intelektualistów tekstów Papieża leży na linii „posługi rozumu" czy „posługi myślenia", do jakiej Jan Paweł II wzywa ludzi nauki.

Innym myślicielem, który wyraża duże uznanie dla Papieża za dar encykliki, ale zarazem stawia pod jej adresem znaki zapytania i zgłasza wątpliwości, jest Karol Tarnowski[11]. Jako zwolennik filozofii dialogu i sympatyk fenomenologii oraz chrześcijańskiej wersji egzystencjalizmu, zarzuca Janowi Pawłowi II to, iż Papież, pomimo wielu deklaracji o niewiązaniu się Kościoła z żadną konkretną filozofią, *de facto* preferuje w swoim dokumencie filozofię św. Tomasza z Akwinu jako filozofię, która czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia dla niej jest akt istnienia. Autor sądzi, że są także inne rodzaje metafizyki godne zauważenia, chociażby metafizyka, dla której naczelnym pojęciem jest nie byt (czy istnienie), lecz

[7] Por. tamże, s. 178–179.

[8] Por. tamże, s. 179–180.

[9] Por. tamże, s. 181.

[10] Por. tamże, s. 182.

[11] Por. K. Tarnowski, *Apel o mądrość* [w:] *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, dz. cyt., s. 303–315.

na przykład dobro lub prawda. Tarnowski w związku z tym zauważa, że „encyklika zacieśnia szeroko pierwotnie otwarte pole mądrościowego myślenia do myślenia metafizycznego w całkiem określonym stylu”[12].

Drugie zastrzeżenie, jakie zgłasza Tarnowski do encykliki, dotyczy papieskiej oceny filozofii nowożytnej i współczesnej. Uważa, że ocena ta jest zbyt surowa. Autor ma pretensje, że „paleta” nazwisk myślicieli nowożytnych jest jednostronna, że nie zaleźli się w niej na przykład wielcy idealiści niemieccy, Blondel czy myśliciele z kręgu fenomenologii, filozofii dialogu, hermeneutyki czy filozofii analitycznej. Zdaniem autora jest to znak wskazujący na zasadniczy brak „zaufania” Papieża do myśli współczesnej.

Do tej środkowej grupy interpretatorów przesłania encykliki *Fides et ratio* można by zaliczyć większość przedstawicieli nauk humanistycznych i przyrodniczych, którzy zabrali głos w tej sprawie. Nie mamy tu za wiele rozwiniętych wypowiedzi. Znajdujemy tu raczej wypowiedzi okazyjne. Nawet we wspomnianych publikacjach autorzy reprezentujący środowiska nauk humanistycznych czy przyrodniczych przedstawiają problemy z zakresu swoich specjalności, z ewentualnymi krótkimi odniesieniami do *Fides et ratio*. Próbując uchwycić główny ton tych wypowiedzi, należy stwierdzić, że przedstawiciele nauk szczegółowych, zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych, wyrażają uznanie dla Jana Pawła II za oznajmienie, że Kościół nie obawia się badań naukowych, ale że je popiera. Są wdzięczni Papieżowi za przypomnienie o poszanowaniu norm moralnych w badaniach naukowych, że badania metodyczne we wszelkich badaniach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je z poszanowaniem norm moralnych, nigdy nie będą sprzeciwiać się wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary biorą swój początek od tego samego Boga. Życzliwie jest też przyjęty apel Papieża do naukowców, „aby kontynuowali swoje wysiłki nie tracąc nigdy z oczu horyzontu mądrościowego, w którym do zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej” (106). Tadeusz Pietrucha z łódzkiego ośrodka nauk przyrodniczych wyraża przekonanie, że Papież sformułował ten postulat na bazie doświadczenia. Autor przytacza fakt wykorzystywania tkanek z płodów ludzkich pochodzących z poronień w szpitalach Berlina do produkcji granulatu, z którego następnie wyrabiano asfalt i pojemniki na śmieci, co czyniła swego czasu berlińska firma EKG. Jest to dramatyczny przykład tego, do czego prowadzi całkowite odrzucenie warstwy refleksji metafizycznej i etycznej w działaniach naukowych.

2.3. Stanowisko krytyczne

W przeglądzie opinii o ostatniej encyklice Jana Pawła II możemy natrafić także na wypowiedzi o charakterze wyraźnie krytycznym. Głosów tych jest niewiele.

[12] Tamże, s. 313.

Tytułem przykładu przytoczmy uwagi krytyczne o encyklice sformułowane przez Jana Woleńskiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego[13], oraz Stanisława Dąbrowskiego z Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego[14].

We wspomnianym już wyżej numerze „Znaku" Woleński opublikował artykuł, w którym nie kryje swoich zastrzeżeń wobec encykliki. Autor nie dziwi się, że Papież wyraża swój krytyczny stosunek do modernizmu i fideizmu, że nie aprobuje nihilizmu, scjentyzmu czy relatywizmu. Ma jednak do Jana Pawła II pretensje za zbyt „podkolorowane" przedstawienie dziejów spotkania wiary i rozumu, za to, że Papież pominął milczeniem dramatyczne wydarzenia na progu czasów nowożytnych obciążające Kościół katolicki, a zwłaszcza papiestwo (np. sprawa procesów Giordana Bruna i Galileusza czy dramatyczne losy recepcji kopernikanizmu lub darwinizmu). Następnie autor podważa papieskie rozumienie *recta ratio*, prawego rozumu. Nie zgadza się także z papieską oceną filozofii nowożytnej. Uważa, że jest ona za ostra i niesprawiedliwa. Najbardziej zżyma się autor na papieską ocenę humanizmu ateistycznego, którą uważa wyraźnie za przesadzoną, wprost nieprawdziwą. Swoją wypowiedź kończy Woleński następującym wyznaniem: „Zaraz po ogłoszeniu encykliki uczestniczyłem w dwóch międzynarodowych konferencjach naukowych. Zadałem pytanie kilkudziesięciu filozofom, czy czytali tekst *Fides et ratio*. Wszyscy odpowiedzieli: nie. Jedni powiedzą, że świadczy to o kryzysie obecnej filozofii. Ja jednak myślę, że encyklika po prostu nie trafia w cel"[15]. W oparciu o powyższy tekst nie da się powiedzieć, czy zdaniem Woleńskiego Jan Paweł II swoją encykliką nie trafił w zapotrzebowanie współczesnej filozofii, czy też chybił w osiągnięciu przez siebie zamierzonego celu.

Bardziej napastliwy tekst wobec encykliki zamieścił na łamach „Ruchu Filozoficznego" Stanisław Dąbrowski. W artykule pod tytułem *Z encykliką «Fides et ratio» spór o rozumność rozumu* formułuje on tezę, iż papieska obrona rozumu w encyklice jest chybiona. Stąd też poczuwa się do obowiązku bronienia rozumu przed jego obrońcami. Autorowi nie podoba się papieskie ujęcie rozumu świeckiego. Jest zdania, że nie trzeba nań patrzeć przez pryzmat Biblii (teologii), ale w oparciu o analizę zjawiska nauki w czasach nowożytnych, w którym widnieje potęga rozumu. Autor ma także zastrzeżenia co do papieskiego ujmowania stosunku rozumu do wiary, w którym to rozum został jakby zrównany z wiarą. Stara się też wykazać, że Autor encykliki ulega grzechowi polisemantyzacji, że posługuje się językiem wieloznacznym. Autor wprost stwierdza, że „Encyklika brnie w to, przed czym ostrzega: w różnoznaczność", że Papież nadaje wielu słowom własne, specyficzne znaczenia, że nieprawnie stosuje zawężenia definicyjne, na przykład pojęcia wolności, prawdy i tym podobne[16]. Autor także podważa słuszność i lo-

[13] Por. J. Woleński, *Fides, ratio i ratio recta*, „Znak" 1999, nr 4 (527), s. 94–99.

[14] Por. S. Dąbrowski, *Z encykliką «Fides et ratio» spór o rozumność rozumu*, „Ruch Filozoficzny" 56 (1999), nr 2, s. 149–165.

[15] J. Woleński, *Fides, ratio i ratio recta*, art. cyt., s. 99.

[16] Por S. Dąbrowski, *Z encykliką «Fides et ratio» spór…*, art. cyt., s. 157.

giczność niektórych wywodów Papieża i sposobów jego argumentowania, pytając ironicznie: „czyżby?" albo wprost stwierdzając „nieprawda, że"[17]. Kończąc swoje wywody, autor stwierdza, że encyklika Jana Pawła II nie przełamuje obcości między naukami kościelnymi i świeckimi. „Przesądzają o tym: jej doktrynalna kategoryczność, talmudyczność (styl i ton pouczający), oraz misjonarsko-prozelityczny ofensywizm"[18].

Przytoczone tu dwa głosy krytyczne, zwłaszcza zastrzeżenia Stanisława Dąbrowskiego, są głosami skrajnymi i w kontekście licznych wypowiedzi pozytywnych stanowią pewne *curiosum* w polskim świecie nauki.

Zakończenie

Podsumowując powyższe refleksje, można w konkluzji stwierdzić, że encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* znalazła w polskim świecie nauki przyjęcie pozytywne. Została przyjęta jako bardzo potrzebne przesłanie dla ludzi, którzy dziś pełnią „posługę myślenia", którzy dzisiaj poświęcają się badaniom naukowym, pracy naukowo-dydaktycznej i promowaniu wartości. Klimat intelektualny współczesnego świata potrzebował takiego głosu czołowego świadka prawdy w naszych czasach. Papież zdemaskował błędy wynikające z przesadnego kultu rozumu, ale też ukazał fatalne następstwa lansowania tezy o jego niezdolności do poznania prawdy. Niepowątpiewalną zasługą Papieża jest to, iż dowartościował klasyczną metafizykę i filozofię o orientacji mądrościowej. Pokazał też, na czym polega właściwa wielkość św. Tomasza z Akwinu. Udzielił sporo sugestii dotyczących łączenia starej i nowej filozofii. Ukazał nowy paradygmat racjonalności i nakreślił dalszą perspektywę dialogu między nauką (kulturą) i wiarą.

[17] Por. tamże, s. 159–160.

[18] Tamże, s. 165.

PODMIOTOWY I PRZEDMIOTOWY WYMIAR KULTURY W UJĘCIU JANA PAWŁA II*

Wstęp

Rozpocznijmy naszą refleksję od przytoczenia podstawowego tekstu Jana Pawła II o kulturze, jaki wygłosił w słynnym przemówieniu w siedzibie UNESCO – Międzynarodowej Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wychowania Nauki i Kultury w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980 roku. Przemawiając do przedstawicieli narodów całego świata, Jan Paweł II swoje rozumienie kultury złączył z następującymi słowami św. Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Komentując te słowa, Papież powiedział: „Znaczenie istotne kultury polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka, jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą, również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: Człowiek nie może obejść się bez kultury. […] Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy «być», a «posiadać». […] Człowiek i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”[1].

Niniejszy tekst stanowi kwintesencję papieskiej nauki o kulturze. Takie rozumienie kultury bazuje na całościowym widzeniu człowieka jako jedności ciała i duszy, osoby i wspólnoty, istoty rozumnej i wolnej. Jest w nim powiedziane, że człowiek jest podmiotem, przedmiotem i celem kultury. Spróbujmy rozwinąć i objaśnić to stwierdzenie.

1. Człowiek podmiotem kultury

Tylko człowiek jest podmiotem kultury. To znaczy, że tylko on jest zdolny do jej tworzenia, gdyż tylko on jest istotą rozumną i wolną, zdolną do manifestowania

---

* *Kultura fundamentem tożsamości człowieka*, red. ks. T. Chlipała, J. Michalewski, Świdnica 2009, s. 87–92.

[1] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO – Paryż, 2 czerwca 1980, nr 6, 7 [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 54, 55.

swojego ducha. Kultury nie tworzą ani rośliny, ani zwierzęta, mimo że niektóre z tych ostatnich żyją i zachowują się celowościowo, chociaż tej celowości i swej aktywności życiowej sobie nie uświadamiają. Człowiek, jako istota obdarzona przez Stwórcę rozumnością i wolnością, czyli duchem, jest jedynym twórcą kultury, czyli jest jej podmiotem[2].

Ową działalność kulturową realizuje człowiek w trzech podstawowych dziedzinach, które wymienił już Arystoteles: w dziedzinie poznania teoretycznego, przyporządkowanego prawdzie, w dziedzinie poznania praktycznego, wyrażającego się w postępowaniu i przyporządkowanego dobru, oraz w dziedzinie działalności twórczej, przyporządkowanej pięknu[3].

Zdolność do poznania teoretycznego otworzyła drogę dla filozofii, teologii i nauki. W naszej kulturze europejskiej i atlantyckiej działalność ta przybrała wielkie rozmiary. Stróże i prorocy ludzkości ciągle jednak przestrzegają, aby w tej dziedzinie ludzkiej kultury, jaką jest nauka, rzeczywiście zabiegano o odkrywanie prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku, o świecie i o Bogu. Dzieje nauki europejskiej, zwłaszcza historia nauki ostatnich trzech wieków, dostarczają dowodów na to, iż nauka w wielu przypadkach sprzeniewierzyła się owej, w naturze ludzkiej złożonej, dyrektywie: odkrywania i kontemplacji prawdy, szczególnie prawdy o człowieku. Okazało się, że ludzie nauki, pochylając się nad światem, skierowali jej owoce, jej osiągnięcia przeciwko samemu człowiekowi. Był to znak, że w nauce i całej kulturze została zatracona prawda o człowieku, o jego godności i wartości. Zapomniano, że nauka winna służyć promocji człowieka jako osoby, jako istoty noszącej w sobie obraz i podobieństwo Boże. Nie można się przeto dziwić, że Jan Paweł II tak wiele mówił o wartości prawdy nie tylko w nauce, ale w całym życiu prywatnym i publicznym.

Drugi obszar racjonalnej działalności człowieka, wypływający z pierwszego, to dziedzina poznania praktycznego, konstytuująca porządek moralny. Poznanie praktyczne ma na celu czynienie dobra, które uznajemy w konkretnych przypadkach jako właśnie „moją prawdę", którą należy czynić. Poznanie to jest najbardziej charakterystycznym typem ludzkiego poznania i wiąże się z samym rdzeniem „bycia człowiekiem". Do działania bowiem człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany przez odziedziczoną naturę na wzór zwierząt. Człowiek może działać tak, jak sam chce, jak sam się zdeterminuje. Jednakże w tym determinowaniu się winien kierować się prawdą, prawdą o dobru, które poznał. Ludzka samodeterminacja, czyli wolność osoby, nie może być odrywana od prawdy, od prawdy o przedmiocie wyboru. Podkreślał to także tak często w swoich przemówieniach i pismach Jan Paweł II.

Trzecią dziedziną ludzkiego poznania i działania jest tak zwana twórczość, wytwarzanie. Bazuje ona na poznaniu pojetycznym, zwanym także poznaniem twórczym,

[2] Por. Z.J. Zdybicka, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin 2009, s. 44–48.

[3] Por. M.A. Krapiec, *Dzieła IX. Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 222–243.

wytwórczym lub przetwórczym. Aktywność twórcza człowieka wyraża się w zdolności powoływania nowych dzieł, zwykle w materiale pozapsychicznym, w oparciu o odpowiednio dobrane kryteria „artystyczne", które mają na względzie wymogi piękna analogicznie pojętego. Dzieła te przyjmują miano dzieł sztuki i obejmują przede wszystkim: dziedzinę architektury, rzeźby, malarstwa, muzyki i literatury. Nietrudno tu wskazać, iż poznanie twórcze stoi u podstaw wszelkiej twórczości kulturowej człowieka. Niektórzy wprost zacieśniają całą działalność kulturalną człowieka do tego typu twórczej działalności. Tego rodzaju działalność twórcza winna się kierować kryterium piękna i dostarczać człowiekowi pozytywnych doznań estetycznych.

Przypomniane wyżej trzy podstawowe, wzajemnie się przenikające i warunkujące obszary racjonalnej działalności człowieka, będące warunkiem i podstawą jego działalności kulturowej, przesądzają o wyższości człowieka w całym świecie przyrody, stanowią o jego transcendencji w przyrodzie i podobieństwie do Boga. Wskazują wyraziście, że tylko człowiek, jako istota rozumna i wolna, jest podmiotem, jest twórcą kultury. Dzięki kulturze człowiek odróżnia się od reszty świata.

2. Człowiek przedmiotem i celem kultury

Człowiek wszelako nie jest jedynie podmiotem, kreatorem kultury, ale jest także jej pierwszym przedmiotem i celem[4]. Znaczy to, że przez działalność kulturową kształtuje nie tylko zewnętrzny świat przyrody, ale także samego siebie. Dzięki działalności w dziedzinie poznania, postępowania i wytwarzania staje się jakiś, kształtuje swoje osobowe oblicze.

Jest prawdą, że działanie ludzkie jest ukierunkowane na jakiś przedmiot zewnętrzny. Często są widoczne zewnętrzne skutki działalności człowieka jako wytwórcy. Owo wytwarzanie dokonuje się zawsze w jakimś tworzywie naturalnym, zazwyczaj materialnym. Stąd też wszelkie działanie ludzkie jako istoty rozumnej i wolnej możemy rozumieć jako przetwarzanie natury. Człowiek poprzez to działanie zostawia w świecie zewnętrznym jakiś swój ślad, zostawia jakiś znak swojej rozumności. Stąd też mówimy, że kultura jest jakąś racjonalizacją, intelektualizacją natury, jest – można by powiedzieć – „uprawą natury", czyli jej doskonaleniem według jego miary i potrzeb[5].

Jednakże to przekształcanie natury, działalność człowieka w środowisku przyrodniczym, „dotyka" samego człowieka, bowiem człowiek przez to działanie w zewnętrznym materiale pozostawia także jakiś „ślad" w samym sobie, po prostu przeobraża także samego siebie. W tym sensie człowiek jest także pierwszym przedmiotem, a także pierwszym celem swojej działalności kulturowej. Przez swoje

[4] Por. I. Dec, *Kultura – doskonalenie uzdolnień ducha i ciała*, „Społeczeństwo" 2008, nr 1, s. 37–46.

[5] Por. M.A. Krąpiec, *Intencjonalny charakter kultury* [w:] *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 204.

działanie tworzy, przetwarza przyrodę jako rzeczywistość zewnętrzną względem siebie, ale także przetwarza samego siebie, staje się bardziej człowiekiem. Człowiek więc w pewnym sensie nie rodzi się gotowy, w pełni ukształtowany, ale przez odpowiednie działanie staje się jakimś człowiekiem, kształtuje swoją osobowość. Owa humanizacja, intelektualizacja natury, o której wyżej wspomnieliśmy, dotyczy więc w pierwszym rzędzie podmiotu twórcy, czyli samego człowieka. Wobec tego, można powiedzieć, iż wszelkie twory natury – tak przyroda w jej najbardziej zróżnicowanych postaciach, jak i sam człowiek, będący także, chociaż nie wyłącznie, tworem przyrody, i wszystkie naturalne czynności człowieka, o ile podlegają ludzkiemu, w najszerszym znaczeniu działaniu – są jakimś przejawem czy elementem kultury. Mają one na celu – w pierwszej kolejności – kształtowanie człowieku, jego uzdolnień poznawczych i wolitywnych, jego przymiotów intelektu i woli. Zatem pierwszorzędnym celem kultury jest doskonalenie człowieka w jego wymiarze moralno-osobowym.

Zakończenie

Celem naszej krótkiej refleksji było ukazanie istoty rozumienia kultury przez Ojca Świętego Jana Pawła II. W oparciu o jego podstawową wypowiedź na temat kultury, wygłoszoną 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO w Paryżu, wskazaliśmy, że rozumienie kultury związał Jan Paweł II z człowiekiem jako osobą. Uznał, że człowiek jest podmiotem, jest twórcą kultury, że w kulturze wyraża się jako człowiek, jako istota rozumna i wolna. Mocno także podkreślił, że człowiek jest również pierwszym przedmiotem i celem kultury, co znaczy, że przez działalność kulturową nie tylko kształtuje zewnętrzny świat, ale także kształtuje siebie samego, staje się pełniejszym człowiekiem, pełniej bytuje. Za najważniejszy cel działalności kulturowej człowieka uznał Jan Paweł II doskonalenie osoby ludzkiej w sferze ludzkiego ducha.

JAN PAWEŁ II SŁUGA PRAWDY*

Wprowadzenie

W ostatnią niedzielę, 1 maja br., w Niedzielę Bożego Miłosierdzia, przeżyliśmy bardzo oczekiwany dzień beatyfikacji Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół katolicki dopisał do grona świętych i błogosławionych naszego wielkiego Rodaka, pasterza Kościoła powszechnego. Nowym Błogosławionym rozpisała się prasa katolicka. Wierni z całego świata składają świadectwa o jego świętości. Z okazji beatyfikacji tak wielu zobowiązało się do zgłębiania nauczania Jana Pawła II. Opatrzność Boża dała nam takiego Papieża na przełomie XX i XXI wieku, na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Proponuję, abyśmy obecną konferencję poświęcili sylwetce nowego Błogosławionego. Chciałbym wspólnie z wami spojrzeć na Jana Pawła II na tle kultury intelektualnej i społeczno-politycznej naszego czasu, czasu, w którym z woli Bożej wypadło naszemu Papieżowi służyć Kościołowi i ludzkości. Proponuję, abyśmy naszą refleksję skoncentrowali wokół trzech pytań: w jakim świecie wchodził ks. Karol Wojtyła w kapłańskie posługiwanie; jakie środowiska i trendy myślowe wpłynęły na ukształtowanie się jego sylwetki intelektualnej i duchowej; przed czym Jan Paweł II chciał nas obronić i ku czemu nakłonić?

1. Świat, w którym formował się młody Karol Wojtyła

Ks. Karol Wojtyła wchodził w świat posługi kapłańskiej po II wojnie w połowie XX wieku. Był to czas, kiedy ujawnił się z wielką mocą w świecie, a w szczególności w Europie, dramat prawdy i siły – dwu wartości danych człowiekowi po to, by łącząc obie w swym działaniu, realizował wraz z innymi swoje człowieczeństwo, by budował świat na miarę swej osobowej godności. W filozofiach i ideologiach, które ukształtowały oblicze XX wieku, pogardzono rozumem kierowanym prawym sumieniem. W systemach totalitarnych pogwałcono prymat prawdy na rzecz siły. Odwrócono się od słów zdobiących od wieków epitafium *Alma Mater Jagellonica*: *plus ratio quam vis* – „bardziej rozum niż siła". Zideologizowane, zachodnie państwa narodowe dokonały rozdziału porządku siły od porządku prawdy, pochodzącej z prawego rozumu, ze zdrowego rozsądku. Zasadą zarówno państwotwórczą, jak i prawotwórczą stawała się siła: moc militarna, ekonomiczna: *plus vis quam ratio*, a nie *plus ratio quam vis*. Przejawem takiego poglądu na świat

* „Biuletyn katechetyczny diecezji świdnickiej 2011/12" Świdnica 2011, s. 34–41.

i człowieka była straszna wojna światowa, obozy śmierci zgotowane przez hitleryzm i bolszewizm. Za siłą stał zawsze jakiś fałsz. Okazało się, że fałsz do obrony potrzebuje zawsze siły i przemocy. Konsekwencją pozbawienia ludzi prawdy było pozbawienie ich wolności, gdyż prawda jest zawsze podstawą wolności, tak jak jest i podstawą miłości, sprawiedliwości i pokoju. Ostatnio przypomniał to Ojciec Święty Benedykt XVI w homilii beatyfikacyjnej, przypominając, że Jan Paweł II nawoływał, żeby nie lękać się prawdy, gdyż jest ona fundamentem wolności.

Dramat siły i prawdy rozgrywał się na oczach młodego Karola Wojtyły. To jemu dane było w czasie okupacji doświadczyć gorzkich owoców prymatu siły nad prawdą, przemocy nad prawym rozumem. To on stawał przez wiele lat z prawdą Ewangelii przed tymi, którzy zniewalali naród fałszywą ideologią marksistowską. To on tak bardzo bolał nad tym, że także nauka znajdowała się wtedy w okowach ateistycznej propagandy i że środkami administracyjnymi zmuszano ją, by nie służyła prawdzie, ale utopijnej ideologii.

Przejdźmy do pytania drugiego: jakie środowiska i jacy mistrzowie prowadzili młodego Karola Wojtyłę na drogi spotkania z prawdą?

2. Środowiska i mistrzowie kształtowania się sylwetki intelektualnej ks. Karola Wojtyły

Znany jest wpływ środowiska rodzinnego, zwłaszcza ojca po wczesnej stracie matki, a także pierwszych nauczycieli i przyjaciół na młodego Karola Wojtyłę. Tak często wspominał to Jan Paweł II. Kto jednak wycisnął piętno na jego sylwetce intelektualnej i duchowej?

W biografii naukowej ks. Karola Wojtyły są do zauważenia trzy źródła, które wpłynęły na kształtowanie się jego poglądów i przekonań filozoficzno-teologicznych. Kierunkom inspirującym patronują trzej myśliciele: św. Jan od Krzyża (XVII wiek), św. Tomasz z Akwinu (XIII wiek) i Max Scheler (początek XX stulecia). Najwcześniej natrafił młody Karola Wojtyła na mistykę św. Jana od Krzyża. Swoje spotkanie z tym hiszpańskim mistykiem zawdzięczał obecny Błogosławiony Janowi Tyranowskiemu. „To od niego – wspominał Jan Paweł II w rozmowie z Andrzejem Frossardem – po raz pierwszy usłyszałem o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły”[1]. Owocem refleksji nad mistyką św. Jana od Krzyża była praca magisterska, napisana w latach okupacji w Krakowie, a potem rozprawa doktorska, przygotowana w pierwszych latach powojennych na „Angelicum” w Rzymie. „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana – wspominał Jan Paweł – zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem”[2]. Co to był za świat? Był to świat życia wewnętrznego. Spojrzenie w ludzkie wnętrze informowało młodego Wojtyłę, że człowiek jest bytem o strukturze

[1] A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 18.

[2] Tamże s. 21.

dwuwarstwowej. Jedną warstwę tworzy przyrodniczy, biologiczny, cielesny, somatyczny wymiar ludzkiego istnienia. Osnową bytu ludzkiego jest jednak ludzkie wnętrze. Dotrzeć do prawdy o człowieku, poznać jego imię własne, to przede wszystkim zrozumieć to wnętrze. Nie jest ono cząstką przyrody, lecz niepowtarzalną osobową rzeczywistością, moim indywidualnym najgłębszym „ja", w którym wielu odnajduje i doświadcza Boga. Dopiero integralne doświadczenie: nie tylko zewnętrzne, stosowane w antropologii przyrodniczej, ale przede wszystkim wewnętrzne, pozwala dowiedzieć się, kim jest naprawdę człowiek, kim może i powinien się stawać. Rys ten przejawiał się u Papieża w jego modlitwie, kontemplacji, zadumie nad Bogiem, człowiekiem i światem. Niemal wszyscy ten rys u Papieża zauważyli. W swoich świadectwach dziś składanych o Janie Pawle II, ten rys uduchowienia i rozmodlenia wysuwa się na pierwsze miejsce.

Drugim kierunkiem, którym niemal równolegle do wspomnianego, zafascynował się młody Karol Wojtyła, był tomizm. Spotkał się z nim już w czasie studiów seminaryjnych w Krakowie, a potem w Rzymie, głównie za sprawą znanego dominikanina, tomisty o. Reginalda Garrigou-Lagrange'a, zresztą także dobrego znawcy mistyki św. Jana od Krzyża. Dzięki spotkaniu z tomizmem Karol Wojtyła wszedł w krąg myślicieli, dziś coraz mniej licznych, dla których cudem cudów jest istnienie rzeczywistości, a filozofią pierwszą – metafizyka, jako filozofia istnienia kontemplująca to istnienie. Na gruncie tej filozofii zrodziły się radosne wyznania wobec Boga i człowieka; „Jak to dobrze, że jesteś!" – jest to pierwszy zew prawdziwej miłości: „Panie, Boże, jak to dobrze, że jesteś"; „Mamo, jak to dobrze, że jesteś"; „Żono, mężu, jak to dobrze, że jesteś". Radość z istnienia to wielka sprawa naszego życia.

Młody Wojtyła przejął od Tomasza realizm, liczenie się rzeczywistością, filozofię bytu realnego, a nie filozofię idei, pojęć obecnych w ludzkiej świadomości, jaką uprawiało wielu nowożytnych i współczesnych filozofów. Karol Wojtyła zafascynował się także Tomaszowym spojrzeniem na człowieka jako na byt osobowy, który może w sposób wolny poznawać i kochać, który spełnia się przez poznanie prawdy i czynienie jej w miłości. Tomizm wywarł także wpływ na podejście Karola Wojtyły do problemu relacji międzyosobowych. Podczas gdy tak zwana filozofia spotkania (chociażby filozofia dialogu w wydaniu ks. Józefa Tischnera) uważała, że człowieka można jedynie zrozumieć w świetle relacji „ja" – „ty", ks. prof. Karol Wojtyła twierdził, iż kluczem do rozumienia tej relacji i wspólnoty jest zrozumienie osoby ludzkiej. Dlaczego? Osoba ludzka jest bowiem – jego zdaniem – rzeczywistością pierwotniejszą, bardziej fundamentalną i mocniejszą bytowo od relacji międzyosobowych i społeczeństwa. Przyszły Papież nauczył się także od św. Tomasza cenić tradycję, ale też być otwartym na współczesność.

Wreszcie trzecim inspirującym źródłem formacji intelektualnej obecnego Papieża była fenomenologia Maxa Schelera. Z lektury tej filozofii zrodziła się

rozprawa habilitacyjna, której temat brzmiał: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera*. Dialog Wojtyły z Schelerem miał nieco inny charakter, niż kontakt z wyżej wskazanymi myślicielami. O ile bowiem z postawą św. Jana od Krzyża zasadniczo się solidaryzował, tomizm afirmował, to z Schelerem przede wszystkim polemizował. Akceptował jego metodę badania fenomenu osoby ludzkiej. Zarzucał niemieckiemu fenomenologowi brak powiązania osoby z wartościami i zlekceważenie faktu ludzkiej powinności, bez której nie można zbudować obiektywnej etyki. Swoje przemyślenia w tej dziedzinie formułował w przyjacielskich dysputach z Romanem Ingardenem, jednym z najwybitniejszych uczniów Husserla i największym polskim fenomenologiem.

Przechodzimy do trzeciego, ostatniego pytania: przed czym nasz wielki papież Jan Paweł II chciał nas obronić i ku czemu nakłonić?

3. Obrona przed terroryzmem relatywizmu i wezwanie do wierności prawdzie Ewangelii

Trzeci etap naszej refleksji to przesłanie Papieża do nas. Papież chciał nas ciągle bronić przed relatywizmem moralnym, którego dzisiaj tak wiele jest w mediach. Wzywał nas do wierności prawdzie Ewangelii. Wierność prawdzie – to podstawowa zasada, bo jako katecheci nie głosimy przecież swojej prawdy. Nie mówimy podczas katechezy: „Tak mi się wydaje", ale głosimy tę prawdę, której naucza Kościół. Ta prawda niekiedy nie podoba się ludziom, bo jest wymagająca, bo wzywa do nawrócenia i do zmiany sposobu życia. Jednak właśnie ta prawda jest najwyższą wartością, której powinniśmy służyć jako katecheci. Jan Paweł II powiedział, że jesteśmy na służbie prawdy, która – powtórzmy – nie zawsze jest lubiana, której się lękają. Dlatego Benedykt XVI przypomniał, że Papież wołał: „Nie bójcie się prawdy", co znaczy: nie bójcie się Chrystusa, otwórzcie Mu drzwi wszystkich systemów społecznych, granice państw i narodów.

Za ks. abp. Stanisławem Wielgusem stwierdźmy, że „Ojciec Święty Jan Paweł II przez całe swoje życie, a w sposób szczególny przez wszystkie lata swojego papieskiego posługiwania, uświadamiał ludzkości, że Ewangelia jest od dwóch tysięcy lat ciągle tak samo ważnym, tak samo nie dającym się niczym zastąpić źródłem, proklamacją i strażnicą tych wartości, które są najważniejsze dla każdego człowieka, bez względu na jego rasę, kulturę, wyznawaną religię i epokę, w której mu przyszło żyć. Ewangelia broni bowiem tego, co jest dla niego najważniejsze. Broni bezkompromisowo ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Broni rodziny i małżeństwa rozumianego jako związek mężczyzny i kobiety. Domaga się chleba dla głodnych. Zabiega o pokój i sprawiedliwość. Występuje w obronie wolności i poszanowania godności ludzkiej osoby. Te fundamentalne dla całego świata wartości, a jednocześnie wyzwania stojące przed ludzkością, to znaczy: troska o życie,

chleb, pokój, sprawiedliwość i wolność – były punktem centralnym w społecznym, a także religijnym nauczaniu Jana Pawła II"[3].

Aby uświadomić sobie prawdziwość tych słów, raz jeszcze, Drodzy Słuchacze, przypomnijmy, w jakiej sytuacji intelektualnej i społeczno-politycznej wchodził w kapłańskie posługiwanie nasz wielki, dziś błogosławiony papież Jan Paweł II.

Gdy Jan Paweł II wchodził w dorosłe życie, rozpętała się II wojna światowa. Nastąpił czwarty rozbiór Polski, którego dokonali przedstawiciele hitleryzmu i bolszewizmu. Młody Karol patrzył na szatańskie ideologie, które odrzuciły Boga i Jego przykazania. Wiedział, ze zrodziły się one w umysłach bezbożnych filozofów i zostały przyjęte przez bezwzględnych polityków i przywódców ateistycznych partii. Młody student podziemnej, okupacyjnej teologii uświadomił sobie, jak ważna jest prawda nie tylko w życiu osobistym, ale i społeczno-politycznym. Wiedział, że wszelkie działanie ma swoje źródło w ludzkim umyśle. Z pewnością rzucił mu się w oczy napis znajdujący się w Krakowie na Domu Długosza, przy ul. Kanoniczej 25: *Nil est in homine bona mente melius* – „Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl". Dobra myśl – to z pewnością swoista synteza: prawdy i dobra, prawdy, która w czynieniu przybiera kształt miłości. *Nil est in homine bona mente melius*. Najpierw jest myśl: prawdziwa lub fałszywa, dobra lub zła. Potem przychodzą słowa: prawdziwe, dobre albo fałszywe, pobudzające do zła, do prześladowań, wzywające do niszczenia drugich: słabszych, biedniejszych.

Potem już przychodzą czyny: następuje działanie, albo dobre, albo złe. Nie dziwimy się przeto, że Jan Paweł II uczył nas dobrego myślenia, myślenia w prawdzie, myślenia, z którego rodzą się dobre słowa i dobre czyny.

Jest wielka potrzeba, byśmy dzisiaj stali na straży tej wizji człowieka, społeczeństwa rodziny i narodu, w której jest miejsce dla Pana Boga i Jego prawdy, w której jest miejsce na zbawczy krzyż Chrystusa. Tę wizję pięknie wykreował przed dzisiejszym Kościołem i światem Jan Paweł II pod wpływem Ducha Świętego, na którego był otwarty. Jest to wielkie dziedzictwo, które nam zostawił do zgłębiania.

Drodzy Katecheci, chmury kłamstwa, pogardy – nie tylko dla Pana Boga, ale także dla ludzkiego rozumu – nie znikają z horyzontu współczesności. Jest wielki napór ze strony relatywizmu, o czym już wspomniałem. Papież Benedykt XVI raz po raz mówi o dyktaturze relatywizmu. Wiemy, co on oznacza: nie ma obiektywnej prawdy, nie ma prawdy dla wszystkich, nie ma dobra dla wszystkich, nie ma obiektywnego dobra, nie ma prawdziwej religii. Pytać o prawdziwą religię jest czymś niestosownym. Tak oto mawiają relatywiści: wszystko jest względne, okazyjne, nie ma czegoś stabilnego, czego można by się trzymać ciągle, co by nas obowiązywało zawsze. Jest to podważenie Ewangelii, Bożego prawa, które dla nas jest zawsze ważne i zawsze obowiązujące.

[3] S. Wielgus, *Pokonać współczesny terroryzm relatywizmu*, „Nasz Dziennik" 2011, nr 103, s. 11.

Jesteśmy świadkami, jak mówią niektórzy, dyktatury, a nawet terroryzmu relatywizmu. Jesteśmy świadkami obalania wartości, na jakich dwadzieścia pięć wieków temu została zbudowana cywilizacja euroatlantycka. My musimy tego bronić: bronić naszej tożsamości, bronić człowieka przed nieszczęściem. Kto bowiem broni człowieka przed fałszem, przed złem – broni go przed nieszczęściem.

Zakończenie

Drodzy Katecheci, myślę, że to, co powiedziałem – szczególnie w ostatniej części – jest przesłaniem skierowanym, szczególnie do Was, którzy uczestniczycie w proroczej, nauczycielskiej misji Chrystusa. Trzeba ochraniać młode pokolenie przed tą trucizną, jaka płynie dzisiaj od ludzi złych, bezbożnych. Dla nas najlepszym lekarstwem na uzdrowienie świata, najlepszą witaminą dla ludzi jutra jest Ewangelia Chrystusowa, która wielu się nie podoba, jest zwalczana. Wiemy, jaka jest antypatia w mediach dla Kościoła, dla osób duchownych. Często jest to manipulacja, żeby niektórych zdobyć, ale główna tendencja jest negatywna. Powiedziano mi kiedyś, że w mediach jest cicha zmowa, by nic dobrego nie mówić o księżach, Kościele. Wolno tylko przekazywać złe informacje – dla takich jest miejsce. Taki jest świat, w którym żyjemy.

W dzisiejszej Ewangelii usłyszeliśmy słowa Pana Jezusa: „Nie bójcie się, to ja jestem" (J 6,20). Nie możemy tracić nadziei. Jest z nami Ten, który powiedział: „Ufajcie, jam zwyciężył świat" (J 16,33). Czas zmartwychwstania przypomina nam, że prawdy, dobra, miłości sprawiedliwości nie da się ukrzyżować, nie da się uśmiercić. Prawda i miłość zmartwychwstaje. Do prawdy i miłości będzie należeć ostatnie słowo.

Beatyfikacja Jana Pawła II, którą przeżyliśmy, niech się stanie dla nas nowym bodźcem do zgłębiania nauczania tego wielkiego Pasterza, Proroka naszych czasów. Niech także będzie dla nas bodźcem do naśladowania jego stylu życia, w którym było tak wiele modlitwy, rzetelnej pracy i szacunku do człowieka.

JAN PAWEŁ II WOBEC NAUKI I ŚWIATA AKADEMICKIEGO*

Wstęp

Jan Paweł II był papieżem uniwersalnym, otwartym na cały świat, zarówno osób, jak i na świat przyrody. I człowiek, i przyroda były dla niego ikoną Boga. Czuł się pasterzem całego świata, sługą każdego człowieka. Jako namiestnik Chrystusa połączył charyzmat apostołów, których imiona nosił: Jana i Pawła, oraz apostoła, którego był następcą – Szymona Piotra. Odwiedził wszystkie kontynenty. Był papieżem otwartym na wszystkie narody, religie, kultury; na różne zawody i stany społeczne. Niemal wszyscy uważali go za swego ojca: dzieci, młodzież, rodziny, chorzy, ludzie w podeszłym wieku, ludzie nauki, kultury, artyści, dyplomaci, politycy, przemysłowcy, robotnicy, rolnicy, związkowcy, żołnierze, po postu – wszyscy. Dla wielu grup społecznych i zawodowych zostawił jakieś przesłanie, w formie encyklik, adhortacji, listów, okolicznościowych tekstów i przemówień.

W gronie odbiorców myśli papieża na ważnym miejscu znajdowali się ludzie nauki i kultury: pracownicy naukowo-dydaktyczni wyższych uczelni i młodzież studiująca. Nie mogło być inaczej, gdyż Jan Paweł II wstąpił na stolicę św. Piotra w Rzymie jako pracownik nauki, twórczy myśliciel, filozof, teolog, poeta, wspaniały wykładowca, duszpasterz, przyjaciel i ulubieniec młodzieży akademickiej.

Podjęta poniżej próba zarysowania przesłania Jana Pawła II do ludzi nauki, głównie na przykładzie papieskich przemówień do polskiej elity ludzi nauki i kultury oraz do naszych rodzimych środowisk akademickich, została podzielona na cztery krótkie części. W pierwszej, wstępnej, będzie zarysowana droga młodego Karola Wojtyły do katedry profesorskiej. W drugiej części zostaną przypomniane miejsca i czas spotkań Papieża z ludźmi nauki i kultury w Polsce. W trzeciej – wyszczególnimy główne wątki podejmowane przez Jana Pawła II w przemówieniach do świata akademickiego. W końcowej części czwartej pragniemy zwrócić uwagę na kontakty Papieża z wrocławskim środowiskiem akademickim.

W ramach uwag wstępnych trzeba też zaznaczyć, że nie będzie do wyczerpująca prezentacja związku Jana Pawła II z nauką i światem akademickim, ale jedynie zarys podjętego problemu.

---

* Seria: „Wykłady", nr 8, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2012, ss. 24.

1. Droga Jana Pawła II do katedry profesorskiej – świat, w którym formował się Karol Wojtyła

Ksiądz Karol Wojtyła wchodził w świat nauki w połowie XX wieku. Był to czas, kiedy ujawnił się z wielką mocą w świecie, a w szczególności w Europie, dramat prawdy i siły – dwu wartości danych człowiekowi po to, by łącząc obie w swym działaniu, realizował wraz z innymi swoje człowieczeństwo, by budował świat na miarę swej osobowej godności. W filozofiach i ideologiach, które ukształtowały oblicze XX wieku, pogardzono rozumem kierowanym prawym sumieniem. W systemach totalitarnych pogwałcono prymat prawdy na rzecz siły. Odwrócono się od słów zdobiących od lat 60. XX wieku jeden z portali *Alma Mater Jagiellonica*: *Plus ratio quam vis* – „bardziej rozum niż siła", które stały się dewizą uczelni. Zideologizowane zachodnie państwa narodowe dokonały rozdziału porządku siły od porządku prawdy, pochodzącej z prawego rozumu. Zasadą zarówno państwotwórczą, jak i prawotwórczą stawała się siła – moc militarna, ekonomiczna: *Plus vis quam ratio*, a nie *plus ratio quam vis*. Przejawem takiego poglądu na świat i człowieka była okrutna wojna, obozy śmierci i zniewolenie całych narodów. Za siłą stał zawsze jakiś fałsz Okazało się, że fałsz do obrony potrzebuje zawsze siły i przemocy.

Trzeba przypomnieć, że Polska odżyła w 1918 roku – jako społeczeństwo i jako państwo – dzięki prawdzie narodu, kryjącej się w sercach Polaków, zachowywanej w czasie niewoli narodowej w rodzinie polskiej. Wolność przyszła nie tyle wskutek nagromadzonych potencjałów zbrojnych, bogactwa ekonomicznego czy wykrwawienia się zaborców, lecz przede wszystkim dzięki zachowaniu ducha kultury narodowej – wiernej Bogu, wartościom transcendentnym i pamięci ojców. Odrodzona Polska zaświadcza samym swym istnieniem o błędzie tej europejskiej formacji kulturowej, w której od początku oddzielono sferę polityki od moralności. Polska pokonywana siłą, czy to pod koniec XVIII wieku, czy w 1939 roku, czy w jakimś sensie i w 1981 roku, za każdym razem ocalała swoją godność dzięki nieugiętemu oporowi prawdy wobec przerażających sił zła. Symbolicznym wyrazem tej postawy była dobrowolna śmierć o Maksymiliana Kolbego za wolność i życie skazanego na śmierć ojca rodziny czy śmierć za prawdę ks. Jerzego Popiełuszki.

Ów dramat siły i prawdy rozgrywał się na oczach młodego Karola Wojtyły. To jemu dane było w czasie okupacji doświadczyć gorzkich owoców prymatu siły nad prawdą, przemocy nad prawym rozumem. To on stawał przez wiele lat z prawdą Ewangelii przed tymi, którzy zniewalali naród fałszywą ideologią marksistowską. To on tak bardzo bolał nad tym, że także nauka znajdowała się wtedy w okowach ateistycznej propagandy i środkami administracyjnymi zmuszano ją, by nie służyła prawdzie, ale utopijnej ideologii.

Wiele wartości intelektualnych i moralnych wyniósł młody Karol Wojtyła z domu rodzinnego. Znany jest wpływ na młodego Karola środowiska rodzinnego, zwłaszcza ojca po wczesnej stracie matki, a także pierwszych nauczycieli i przyjaciół. Często o tym wspominał sam, już jako papież. Kto jednak wycisnął piętno na

jego sylwetce intelektualnej? W biografii naukowej ks. Karola Wojtyły są do zauważenia trzy źródła, które wpłynęły na kształtowanie się jego poglądów i przekonań. Kierunkom inspirującym patronują trzej myśliciele: św. Jan od Krzyża (XVII wiek), św. Tomasz z Akwinu (XIII wiek) i Max Scheler (początek XX stulecia). Najwcześniej młody Wojtyła natrafił na mistykę św. Jana od Krzyża. Swoje spotkanie z tym hiszpańskim mistykiem zawdzięcza Janowi Tyranowskiemu. „To od niego – wspominał Jan Paweł II w rozmowie z Andre Frossardem – po raz pierwszy usłyszałem o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły"[1]. Owocem refleksji nad Janową mistyką była praca magisterska, napisana w latach okupacji w Krakowie, a potem rozprawa doktorska, przygotowana w pierwszych latach powojennych na „Angelicum" w Rzymie. „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana – Papież mówił dalej – zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem"[2]. Co to był za świat? Był to świat życia wewnętrznego. Spojrzenie w ludzkie wnętrze informowało młodego Wojtyłę, że człowiek jest bytem o strukturze dwuwarstwowej. Jedną warstwę tworzy przyrodniczy, biologiczny, cielesny wymiar ludzkiego istnienia. Osnową bytu ludzkiego jest jednak ludzkie wnętrze. Dotrzeć do prawdy o człowieku, poznać jego imię własne, to przede wszystkim zrozumieć to wnętrze. Nie jest ono cząstką przyrody, lecz niepowtarzalną osobową rzeczywistością, własnym indywidualnym najgłębszym „ja", w którym wielu odnajduje i doświadcza Boga. Dopiero integralne doświadczenie, nie tylko zewnętrzne, stosowane w antropologii przyrodniczej, ale przede wszystkim wewnętrzne, pozwala dowiedzieć się, kim naprawdę jest człowiek, kim może i powinien się stawać. Ten właśnie rys tak klarownie przejawiał się u Papieża w jego modlitwie, kontemplacji, zadumie nad Bogiem, człowiekiem i światem.

Drugim kierunkiem, którym niemal równolegle do wspomnianego zafascynował się młody Karol Wojtyła, był tomizm. Spotkał się z nim w czasie studiów seminaryjnych w Krakowie, a potem w Rzymie, głównie za sprawą znanego dominikanina, tomisty o. Reginalda Garrigou-Lagrange'a, zresztą również dobrego znawcy mistyki św. Jana od Krzyża. Dzięki spotkaniu z tomizmem Karol Wojtyła wszedł w krąg myślicieli, dziś coraz mniej licznych, dla których cudem cudów jest istnienie rzeczywistości, a filozofią pierwszą – metafizyka, jako filozofia istnienia, kontemplująca to istnienie. Na gruncie tej filozofii zrodziły się radosne wyznania wobec Boga i człowieka; „Jak to dobrze, że jesteś! – to pierwszy zew prawdziwej miłości: „Panie, Boże, jak to dobrze, że jesteś!" – to pierwszy zew miłości człowieka wobec Stwórcy. Młody Wojtyła nabrał przekonania, że radość z istnienia to wielka sprawa ludzkiego życia.

Ksiądz student Wojtyła przejął od Tomasza realizm, liczenie się rzeczywistością, filozofię bytu realnego, a nie filozofię idei, pojęć, obecnych w ludzkiej świado-

[1] A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 18.

[2] Tamże s. 21.

mości, jaką uprawiało wielu nowożytnych i współczesnych filozofów. Zafascynował się także Tomaszowym spojrzeniem na człowieka jako na byt osobowy, który może w sposób wolny poznawać i kochać, który spełnia się przez poznanie prawdy i czynienie jej w miłości.

Tomizm wywarł także wpływ na podejście Wojtyły do problemu relacji międzyosobowych. Podczas gdy tak zwana filozofia spotkania (chociażby filozofia dialogu w wydaniu ks. J. Tischnera) uważa, że człowieka można jedynie zrozumieć w świetle relacji „ja" – „ty", Karol Wojtyła twierdzi, że kluczem do rozumienia tej relacji i wspólnoty jest zrozumienie osoby ludzkiej. Dlaczego? Osoba ludzka jest bowiem – jego zdaniem – rzeczywistością pierwotniejszą, bardziej fundamentalną i mocniejszą bytowo od relacji międzyosobowych i społeczeństwa. Wojtyła nauczył się od św. Tomasza cenić tradycję, ale też być otwartym na współczesność.

Wreszcie trzecim inspirującym źródłem formacji intelektualnej Jana Pawła II była fenomenologia Maxa Schelera. Z lektury tej filozofii zrodziła się rozprawa habilitacyjna, której temat brzmiał: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera*. Dialog Wojtyły z Schelerem miał nieco inny charakter, niż kontakt z wyżej wskazanymi myślicielami. O ile bowiem z postawą św. Jana od Krzyża zasadniczo się solidaryzował, tomizm afirmował, to z Schelerem przede wszystkim polemizował. Akceptował jego metodę badania fenomenu osoby ludzkiej. Zarzucał niemieckiemu fenomenologowi brak powiązania osoby z wartościami i zlekceważenie faktu ludzkiej powinności, bez której nie można zbudować obiektywnej etyki. Swoje przemyślenia w tej dziedzinie formułował w przyjacielskich dysputach z Romanem Ingardenem, jednym z najwybitniejszych uczniów Husserla i największym polskim fenomenologiem.

Po tym krótkim spojrzeniu na drogę ukształtowania się poglądów intelektualnych i postawy życiowej Karola Wojtyły, przejdźmy do wskazania czasu i miejsc spotkań Jana Pawła II z polskim światem nauki i kultury .

2. Czas i miejsca spotkań Jana Pawła II z polskim światem akademickim

Jan Paweł II spotykał się z ludźmi nauki i kultury podczas prawie wszystkich pielgrzymek do Ojczyzny. W czasie pierwszej pielgrzymki, w roku 1979, dwukrotnie widział się i rozmawiał ze środowiskiem akademickim: 6 czerwca z profesorami i studentami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na Jasnej Górze oraz 8 czerwca z przedstawicielami nauki i kultury w kościele Paulinów w Krakowie na Skałce.

Podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny, w czerwcu 1983 roku, także dwukrotnie rozmawiał z ludźmi nauki. Okazją były uroczystości nadania mu doktoratów *honoris causa*, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – 17 czerwca w Warszawie, oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego – 22 czerwca w Krakowie.

Trzecia pielgrzymka do Polski, w czerwcu 1987 roku, stworzyła Papieżowi sposobność trzykrotnego spotkania się ze środowiskiem akademickim. Dwa spotkania miały miejsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 9 czerwca. Najpierw

widział się z przedstawicielami świata nauki w Auli im. kard. Stefana Wyszyńskiego, następnie w czasie liturgii słowa z całym środowiskiem KUL. Ponadto 13 czerwca Jan Paweł II rozmawiał krótko z przedstawicielami świata nauki i kultury zgromadzonymi w katedrze w Łodzi.

W programie kolejnych pielgrzymek do Ojczyny znalazło się jeszcze kilka spotkań z ludźmi nauki: 15 sierpnia 1991 roku na Jasnej Górze z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej; 8 czerwca 1997 roku ze światem nauki i kultury w Krakowie, w kolegiacie św. Anny, z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego; 7 czerwca 1999 roku z rektorami wyższych polskich uczelni na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, a 11 czerwca tegoż roku przemawiał do społeczności akademickiej w czasie poświęcenia Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

Podczas pielgrzymek do Polski Ojciec Święty chętnie widywał się i rozmawiał z młodzieżą pochodzącą z różnych środowisk: szkół średnich, akademickich i młodzieżą pracującą. Do takich spotkań, przebiegających w ciepłej atmosferze, doszło w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski: 3 czerwca 1979 roku na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie oraz 8 czerwca tegoż roku przed kościołem Paulinów w Krakowie na Skałce. Pamiętne są piękne spotkania z młodzieżą w czasie wszystkich pielgrzymek w Krakowie, pod oknem rezydencji arcybiskupów krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3, czy z samą młodzieżą akademicką przed kościołem św. Anny w Warszawie 3 czerwca 1979 roku, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego.

Na szczególne podkreślenie i wyakcentowanie zasługuje spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami polskiego świata nauki w czasie pielgrzymki polskich rektorów, zrzeszonych w KRASP (Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich), do Rzymu. Pielgrzymka ta odbyła się w dniach 29 sierpnia–2 września 2001 roku. Papież przyjął rektorów na specjalnej audiencji w letniej rezydencji w Castel Gandolfo w czwartek, 30 sierpnia. Audiencja wraz z indywidualnym podejściem do Papieża trwała prawie dwie godziny, a przemówienie Ojca Świętego skierowane do rektorów około 20 minut. Tego samego dnia o godz. 18.00, Papież uczestniczył wraz z rektorami w premierze filmu *Quo vadis* w Auli Pawła VI. Trzeba nadmienić, że wizyta rektorów w Watykanie była właściwie rewizytą za wspomniane wyżej spotkanie Ojca Świętego z rektorami w Toruniu 1999 roku.

3. Główne wątki w przemówieniach Jana Pawła II do ludzi nauki

Gdy przegląda się papieskie przemówienia do różnych grup ludzi nauki, w tym także owe piękne słowa Jana Pawła II skierowane do polskich rektorów i profesorów, wypowiedziane tak w Polsce, jak i we Włoszech, można zauważyć, iż w pewien sposób odnoszą się one do sentencji uwiecznionych w akademickim Krakowie: jednej, wcześniej już cytowanej – z *Collegium Maius* Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Plus ratio quam vis* – „Bardziej rozum niż siła", oraz drugiej, która widnieje na herbie Domu Jana Długosza przy ul. Kanoniczej 25: *Nil est in homine*

bona mente melius – „Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl". Dobra myśl – to z pewnością swoista synteza: prawdy i dobra, prawdy, która w czynieniu przybiera kształt miłości. *Nil est in homine bona mente melius* – „Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl". O to właśnie chodzi w nauce, by w człowieku wypracować dobrą myśl, by z kolei z dobrej myśli rodziło się dobre, prawdziwe mówienie i w konsekwencji – prawe postępowanie.

Gdy dzisiaj czyta się przemówienia Ojca Świętego wygłoszone do ludzi nauki, łatwo odkrywa się w nich wielką sympatię do uczonych i odnajduje ogromną troskę o właściwe funkcjonowanie wyższych uczelni. Niemal we wszystkich przemówieniach Jana Pawła II do świata akademickiego pojawiały się wątki dotyczące zadań wyższych uczelni, autonomii badań naukowych, przymiotów intelektualnych i moralnych naukowca, dialogu wiary i rozumu, odpowiedzialności uczonych i tak dalej. Zatrzymajmy się na niektórych z tych wątków.

3.1. Służba prawdzie – główne zadanie uniwersytetu (uczelni wyższych)

Sprawy służby prawdzie dotykał Papież niemal we wszystkich przemówieniach do ludzi nauki. Dla przykładu zacytujmy trzy krótkie teksty. W przemówieniu wygłoszonym 8 czerwca w kolegiacie św. Anny w Krakowie, z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Jan Paweł II powiedział: „Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym […]. Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i «ponad» nim samym. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchowa radość (*gaudium veritatis*)"[3]. W podobnym tonie mówił Jan Paweł II mówił 7 czerwca 1999 r. w Toruniu do rektorów wyższych uczelni: „Ludziom nauki oraz ludziom kultury powierzona została szczególna odpowiedzialność za prawdę – dążenie do niej, jej obrona i życie według niej. […] Dzisiaj nierzadko usiłuje się nam wmówić, że skończył się bezpowrotnie czas pewności poznania prawdy"[4].

Należy też przypomnieć bardzo ważne słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II do społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, podczas liturgii słowa 9 czerwca 1987 roku: „Uniwersytecie! *Alma Mater*! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią. Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata. Służ Prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i narodu. Służysz Życiu!"[5].

Mówiąc o służbie prawdzie, Jan Paweł II wskazywał bardzo często na ważność prawdy o samym człowieku. Wątku tego dotknął w cytowanym tu już wielokrotnie przemówieniu w kolegiacie św. Anny w Krakowie: „Innym warunkiem zdrowego

[3] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005, s. 986–987.

[4] Tamże, s. 1048.

[5] Tamże, s. 408.

rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce, wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardzo subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne. Potrzeba dziś wielkiej czujności w tej dziedzinie. Otwiera się tutaj szerokie pole działania właśnie dla uniwersytetów, dla ludzi nauki. Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka sprawia, iż nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne dla człowieka zagrożenie. Rozwój współczesnych badań naukowych w pełni potwierdza te obawy. Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz «surowcem»: wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także i niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego" [6].

Do tych niezwykle ważnych myśli tyczących prawdy o człowieku, Jan Paweł II wracał dosyć często w swoim apostolskim nauczaniu.

3.2. Nauka w służbie rozwoju duchowego człowieka

W przemówieniach do nauczycieli i pracowników akademickich Jan Paweł II zwracał uwagę, że uprawianie nauki winno przyczyniać się do jej rozwoju, jako wiedzy o świecie, o człowieku i o Bogu, ale winno także mieć na względzie rozwój człowieczeństwa i kształtowanie sumienia. 8 czerwca 1997 roku w kolegiacie św. Anny w Krakowie Jan Paweł II powiedział między innymi: „Być pracownikiem nauki, to zobowiązuje. Zobowiązuje przede wszystkim do szczególnej troski o rozwój własnego człowieczeństwa […]. W codziennym trudzie pracownika nauki konieczna jest także szczególna wrażliwość etyczna. Nie wystarcza bowiem troska o logiczną, formalną poprawność procesu myślenia. Czynności umysłu muszą być koniecznie włączone w duchowy klimat niezbędnych cnót moralnych, jak szczerość, odwaga, pokora, uczciwość oraz autentyczna troska o człowieka. Dzięki wrażliwości moralnej zachowana zostaje bardzo istotna dla nauki więź pomiędzy prawdą i dobrem. Tych dwóch spraw nie można bowiem od siebie oddzielać! Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej każdego uczonego"[7].

Na służebny charakter nauki wobec człowieka Papież zwrócił także uwagę w przemówieniu do rektorów w Castel Gandolfo (30 sierpnia 2001 roku). Powiedział wtedy: „Tak ważne jest, aby uniwersytet i wyższa szkoła nie ograniczały się do przekazywania wiedzy, ale by były miejscem kształtowania prawego sumienia. Tu bowiem, a nie w samej wiedzy, tkwi tajemnica mądrości"[8].

---

[6] Tamże, s. 988.

[7] Tamże, s. 987–988.

[8] Jan Paweł II, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia*, „L'Osservatore Romano 22 (2001), nr 10 (237), s. 13.

3.3. Sprawa wolności badań naukowych i autonomii nauki

Ważnym tematem poruszanym w przemówieniach Jana Pawła II do uczonych był problem autonomii nauki i wolności badań naukowych. Na spotkaniu z rektorami w Toruniu w 1999 roku papież stwierdził: „Niebywały rozwój nauk i postęp techniczny rodzi fundamentalne pytanie o granice eksperymentu, o sens i kierunki rozwoju technicznego, o granice ingerencji człowieka w przyrodę i środowisko naturalne. Postęp ten jest zarazem źródłem fascynacji, jak i lęku. Człowiek coraz częściej lęka się wytworów własnego rozumu i własnej wolności. Czuje się zagrożony. Dlatego też tak ważne jest dzisiaj przypomnienie sobie tej podstawowej prawdy, że świat jest darem Boga Stwórcy, który jest Miłością, a człowiek – stworzenie – jest powołany do tego, ażeby był roztropnym i odpowiedzialnym gospodarzem w świecie natury, a nie jego bezmyślnym niszczycielem. Trzeba sobie ciągle na nowo przypominać, iż rozum jest darem Boga (św. Tomasz), znakiem Bożego podobieństwa, jakie każdy człowiek nosi w sobie. Dlatego tak ważna jest ciągła pamięć o tym, iż autentyczna wolność badań naukowych nie może abstrahować od kryterium prawdy i dobra. Troska o sumienie moralne i poczucie odpowiedzialności za człowieka ze strony ludzi nauki, urastają dziś do rangi podstawowych imperatywów”[9]. Do tego ważnego problemu Papież powrócił dwa lata później w przemówieniu do rektorów w Castel Gandolfo. W obliczu często podnoszonych postulatów nieograniczonej wolności badań naukowych powiedział: „O ile trzeba uznać prawo nauk do stosowania właściwych im metod badawczych, o tyle nie można się zgodzić z twierdzeniem, że zakres samych badań nie podlega jakimkolwiek ograniczeniom. Ich granice wyznacza właśnie podstawowe rozróżnienie dobra i zła. To zaś rozróżnienie dokonuje się w sumieniu człowieka. Można zatem powiedzieć, że autonomia nauk kończy się tam, gdzie prawe sumienie badacza rozeznaje zło – zło metody, celu, skutku”[10].

Powyższa dyrektywa winna być przestrzegana przede wszystkim w dziedzinie eksperymentów na polu genetyki i biologii. Papież wielokrotnie przypominał, że nie wszystko, co jest technicznie możliwe do wykonania, jest dopuszczalne etycznie. Nieliczenie się z tym faktem może prowadzić do różnego rodzaju zagrożeń dotyczących samego człowieka i całej ludzkości.

3.4. Etos nauczyciela akademickiego

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę z wysokiego prestiżu pracownika nauki w rankingach społecznych. Przypominał, że ten etos odziedziczyliśmy po naszych uczonych poprzednikach. Duże uznanie społeczne dla nauki i uczonych łączy się z tym, że nauka w dużej mierze ma wpływ na kształtowanie kultury, polityki i ekonomii.

[9] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*…, dz. cyt., s. 1049.

[10] Tenże, *Uniwersytet miejscem*…, art. cyt., s. 13.

Ludzie nauki wywierają więc wpływ na bieg zdarzeń. Dokonuje się to przez publikacje, ekspertyzy, uczestniczenie w różnych gremiach życia społecznego. W przemówieniu wygłoszonym z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jan Paweł II mówił: „Jeżeli dzisiaj, jako Papież, jestem tutaj z wami – ludźmi nauki – to po to, by wam powiedzieć, że współczesny człowiek was potrzebuje. Potrzebuje waszej naukowej dociekliwości, waszej wnikliwości w stawianiu pytań i uczciwości w szukaniu na nie odpowiedzi”[11]. Owa pozycja nauki i naukowców jest bardzo zobowiązująca.

Zacytowane wyżej słowa Papieża, wskazujące na rangę powołania człowieka nauki, stwarzają nam okazję do przypomnienia, kim jest pracownik naukowy, zwłaszcza nauczyciel akademicki w randze profesora. Zdaniem kard. Henryka Gulbinowicza człowiek nauki to przede wszystkim poszukiwacz prawdy i nauczyciel. Poszukiwanie prawdy winno być bezinteresowne, a więc winno być poszukiwaniem prawdy dla niej samej. Ta prawda może okazać się potem bardzo użyteczna, ale dążenie do niej winno być pozbawione celów utylitarnych. W warunkach uczelnianych poszukiwanie prawdy dokonuje się wspólnym wysiłkiem. Pracownik nauki, profesor jest liderem w tym poszukiwaniu. Szczególną formą wspólnego poszukiwania prawdy jest seminarium naukowe, gdzie profesor winien się prezentować jako mistrz, a więc nie tylko jako ktoś o wysokiej kompetencji naukowej, ale także jako człowiek o szczególnej osobowości, wrażliwości moralnej, jako ktoś godny naśladowania.

Ważne jest, aby pamiętać, rozpatrując temat pracownika nauki, że jest on także nauczycielem nauczycieli. Jest kimś, kto uczy innych sztuki myślenia, wprawia podopiecznych w posługę myślenia. W jego pracy z młodzieżą nie chodzi tylko o przekaz wiedzy, o przygotowywanie społeczeństwu, narodowi, Kościołowi ludzi wykształconych (posiadających wiedzę), ale także o ludzi wyrobionych w myśleniu. Profesor jako nauczyciel myślenia to także współtwórca kultury, to nosiciel, symbol określonych postaw, cennych nie tylko w nauce, choć w niej szczególnie. Jako takiego winny go cechować: obiektywizm, dociekliwość, metodyczność, ścisłość, rzetelność, cierpliwość, nieprzekupność, nadprzeciętność, pasja i tak dalej[12].

4. Przesłanie Jana Pawła II do środowiska akademickiego Wrocławia

Jan Paweł II bywał we Wrocławiu jako biskup, arcybiskup i kardynał krakowski. Do czasu przejścia do Watykanu był prawie corocznym wykładowcą Wrocławskich Dni Duszpasterskich i prelegentem na innych sympozjach, spotkaniach naukowych i duszpasterskich. Jego kazania, wykłady i słowa pozostawione mieszkańcom Dolnego Śląska są zebrane w książce *Do Wrocławia przybywałem*

[11] Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*…, dz. cyt., s. 987.

[12] Por. H. Gulbinowicz, *Etyczny wymiar nauki*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000), nr 2, s. 20.

wiele razy… Kazania, wykłady i słowa pozostawione mieszkańcom Dolnego Śląska (Wrocław 2008). Jako kardynał krakowski, a potem jako papież interesował się także wrocławskim środowiskiem naukowym, zwłaszcza teologicznym. Gdy w czwartek wieczorem, 6 lipca 2000 roku, podczas narodowej pielgrzymki z okazji Roku Świętego, po zakończonym nabożeństwie na placu św. Piotra, dane nam było podejść do Papieża w delegacji Papieskiego Wydziału Teologicznego i Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, Ojciec Święty wówczas powiedział wówczas do nas: „Ja was zawsze popierałem i popieram. Czytam i przeglądam wasze książki, które mi przysyłacie".

Do specjalnego spotkania Ojca Świętego Jana Pawła II z przedstawicielami środowiska naukowego Wrocławia doszło w czwartek, 8 stycznia 2004 roku, podczas wręczenia Ojcu świętemu Złotego Lauru Akademickiego, z okazji 50-lecia habilitacji. W związku z tym warto przypomnieć, że habilitacja ks. dr. Karola Wojtyły odbyła się 3 grudnia 1953 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W dniu tym, na nadzwyczajnym posiedzeniu Rady Wydziału, wygłosił on wykład habilitacyjny na temat: *Analiza aktu wiary w świetle filozofii wartości*. W tajnym głosowaniu przyjęto wykład i cały przewód habilitacyjny jednogłośnie. Recenzentami dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej byli: prof. Stefan Świeżawski, ks. prof. Władysław Wicher i ks. prof. Aleksander Usowicz. Była to ostatnia habilitacja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego przed jego likwidacją.

Ojciec Święty przyjął na audiencji rektorów wrocławskich i opolskich w prywatnej bibliotece. Papieżowi towarzyszył wtedy kard. Henryk Gulbinowicz, ówczesny metropolita wrocławski i wielki kanclerz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W imieniu rektorów oraz pracowników akademickich wszystkich uczelni wrocławskich i opolskich krótkie słowo do Ojca Świętego skierował prof. Tadeusz Luty, ówczesny rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, późniejszy przewodniczący Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich. Prof. Luty, uzasadniając przyznanie Lauru Papieżowi, stwierdził między innymi, że jest to wyraz wdzięczności za użyczenie jego autorytetu dla poszukiwań i poszanowania prawdy, podziękowanie za papieskie nauczanie, będące inspiracją dla formowania postaw młodzieży akademickiej. Ojciec Święty w swoim przesłaniu do rektorów, zatytułowanym: *Dialog wiary i rozumu*, powiedział: „Z wdzięcznością przyjmuję dar, jakim wasze uczelnie zechciały mnie wyróżnić. Przyjmuję go jako wyraz uznania, ale przede wszystkim jako wymowny znak tej więzi, jaka coraz bardziej zacieśnia się pomiędzy Kościołem a światem nauki w Polsce. Wydaje się, że dzięki Bogu mamy już za sobą ten okres, w którym ze względów ideologicznych usiłowano rozdzielić, a nawet w pewien sposób przeciwstawić te dwa źródła duchowego rozwoju człowieka i społeczeństwa. Sam tego doświadczyłem w szczególny sposób. Jeżeli dziś wspominamy 50-lecie mojej habilitacji, to trzeba pamiętać, że była to ostatnia habilitacja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, który wkrótce potem został

zamknięty przez władze komunistyczne. Był to akt, który rozdzielał instytucje, ale oznaczał zdecydowane dążenie do wprowadzenia podziału pomiędzy rozumem i wiarą. Nie mówię tu o tym podziale, który zrodził się w późnym średniowieczu na bazie autonomii nauk, ale o rozdziale, który się kładł przemocą na duchowym dziedzictwie narodu.

Nigdy jednak nie opuszczało mnie przekonanie, że te próby nie będą do końca skuteczne. A było ono umacniane przez osobiste spotkania z ludźmi nauki, profesorami w różnych dziedzinach, którzy dawali świadectwo o głębokim pragnieniu dialogu oraz wspólnego poszukiwania prawdy. Temu przekonaniu dałem wyraz również jako papież, gdy pisałem: «Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (*Fides et ratio*, nr 1).

Wasza obecność tutaj budzi we mnie nadzieję, że ten ożywczy dialog będzie nadal trwał i żadne inne współczesne ideologie nie zdołają go przerwać. Z tą nadzieją patrzę w kierunku wszystkich polskich uniwersytetów, akademii i szkół wyższych. Życzę, aby wielkie możliwości intelektualne i duchowe polskiego świata nauki spotykały się z takim materialnym wsparciem, aby mogły być wykorzystane i objawione światu, dla powszechnego dobra.

Raz jeszcze dziękuję. Proszę, zawieźcie moje pozdrowienie waszym wspólnotom akademickim. Niech Bóg wam błogosławi!"[13].

Słowa te są dla nas wezwaniem, abyśmy w owym dialogu interdyscyplinarnym nie ustawali, ale twórczo go rozwijali; dialogu nauki i religii, rozumu i wiary, teologii, filozofii i tak zwanych nauk szczegółowych – humanistycznych, przyrodniczych i technicznych.

Zakończenie

Podsumowując powyższe refleksje, możemy powiedzieć, iż Jan Paweł II przekazał światu nauki ważne przesłanie, do którego należy często wracać i kształtować nim życie akademickie. Istotne w tym przesłaniu jest zwrócenie uwagi na etyczny wymiar nauki. Papież zauważył, że działanie człowieka nauki – jak każde ludzkie działanie – podlega kwalifikacji moralnej. Badacz naukowy musi stawać wobec problemów etycznych, musi postawić sobie pytanie, co ma czynić, a czego mu nie wolno, a także – do czego jest zobowiązany, a jakich działań powinien zaniechać. Inaczej mówiąc – winien oceniać swoje działania nie tylko w świetle kryteriów poprawności metodologicznej, ale także w świetle kryteriów dobra i zła, czyli w świetle kryteriów etycznych. Stąd też należy mówić o etyce badań naukowych, tym bardziej, że nauka w wielu przypadkach obróciła się przeciw człowiekowi. Moralność ludzi nauki, jak moralność innych grup społecznych, nie może być ustalana w oparciu o konsens ogółu czy też większości, ale winna się opierać na zasadach ugruntowanych w naturze ludzkiej i na normach zewnętrznych, pochodzących od Boga.

[13] Jan Paweł II, *Dialog wiary i rozumu*, „L'Osservatore Romano" 25 (2004), nr 2 (260), s. 55.

Innym ważnym rysem papieskiego przesłania wobec świata nauki, jest podkreślenie jej autonomii Człowiek nauki powinien mieć swobodę wyboru kierunku i tematu zainteresowań badawczych, swobodę stosowania metody i stawiania hipotez oraz swobodę interpretacji uzyskiwanych wyników, zgodnie z prawidłami metodologii nauk z odniesieniem do osiągnięć innych badaczy oraz innych dyscyplin naukowych. Badacz naukowy winien także mieć prawo do publikowania lub niepublikowania uzyskanych wyników, zgodnie z nakazami swojego prawego sumienia, oraz prawo do decydowania o praktycznym korzystaniu z rezultatów badań.

Jeszcze innym rysem papieskiego przesłania jest zwrócenie uwagi na to, iż uprawianie nauki, połączone ze zdobywaniem mądrości, winno przyczyniać się do rozwoju osobowości naukowca, do wzrastania jego człowieczeństwa. Tylko w takim duchu formowani naukowcy „będą mogli wziąć na swe barki odpowiedzialność za przyszłość Polski, Europy i świata”[14].

[14] Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*…, dz. cyt., s. 989.

KAROLA WOJTYŁY
ORYGINALNOŚĆ FILOZOFII CZŁOWIEKA*

Wstęp

O antropologii filozoficznej Karola Wojtyły powiedziano i napisano już wiele. Ilekroć do niej wracamy, ciągle nas ona absorbuje i wciąga do myślenia, do konfrontowania doświadczenia Wojtyły z naszym osobistym doświadczeniem. Ta filozoficzna wizja bytu ludzkiego wyrosła z integralnego doświadczenia człowieka, dlatego jest realistyczna i intersubiektywna, czyli po prostu obiektywna.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba uwydatnienia specyfiki antropologii Wojtyły. Z pewnością nie będzie to próba doskonała, bowiem zadania, które mi przyszło pełnić w ostatnich latach w Kościele, nieco oddaliły mnie od zainteresowań, które miały miejsce w pierwszym etapie mojej kapłańskiej posługi. Spodziewam się jednak, że będzie to chociażby mały przyczynek do zrozumienia antropologii Wojtyły.

Swoją prezentację układam w klasyczny tryptyk. W pierwszej jego części będą ukazane źródła filozoficznej formacji Wojtyły. W drugiej wskażę na oryginalne rozumienie doświadczenia człowieka, które młodemu Wojtyle odsłoniło pełniejszą prawdę o bycie ludzkim. W trzeciej zaś części będzie zaprezentowany przedmiot doświadczenia antropologicznego, czyli rzeczywistość bytu ludzkiego w całej jego złożoności, odkryta w tymże doświadczeniu. W ramach zakończenia, w konkluzji generalnej, spróbujemy wskazać, w czym tkwi oryginalność filozofii człowieka Wojtyły.

1. Źródła formacji antropologicznej Karola Wojtyły

Każdy człowiek, jest dzieckiem konkretnej epoki, określonego środowiska rodzinnego, szkolnego, uniwersyteckiego. Na ukształtowanie poglądów i osobowości Wojtyły wywarły wpływ osoby, wydarzenia losowe i dziejowe: kulturowe i polityczne, wśród których przyszło mu żyć. Czas jego formacji filozoficzno-teologicznej przypadł na okres II wojny światowej i lata powojenne. Spotkał się zatem z dwoma totalitarystycznymi systemami, które bazowały na kłamstwie i nienawiści. Młody student, a potem ksiądz Wojtyła zauważył, że u źródeł niszczycielskich systemów ideologicznych leżała zafałszowana wizja człowieka. Stąd też odkrywanie

---

* *Zadania współczesnej metafizyki* (18). *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenda, T. Duma, Lublin 2016, s. 41–58.

prawdy o człowieku stało się dla niego szczególną pasją i misją życia. M. Jaworski, przyjaciel Papieża, tak o tym napisał: „Można powiedzieć, że obecny Jan Paweł II stawał w pierwszym szeregu trudnego boju o prawdę o człowieku dzisiaj. Czym się kierował? Sądzę, że prawdziwą pasją badawczą, dewizą: prawda ponad wszystko!"[1]. Gdzie szukał młody Wojtyła tej prawdy? Jakie kierunki ukształtowały jego widzenie człowieka w prawdzie? Można krótko powiedzieć, iż Wojtyły widzenie człowieka ukształtowało się w jego młodości głównie pod wpływem trzech kierunków myślowych: mistyki św. Jana od Krzyża, metafizyki św. Tomasza z Akwinu i fenomenologii Maxa Schelera[2]. Spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża i tomizmem miało miejsce w czasie studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium duchownym w Krakowie i w „Angelicum" w Rzymie. Pracę magisterską i doktorską Wojtyła napisał z zakresu mistyki św. Jana od Krzyża. Studium nad filozofią Schelera wiązało się z przygotowywaniem przez niego rozprawy habilitacyjnej. Spotkanie z Janową mistyką i Tomaszową metafizyką miało charakter w zasadzie afirmujący, natomiast studia nad filozofią Schelera wypełnione były polemiką[3].

1.1. Mistyka św. Jana od Krzyża

Studium nad myślą św. Jana od Krzyża podjął młody Wojtyła pod wpływem J. Tyranowskiego. To zaś wprowadziło go w rzeczywistość wnętrza ludzkiego, w doświadczenie życia wewnętrznego. Towarzyszyły temu dwa pytania: kim jest człowiek? oraz kim może i powinien się stawać? Pytanie drugie wydłużało się w następne: na jakiej drodze człowiek może stawać się pełniejszy, doskonalszy? To, co zafascynowało młodego Wojtyłę u św. Jana od Krzyża, to przede wszystkim doświadczalna droga do odkrycia wnętrza człowieka. Idąc tropem doświadczenia za św. Janem od Krzyża, Wojtyła odkrywa w człowieku dwie warstwy: zewnętrzną, cielesną, przyrodniczą, biologiczną i wewnętrzną, duchową. Osnową bytu ludzkiego, tym, co wyróżnia go w przyrodzie, jest warstwa duchowa, ludzkie wnętrze. Ona właśnie stanowi o tym, że człowiek jest osobą. Analizując za św. Janem od Krzyża ów „żywioł ludzkiego wnętrza", Wojtyła dostrzega w nim z jednej strony splot duchowych sił, energii, uzdolnień, a z drugiej – sferę, która ma wprawdzie charakter podmiotowy, należy bowiem do człowieka i jest w nim zakorzeniona, ale nie jest jednak dziełem człowieka. Jest ona doświadczana jako to, co przerasta jego możliwości, wykracza poza nie i ma charakter daru. Ten doświadczany dar to rzeczywistość wzięta z Boga, to po prostu łaska Boża. Jest to tajemnicze, ale – dodajmy – w części doświadczalne zakorzenienie człowieka w Bogu.

[1] M. Jaworski, *Wokół filozofii człowieka*, „Tygodnik Powszechny" 44 (1978), s. 4.

[2] Zob. J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 55. Wśród trzech kierunków myślowych, które wywarły wpływ na filozofię Wojtyły wymienia autor tomizm. Należało by raczej uznać, że nie tyle tomizm, ile filozofia, a zwłaszcza metafizyka samego św. Tomasza. Tomiści bowiem zniekształcili nieco pierwotną myśl Akwinaty.

[3] Zob. tamże, s. 79.

1.2. Metafizyka św. Tomasza z Akwinu

Czym urzekł z kolei młodego Wojtyłę Tomasz z Akwinu? W oparciu o wypowiedzi samego Autora udzielone dziennikarzowi A. Frossardowi – już wtedy, gdy był papieżem – oraz na bazie lektury jego filozoficznych i teologicznych pism, można powiedzieć, iż od Akwinaty przejął Wojtyła postawę realizmu, racjonalizmu i obiektywizmu poznawczego i metafizycznego[4]. Idąc za Akwinatą, Wojtyła pochyla się nad istnieniem konkretnego bytu. Jest myślicielem kontemplującym istniejącą, konkretną rzeczywistość. Stoi na stanowisku, że dana w podstawowym doświadczeniu rzeczywistość nie jest redukowalna do świadomości i nie jest przez nią konstytuowana, nie jest jej wytworem. Autor odcina się przez to od idealizmu i subiektywizmu, od myślicieli, którzy nie zajmują się obiektywną rzeczywistością, ale świadomością i jej wytworami, czyli ideami, pojęciami. Wojtyła nie chce więc uprawiać filozofii pojęć, idei, ale filozofię konkretnego bytu. Ta postawa realistyczna – licząca się z bytem, kontemplująca byt – ujawniała się potem w spotkaniach papieża z ludźmi. Zawsze był w nich na pierwszym planie ten oto, konkretny, jedyny i niepowtarzalny człowiek.

Innym rysem przejętym od Akwinaty jest ogromny szacunek dla rozumu. Wojtyła już jako papież często cytował, zwłaszcza na spotkaniach z ludźmi nauki i kultury, Tomaszowe zdanie: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Zawsze fascynował go rozum. Idąc za Tomaszem, Wojtyła podzielał pogląd, że rozum ludzki, aczkolwiek ograniczony, zdolny jest jednak odsłonić prawdę o rzeczywistości, w tym także prawdę o człowieku. Z filozofii tomistycznej przejął Wojtyła przekonanie, że prawda jest jedną z naczelnych wartości. Wiążą się z nią ściśle inne wartości, takie jak: wolność, dobro, miłość. To przeświadczenie towarzyszyło mu przez całe posługiwanie kapłańskie, biskupie, kardynalskie i papieskie. Stąd też jako papież tak często przypominał, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy i nie ma prawdziwej miłości bez prawdy. Ciekawe jest także to, że encykliki o problematyce moralnej *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* są właściwie encyklikami poświęconymi nie tyle dobru, ile prawdzie. Dlatego zapytany kiedyś przez Frossarda: „Ojcze Święty, gdyby trzeba było wybrać jedno jedyne zdanie z Ewangelii, które Ojciec Święty wybrałby? Myślałem – wyznaje Frossard – że papież powie zdanie: «To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali» (J 15,17), ale papież wypowiedział inne zdanie, właśnie to dotyczące prawdy: «Poznacie prawdę a prawda uczyni was wolnymi» (J 8,32)". Ten szacunek dla rozumu i prawdy został wzięty z nurtu filozofii klasycznej, szczególnie od Tomasza z Akwinu.

Z filozofii tomistycznej przejął także Wojtyła dyrektywę, że zadaniem filozofii jest nie tylko opisywanie danych doświadczenia, ale także wyjaśnianie danych tego doświadczenia. Dlatego Wojtyła uprawiał nie tylko fenomenologię, ale także

[4] Zob. tamże, s. 69–76.

metafizykę człowieka. Nie zatrzymywał się zatem na płaszczyźnie doświadczanych faktów, ale szukał dla nich racji, przyczyn, które je usprawiedliwiają.

1.3. Fenomenologia Schelera

Trzecim kierunkiem myślowym Wojtyły jest fenomenologia Schelera. W spotkaniu z tą filozofią Wojtyła ugruntował metodę fenomenologiczną, którą w pierwotnej wersji stosował już przy studium pism św. Jana od Krzyża. Metodę tę sprowadził do opisywania i analizy danych ujawniających się w doświadczeniu. Za Schelerem dowartościował jeszcze bardziej doświadczenie podmiotowo-przeżyciowe, czyli doświadczenie wewnętrzne.

Po ukazaniu źródeł inspiracji myślowych antropologii filozoficznej Wojtyły, przejdźmy do uwydatnienia głównych rysów tejże antropologii, zwłaszcza do zaprezentowania pojmowania doświadczenia i tego, co ono nam odsłania.

2. Doświadczenie drogą do odkrycia prawdy o człowieku

Powiedziane zostało już wyżej, że koncepcja człowieka Wojtyły została zbudowana na bazie doświadczenia. Poniżej będzie przypomniane, jak Kardynał z Krakowa rozumiał to doświadczenie i do jakiego odkrycia doprowadziło go to doświadczenie. Już w pierwszym zdaniu głównego dzieła filozoficznego *Osoba i czyn* pisał: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”[5].

Swoją koncepcję doświadczenia Wojtyła wypracował w polemice z aprioryzmem I. Kanta i ze współczesnym fenomenalizmem[6]. Kant „grzeszył” nieliczeniem się z czynnikiem empirycznym, natomiast fenomenaliści całe doświadczenie człowieka zawęzili do percepcji zmysłowej, usuwając z doświadczenia czynnik intelektualny. Wojtyła wybrał drogę środkową. Połączył postawę empiryczną z postawą intelektualną. W swoich pismach filozoficznych wyróżnia doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. Doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe odsłania nam jedynie sferę cielesną ludzkiego bytu, jego wymiar biologiczny, przyrodniczy. Z tego doświadczenia korzystają przede wszystkim nauki przyrodnicze. Jednakże doświadczenie to nie odsłania nam istoty człowieka, nie informuje nas, kim naprawdę jesteśmy. Droga do pełniejszej prawdy o człowieku prowadzi przez doświadczenie wewnętrzne. Owo doświadczenie jest właściwe jedynie człowiekowi. Tylko bowiem człowiek ma możność doświadczać bezpośrednio samego siebie od wewnątrz. Jest to doświadczenie jedyne, wyjątkowe, niemające odpowiednika w świecie przyrody. Tylko człowiek jest tym, kto doświadcza i zarazem

[5] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5.

[6] Zob. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 42–47.

tym, kogo się doświadcza. Jest więc równocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczenia[7].

Niniejszy typ doświadczenia otworzył drogę dla filozofii podmiotu i filozofii świadomości[8]. Filozofia bytu, uprawiana między innymi przez Tomasza z Akwinu, bazowała głównie na doświadczeniu zewnętrznym, chociaż nie było jej obce także doświadczenie wewnętrzne[9]. U Wojtyły te dwa typy doświadczenia zostały scalone. Stąd też jego antropologia, nosząca nazwę „adekwatnej", scala filozofię bytu z filozofią świadomości.

Referując dalej pojmowanie doświadczenia przez Wojtyłę, należy jeszcze dodać, że akt doświadczenia pojmuje on jako zjednoczenie pierwiastka zmysłowego i umysłowego. Doświadczenie jest oglądem przedmiotu, w którym jest zawarty ogląd zmysłowy oraz intelektualne zrozumienie tego, co dane oglądowo. Doświadczenie ma więc wymiar zarazem empiryczny i intelektualny. Czynnik intelektualny nie jest tylko czymś transcendentnym w stosunku do czynnika empirycznego, ale jest także w relacji do niego czymś immanentnym. Zachodzi więc wzajemne przenikanie czynnika zmysłowego i intelektualnego. Tak integralnie widziane doświadczenie nazywa Wojtyła „doświadczeniem rozumiejącym"[10].

3. Przedmiot doświadczenia antropologicznego

Doświadczenie człowieka odsłania nam przebogatą rzeczywistość bytu ludzkiego. W ramach naszej ograniczonej czasem refleksji nie jesteśmy w stanie odnotować wszystkich danych ujawniających się w ludzkim doświadczeniu, które odkrył i opisał krakowski myśliciel. Uwydatnimy tylko to, co najważniejsze i charakterystyczne dla poszukiwań Wojtyły. Bardziej szczegółowe odsłonięcie danych doświadczenia nastąpi z pewnością podczas kolejnych wystąpień, które są przewidziane w planie tego sympozjum.

3.1. Doświadczenie działań i uczynnień

Pierwszym niejako przedmiotem naszego doświadczenia dotyczącym nas samych jest doświadczenie naszego dynamizmu. Integralnie ujęty dynamizm człowieka, zdaniem Wojtyły, ujawnia się w dwojaki sposób: poprzez działanie (człowiek działa) oraz dzianie się (coś dzieje się w człowieku). W tych dwóch postaciach dynamizmu ukazuje się aktywność, zwana „czynnością", oraz bierność, zwana „pasywnością" (*agere et pati*). Czynność i bierność – *agere et pati* – ujawniają się jako *constitutivum* dynamizmu

[7] Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976), z. 2, s. 7.

[8] Zob. J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne" 29 (1981), z. 2, s. 77 i n.

[9] Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 108

[10] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 6–13.

ludzkiego[11]. Różnice zachodzące między dynamiczną czynnością a dynamiczną biernością prowadzą właśnie Wojtyłę do odróżnienia czynów od uczynnień. Uczynnienie zachodzi wówczas, gdy „w człowieku coś się dzieje". Czyn zaś to świadome działanie człowieka, to sytuacja związana z faktem, którym jest przeżycie „ja działam". Czyn jest tą formą dynamizmu ludzkiego, która jest związana z wolnością i sprawczością działania. Wolność i sprawczość to zasadnicze czynniki będące podstawą odróżnienia czynów od uczynnień. To odróżnienie pozwoliło Wojtyle wyodrębnić naturę w osobie. Sektor osoby związany jest z wolnością i świadomą sprawczością, zaś sektor natury to zespół zdeterminowanych sił somatycznych. Całościowe doświadczenie człowieka, zdaniem Wojtyły, pozwala na dokonanie odkrycia tożsamości „ja", bytu ludzkiego zarówno w przeżywaniu uczynnień, jak i przyczynowaniu czynów. Prowadzi to do stwierdzenia istnienia spójności tych dynamizmów. Spójność ta jest podstawą do mówienia o integracji natury w osobie. W sektorze uczynnień Wojtyła wyróżnia dwie warstwy strukturalne podmiotu, którym jest człowiek: warstwę somatyczno-emotywną i warstwę psycho-emotywną. Zdaniem Wojtyły różnica między warstwą somatyczno-emotywną a psycho-emotywną związana jest z relacją tych dynamizmów do świadomości. Akty sfery psycho-emotywnej są uświadamialne i faktycznie uświadamiane, natomiast akty dynamizmu wegetatywno-somatycznego dokonują się poza świadomością, nie wkraczają w profil ludzkiej podmiotowości jako przeżycie[12].

3.2. Doświadczenie podmiotu ludzkiego – *suppositum humanum*

W artykule: *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła pisze: „W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje i działa"[13]. Mamy tu powiedziane, że człowiek doświadcza samego siebie jako istniejącego i zarazem jako działającego. W swoim działaniu doświadcza wprost swego istnienia – obecności swojego „ja". Owo „ja" jawi się mu w doświadczeniu jako doświadczane i zarazem jako doświadczające[14]. W tradycji filozofii klasycznej ów podmiot określano metafizycznym terminem *suppositum*. Właśnie tym terminem posłużył się także Wojtyła, oznajmiając, że „pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym"[15]. Autor od razu wyjaśnia, że słowo „metafizyczny" rozumie nie tyle jako „poza zjawiskowy", ale „poprzez- zjawiskowy", czyli „trans-fenomenalny"[16].

---

[11] Tamże, s. 63, 67. Zob. także A. Półtawski, *Czyn a świadomość* [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. M. jaworski [i in.], Kraków 1971, s. 87 oraz M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn")*, „Analecta Cracoviensia" 5–6 (1973–1974), s. 98.

[12] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 93–94.

[13] Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 7.

[14] Zob. I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 15 (1983), s. 157.

[15] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 8.

[16] Zob. tamże.

Chce przez to powiedzieć, że ów podmiot metafizyczny istnienia i działania jest doświadczany, ujawniany poprzez wszystkie doświadczane „fenomeny", składające się na rzeczywistość człowieka jako tego, który istnieje i który działa. Możemy zatem słusznie uznać, że Wojtyła przyjmuje bezpośrednie doświadczenie swego „ja" jako podmiotu, który jest nam dany i jest ujawniany w ludzkim dynamizmie, w szczególności w ludzkim czynie. Istnienie podmiotu „ja" jest nam dane bezpośrednio, natomiast jego naturę poznajemy z jego działania. Wielowarstwowość ludzkiego działania wskazuje na wielowarstwową naturę ludzkiego *suppositum*. Idąc tą drogą, Wojtyła wskazuje na dwa główne, konstytutywne elementy ludzkiej podmiotowości – *suppositum humanum*: na świadomość i sprawczość. To dzięki świadomości tkwiącej w ludzkim podmiocie „ja" człowiek ma także świadomość własnego „ja", ale też dzięki niej przeżywa to „ja", czyli przeżywa siebie jako podmiot. Świadomość jest więc realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość, jest jakby częścią „ja", jest zapodmiotowana w tymże „ja"[17].

To „ja" jest nie tylko świadome siebie, nie tylko przeżywa siebie jako podmiot, ale ma moc sprawiania czynu. Ta sprawczość generuje skutki zewnętrzne, przechodnie, i wewnętrzne, nieprzechodnie. W pierwszym typie sprawczości uwidacznia się zależność między przyczyną, którą jest osoba („ja"), a skutkiem zewnętrznym, znajdującym się poza podmiotem sprawczym. Natomiast, w drugim, bardziej podstawowym typie sprawczości, działanie w swoich skutkach dotyczy samego działającego podmiotu. Występuje tu zależność sprawcza, która wiąże działanie człowieka z własnym podmiotem[18].

3.3. Doświadczenie wolności

Doświadczenie czynu łączy się nierozerwalnie z doświadczeniem wolności i moralności. W spełnianiu czynu doświadczam, że jestem wolny i że spełniany czyn pozostaje w relacji do dobra i zła. Analiza czynu prowadzi nas do wykrycia bytowych struktur w człowieku, pozwala nam zbudować teorię osoby ludzkiej. Analizując czyn, dowiaduję się, kim jestem. Czyn jest jakby oknem, przez które mamy wgląd w osobę.

W spełnianiu czynu ujawnia się wolność człowieka. Dane doświadczenia antropologicznego wskazują, że człowiek jest bytem wolnym, że jego czyny mają kwalifikację moralną, że może dojść do spełnienia siebie przez bycie i współdziałanie z drugimi.

Wolność najczytelniej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można wyrazić w słowach: „mogę – nie muszę". Między tym „mogę – nie muszę" jest obecne doświadczane „chcę". Analiza tego doświadczenia prowadzi nas do konstatacji, że wolność jest ontyczną właściwością człowieka. Jest wpisana w ludzką naturę. Człowiek jej nie ustanawia, ale odkrywa ją jako dar, jako dobro, które

[17] Zob. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 33, 47–48 oraz tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 11–12.

[18] Zob. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 12–14.

człowiekowi zostało podarowane. Jest ona jakby miarą jego godności. Wolność tę nazywa „samostanowieniem", „autodeterminizmem". Jest to wolność w znaczeniu podstawowym. Wolność tu znaczy tyle, co samozależność. Wolność jest stanowieniem o sobie samym. Być wolnym to nie znaczy być niezależnym od wszystkiego, ale najpierw i przede wszystkim być zależnym od siebie samego. W tej podstawowej strukturze jest zakorzeniona wolność jako moc rozstrzygania i wybierania. Owo wybieranie dokonuje się ze względu na wartości poznane przez rozum. Ujawnia się tu zależność wybierania od prawdy. W tym drugim znaczeniu wolność może być rozwijana. Staje się większa, im pełniejsza jest prawda o dobru. Ten rodzaj wolności nazwał Wojtyła „wolnością w znaczeniu rozwiniętym"[19].

W analizie wolności Wojtyła wyróżnia wolność zewnętrzną i wolność wewnętrzną, wolność „od" (*Freiheit von*) i wolność „do" (*Freiheit zu*). Szczególne znaczenie dla człowieka ma wolność „do". Przestrzeń tej wolności zwiększa się przez wzrastanie w prawdzie i miłości. Stąd też wolność tę kształtujemy przez poznawanie prawdy i stawanie się darem bezinteresownym dla drugiego[20].

3.4. Doświadczenia moralności i powinności

Człowiek, gdy doświadcza czynu – doświadcza także jego wartości moralnej. W czynie tkwi wartość moralna, złączona z jego przyporządkowaniem do normy moralnej. Zdaniem Wojtyły przeżycie wartości wiąże się z przeżyciem powinności. Wartość przeżywana wyzwala w nas chcenie. Wartość jako norma ma dla człowieka moc wiążącą. Pod jej wpływem rodzi się w człowieku powinność. Ogólną powinność, odnoszącą się do ludzi w ogóle, przetwarza na powinność konkretną, powinność dla mnie – moje sumienie. Jednakże sumienie nie tworzy normy, ale ją odkrywa, aplikuje do konkretnej sytuacji. Przypomniał o tym potem Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy demaskował błędy myślicieli liberalistycznych[21].

To właśnie prawda o dobru dokonuje aktualizacji wolności, a wnosi ją w strukturę osoby właśnie sumienie[22]. Zatem można powiedzieć, że sumienie jest uprzywilejowanym miejscem realnego „spotkania" wolności i prawdy, bez którego nie mogłoby się realizować dobro prawdziwe czynu, ani osoba poprzez dobro tego czynu. Ten normatywny wymiar prawdy o dobru tworzy wewnątrz osoby właśnie powinność, którą można określić jako wewnątrzosobowe determinowanie do działania w kierunku rozpoznanego dobra[23]. Stwierdzenie: „«X jest prawdziwym dobrem» wyzwala w sumieniu wewnętrzny przymus czy nakaz: powinienem spełnić czyn,

[19] Zob. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 125–134.

[20] Zob. I. Dec, *Człowiek odkupiony – człowiekiem wyzwolonym* [w:] *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 333–337.

[21] Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* [6 sierpnia 1993 roku], nr 35–36.

[22] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 169.

[23] Zob. tamże.

który urzeczywistni owo x"[24]. Powinność zaświadcza jeszcze dobitniej, że wola ma własną i sobie tylko właściwą relację do prawdy. Powinność prezentuje się więc jako zdynamizowanie woli przez prawdę[25].

Przeżycie powinności, zdaniem Wojtyły, uzależnione jest od przeżycia prawdziwości normy. Norma jest tu rozumiana – jak się wydaje – jako prawda o dobru. Prawdziwość normy jest racją określania jej jako normy słusznej. Taka norma zobowiązuje osobę do posłuszeństwa nie na zasadzie faktu jej istnienia czy stanowienia, lecz ze względu na zawartą w niej prawdę o dobru.

Przeżywana powinność, która jest niczym innym, jak mocą normatywną prawdy o dobru i która ujawnia się w sumieniu, dotyczy – jak zauważa Wojtyła – nie tyle rzeczywistości pozaosobowej, co przede wszystkim drugich osób. Fundamentalna powinność moralna sprowadza się do afirmacji osoby przez osobę ze względu na jej niezbywalną wartość i godność[26].

3.5. Doświadczenie wspólnoty

Wolne działanie człowieka odnosi się przede wszystkim do drugiej osoby. Wojtyła wprowadził w sektor odniesień człowieka do człowieka kategorię uczestnictwa. Stało się to odpowiedzią na dwie skrajne tendencje, jakie wystąpiły w dzisiejszej kulturze, w dzisiejszym życiu społecznym: indywidualizm i kolektywizm. W kierunku pierwszym człowiek traktowany jest jako rzeczywistość monadyczna, zamknięta w sobie i samowystarczalna, dla której drugi człowiek i wspólnota stanowią zagrożenie. Drugi kierunek widzi człowieka jako mało znaczące ogniwo większej całości, kolektywu. Jednostka jest tu traktowana jako zagrożenie dla wspólnoty. Wojtyła rozwiązuje te dwie skrajności wezwaniem do uczestnictwa[27]. Jedynie przez personalne uczestnictwo można zmierzać do ugruntowywania wspólnoty międzyludzkiej, można przyczyniać się do budowania cywilizacji miłości[28]. Tę cywilizację, kulturę miłości przeciwstawia Papież szerzonej dziś cywilizacji, kulturze śmierci[29].

---

[24] Zob. tamże, s. 170.

[25] Zob. tamże, s. 174.

[26] Niniejszy rys powinności wzmiankowany przez Wojtyłę rozwinął w swoich pracach T. Styczeń. W jednej z nich w związku z tym pisze: „W sumieniu, czyli moim sądzie: powinienem […], chodzi ostatecznie o powinność afirmowania (= spełnienie czynu afirmacji) drugiego (drugiego ja, innych ja) na miarę godności tego drugiego i miarę godności afirmującego". T. Styczeń, *Ja w świetle swego sądu: powinienem*, „Roczniki Filozoficzne" 28 (1980), z. 2, s. 90–111. Z tekstu wynika, iż autor uznaje, że prawda o godności i wartości osoby rodzi powinność afirmacji osoby dla niej samej, nie pozwalając jej używać jako środka do innych celów.

[27] Teorię uczestnictwa zarysował Wojtyła już w czwartej części książki *Osoba i czyn*.

[28] Więcej na ten temat zob. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (Studium filozoficzne)*, Wrocław 1994. W teorii cywilizacji miłości funkcjonuje słynny czwórmian: prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, „być" przed „mieć" i miłości przed sprawiedliwością.

[29] Zob. np. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* [25 marca 1995 roku], nr 95.

4. Oryginalność antropologii Karola Wojtyły

Wojtyła w swoich pismach filozoficznych wypracował niewątpliwie oryginalną wizję człowieka, z uwydatnieniem jego transcendencji poznawczej i wolitywnej w stosunku do świata przyrody. Drogą do odkrycia tej prawdy było szeroko rozumiane doświadczenie człowieka. Prawda ta narastała w miarę analizowania przedmiotu tego doświadczenia, czyli tego, czego się doświadcza. Autor zastosował tu metodę fenomenologiczną, jednakże – wbrew temu, co czynili niektórzy fenomenologowie – nie analizował zawartości pojęć, idei, ale to, co ujawniało się w doświadczeniu. Przez to też wizja człowieka odkryta w doświadczeniu otrzymała charakter realistyczny i obiektywny. Tego rodzaju podejście poznawcze pozwoliło Wojtyle uwydatnić prawdę o godności człowieka i o jego transcendencji wobec innych jestestw naszego świata. Owa transcendencja wyrażą się w intelektualnym, prawdziwościowym poznaniu, w samostanowieniu, czyli w ludzkiej wolności kierowanej prawdą o dobru i w miłości kierowanej prawdą i dobrem. Stąd też można powiedzieć, iż intelektualne poznanie, miłość i wolność są miarą naturalnej godności człowieka i stanowią w jakimś stopniu rację do owego zdumienia nad samym sobą, o którym Wojtyła już jako papież Jan Paweł II napisał w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, ukazując wizję integralnej godności ludzkiej: „Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym […]. Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem”[30].

Oryginalność antropologii Wojtyły ukazuje się jaśniej, gdy zestawimy ją na przykład z antropologią M.A. Krąpca. Zestawienie tych dwóch wizji człowieka prowadzi nas do zauważenia elementów wspólnych i różnicujących. Obydwaj myśliciele budowali obraz człowieka w oparciu o doświadczenie, przy czym trzeba zauważyć, że rozumienie doświadczenia u Wojtyły było nieco szersze aniżeli u Krąpca. Ten pierwszy bazował głównie na doświadczeniu wewnętrznym, podczas gdy Krąpiec więcej odwoływał się do doświadczenia zewnętrznego. Doświadczenie pozwoliło Autorom odkryć istnienie podmiotu osobowego i opisać spełniane przez niego czynności (działania). Gdy porównamy refleksję Autorów nad danymi doświadczenia antropologicznego, to zauważymy, że tę warstwę fenomenów człowieka dokładniej odkrył i opisał Wojtyła, w szczególności w sektorze wolnego działania człowieka jako osoby. Pozwoliła mu na to metoda fenomenologiczna, którą stosował on w swojej antropologii. Jednakże Wojtyła w zasadzie zatrzymał się na tej warstwie zjawiskowej, nie zaprzeczając, że za warstwą zjawiskową tkwią struktury będące jej podmiotem i spełniaczem. Te struktury podmiotowe są ujawnione bardzie w antropologii Krąpca. Jako metafizyk autor odkrył je w drodze rozumowania redukcyjnego, wskazując na źródło działań poznawczych

[30] Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* [4 marca 1979 roku], nr 10.

i pożądawczych człowieka, którymi są intelekt i wola osadzone w ludzkiej duszy. Stąd można powiedzieć, że Wojtyła uprawiał bardziej fenomenologię człowieka, chociaż nie wyrzekał się metafizyki, natomiast antropologię Krąpca można uważać za część metafizyki, za podstawowy rodzaj metafizyki szczegółowej. Refleksja nad tymi dwoma modelami antropologii prowadzi nas do wniosku, że są to ujęcia względem siebie komplementarne. Upraszczając nieco, możemy powiedzieć, że mamy tu scalenie fenomenologii człowieka z metafizyką człowieka.

W konkluzji generalnej warto zauważyć, że w całościowej działalności Wojtyły (naukowej, filozoficznej, teologicznej i duszpasterskiej), późniejszego papieża Jana Pawła II, możemy dostrzec wiele innych, szczegółowych scaleń, zintegrowań. Są to: integracja filozofii przedmiotu (bytu) z filozofią podmiotu (świadomości); antropologii filozoficznej z antropologią teologiczną; doświadczenia zewnętrznego z doświadczeniem wewnętrznym; integracja natury i osoby; integracja rozumu i wiary; integracja transcendencji pionowej i transcendencji poziomej; integracja wolności w znaczeniu podstawowym i wolności w znaczeniu rozwiniętym; integracja życia doczesnego i życia wiecznego.

Rozdział II
Z kręgu filozofii klasycznej

NIEKTÓRE DAWNIEJSZE I WSPÓŁCZESNE PRÓBY ROZUMIENIA OSOBY W „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”*

Wstęp

Kultura umysłowa ostatnich dziesiątków lat upływa pod znakiem wzmożonej refleksji antropologicznej. Problem człowieka i osoby ludzkiej stał się kluczowym problemem wielu dyscyplin naukowych, a szczególnie współczesnej filozofii i teologii. Zjawisko to wiąże się niewątpliwie z niespotykanym dotąd w historii rozwojem nauk technologicznych, które z jednej strony przyczyniły się do ułatwienia życia człowiekowi, a z drugiej – przyniosły zagrożenie dla jego bytowania i działania. W obliczu wyraźnej dominacji kultury technicznej i związanym z nią niebezpieczeństwem urzeczowienia, a nawet zniszczenia człowieka, zrodziła się szczególna potrzeba podjęcia głębszej refleksji nad samym człowiekiem. Należy jednak obiektywnie zauważyć, iż dzisiejsza – tak wzmożona – filozoficzna i teologiczna refleksja nad człowiekiem nie jest czymś typowym jedynie dla czasów współczesnych. Człowiek bowiem zawsze mniej lub więcej interesował się sobą. Stawiał sobie to nieśmiertelne – ciągle na nowo wracające – pytanie: kim jest człowiek? – kim jestem ja – człowiek? Pytanie to ze szczególną ostrością stawiane było na gruncie filozofii klasycznej i obecnej w niej „filozofii chrześcijańskiej”[1]. Jest rzeczą niezwykle ciekawą prześledzenie owej refleksji antropologicznej podejmowanej w ramach „filozofii chrześcijańskiej”. Zadanie takie zostaje podjęte w niniejszym artykule. Ze względu na ograniczony z góry rozmiar rozważań, prezentację naszą zawężamy do przedstawienia tylko ważniejszych – historycznych i współczesnych ujęć bytu ludzkiego. Pominiemy przy tym szeroko rozumianą problematykę człowieka, ograniczając się tylko w zasadzie do problematyki osoby. Także i na tym odcinku zmuszeni będziemy w wielu wypadkach –zwłaszcza przy koncepcjach na ogół znanych – ograniczyć się do uwydatnienia jedynie głównych rysów tychże koncepcji.

---

* „Communio” 3 (1983), nr 2 (14), s. 103–121.

[1] Termin „filozofia chrześcijańska” bierzemy tu w cudzysłów, jako że istnienie tego typu filozofii było kwestionowane przez niektórych historyków filozofii czy też metodologów filozofii. Zob. w związku z tym: E. Morawiec, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981), nr 1, s. 43–72.

1. Pierwsze – patrystyczne próby rozumienia osoby ludzkiej

Wśród historyków filozofii panuje dziś na ogół zgodne przekonanie, iż filozofia starożytna zarówno pogańska (grecka), jak i chrześcijańska, miała orientację wyraźnie kosmologiczną. Podejście kosmologiczne ujawniło się szczególnie w pierwszym okresie filozofii greckiej. Z czasem jednak zaczęła dochodzić do głosu problematyka antropologiczna. W systemie myślowym Platona, Arystotelesa, u stoików, a później w koncepcjach Plotyna poświęcano już problematyce człowieka sporo miejsca. W ramach greckiej filozofii człowieka podejmowano głównie zagadnienie duszy, ciała, związku duszy z ciałem, problemy zmysłów, intelektu, woli. Dowodzono substancjalności, duchowości czy też nieśmiertelności duszy ludzkiej. Tego typu problematyka antropologiczna została przejęta przez pierwszych filozofujących teologów chrześcijańskich. Jej szczytowym wykwitem w okresie patrystycznym była doktryna myślowa św. Augustyny, W dziedzinie antropologii biskup Hippony podjął tradycyjne tematy związane ze strukturą wewnętrzną człowieka, jego rozumnością, wolnością i religijnym przeznaczeniem. Opierając się głownie na rozwiązaniach platońskich i neoplatońskich, usiłował sprząc je z objawioną doktryną chrześcijańską[2].

Do tych tradycyjnych problemów z czasem doszły nowe tematy. Przede wszystkim zrodził się problem człowieka jako osoby. Ów problem ujawnił się w myśli chrześcijańskiej na tle interpretacji osoby Chrystusa, który według Objawienia jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem. Usiłowano filozoficznie pogłębić orzeczenia pierwszych soborów powszechnych, a zwłaszcza Soboru Chalcedońskiego, który ustalił, iż Chrystus jest jednym bytem osobowym – jest Osobą Boską, mającą jednak dwie natury (boską i ludzką), jako źródło działania bosko-ludzkiego. Według nauki tegoż Soboru Chrystus był unikalnym bytem, będąc bowiem prawdziwym człowiekiem, nie był jednak osobą ludzką, lecz tylko i wyłącznie Osobą Boską. Jedna Boża Osoba tkwiła w dwóch naturach: doskonałych, niezmieszanych i nierozdzielnych[3]. W świetle ustaleń soborowych natura ludzka Chrystusa została „przejęta" i ziszczona przez Osobę Logosu.

Teologowie chrześcijańscy, usiłując pogłębić tę doktrynę przy pomocy greckiej myśli filozoficznej, postawili pytanie o istotny, konstytutywny czynnik osoby[4]. Stosunkowo szybko dostrzeżono, iż o osobie można mówić jedynie w obrębie tak zwanych natur rozumnych. Jednakże trudno było im wskazać na istotny, konstytutywny element osoby. Najczęściej – jak się okazuje – pojmowano osobę na wzór jednostki, jako egzemplarz gatunku natury rozumnej. Za decydującą cechę owej jednostki natury rozumnej zaczęto uznawać „nieudzielalność" (*incommunicabilis*)

[2] Szerzej na temat augustyńskiej koncepcji człowieka zob. J. Pastuszka, *„Grande profundum est ipse homo" (Conf. IV, 14). Koncepcja człowieka według św. Augustyna* [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 283–296.

[3] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 365–367.

[4] Por. tamże.

drugiemu bytowi. Bytowa autonomiczność i podmiotowa zupełność w obrębie gatunku natury rozumnej stały się charakterystyczną cechą bytu osobowego[5]. Doktryna ta znalazła najjaskrawsze ujęcie u Boecjusza w jego słynnej definicji osoby: *rationalis naturae individua substantia* (jednostkowa substancja natury rozumnej)[6].

Boecjańskie ujęcie osoby weszło na stałe do skarbca filozofii chrześcijańskiej. Nawiązywali do niego zwłaszcza myśliciele średniowiecza: św. Albert Wielki, św. Bonawentura, Duns Szkot, a w szczególności św. Tomasz z Akwinu.

2. Osoba w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Teoria bytu osobowego św. Tomasza z Akwinu została wypracowana w nawiązaniu do boecjańskiej definicji osoby, a także w oparciu o grecką (głównie arystotelesowską) i chrześcijańską tradycję antropologiczną. Wypracowanie owej teorii dokonało się nie tyle w związku z omawianiem kwestii o człowieku, ile raczej na kanwie interpretacji chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu i o Trójcy Świętej.

Akwinata, przejmując z tradycji Kościoła naukę o dwoistości natur Chrystusa i jedyności Jego osoby, usiłował racjonalnie wyjaśnić tę tajemnicę. Poszukując – zgodnie z duchem tradycji – czynnika konstytuującego osobę, wskazał, iż o osobie stanowi ten sam element bytowy, który zasadniczo konstytuuje byt jako taki. Elementem tym jest – zdaniem Tomasza – jednostkowe, konkretne istnienie. Zatem naczelnym elementem decydującym o osobie jest jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej. Chrystus więc jest tylko Osobą Boską, a nie ludzką, gdyż posiada tylko jedno – Boskie istnienie. Istnienie to aktualizuje ludzką naturę, czyniąc ją realnym źródłem rzeczywistych działań ludzkich. Osoba Logosu „przyjmuje” (*assumit*) w siebie i daje bytowość naturze ludzkiej Chrystusa. W związku z tym Akwinata pisał: „Quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio id est in hypostasi Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars pro toto, se par ineffabilem assumptionem, ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod […] non autem potest dici vel hypostasis vel suppositum vel persona” (*De Unione Verbi Incarnati*, a. 2).

W tekście powyższym św. Tomasz wyraźnie stwierdza, iż natura ludzka Chrystusa nie posiada własnego aktu istnienia. Stąd też Chrystus nie jest osobą ludzką, chociaż jest prawdziwym człowiekiem. W Chrystusie jest jedno istnienie – istnienie osoby Słowa Bożego i ono właśnie aktualizuje w porządku bytowym Jego ludzką naturę. Konkretny akt istnienia, jako najwyższa doskonałość bytowa[7], jako element nadający ostatecznie jedność[8], jako element najbardziej wewnętrzny

[5] Por. tamże.

[6] Por. PL 64, 1338. Por. także w związku z tym: M. Nédoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, „Revue des sciences religieuses” 29 (1955), s. 201–238.

[7] Por. De Pot. q. 7, a, 2 ad 9.

[8] Por. Quodl. IX a. 3 ad 2.

i wszystko przenikający[9] – decyduje o tym, że jakaś natura rozumna jest osobą[10]. Osobę więc nie może konstytuować – jak to głosili niektórzy w tradycji – jakaś cecha leżąca na linii istoty, ale akt istnienia[11].

Rozwiązanie tego typu zdaje się także potwierdzać inny tekst św. Tomasza zamieszczony w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*: „De ratione personae sunt tria scilicet subsistere rationari et individuum esse"[12]. W tekście tym – jak widać – mamy nie tylko potwierdzenie powyższego ujęcia, ale także jego rozwinięcia. Istotę osoby konstytuują jakby trzy elementy: samoistność (własny akt istnienia), rozumność i indywidualność. Osoba jest więc – zdaniem Tomasza – równocześnie bytem samoistnym, rozumnym i indywidualnym. Przez to samo jest w porządku bytów przygodnych, naturalnych naczelną i szczytową formacją bytową. „Osoba – pisze Tomasz w *Sumie Teologii* – jest tym, co przyroda posiada najdoskonalszego"[13]. Żaden z bytów pozaludzkich w otaczającym świecie nie jest w stanie przewyższyć „jakością" bytowania osoby ludzkiej.

W związku z prezentacją tomaszowego ujęcia osoby podejmijmy jeszcze jeden ważki problem: czy na gruncie jego antropologii można utożsamić osobę z człowiekiem, czy też z duszą ludzką? – jak się ma u Tomasza pojęcie osoby w stosunku do pojęcia duszy, ciała i całego człowieka?

Nie wchodząc w szczegóły tego złożonego zagadnienia, wskażmy od razu, iż na gruncie myśli św. Tomasza nie można utożsamić osoby ani z człowiekiem, ani tym bardziej z duszą. Pojęcie „osoby" nie pokrywa się zakresowo z pojęciem „człowieka", bowiem każdy człowiek jest osobą, lecz nie każda osoba jest człowiekiem. Aniołowie i Bóg są osobami, chociaż nie są ludźmi. W związku z tym należy orzec, iż w czym innym tkwi racja bycia osobą, a w czym innym racja bycia człowiekiem. Człowieka jako człowieka wyróżnia, a tym samym konstytuuje posiadanie na jednym obszarze ontycznym zarówno ciała, jak i rozumnej duszy.

Na odrębność człowieka i osoby wskazuje także sama terminologia, jaką posługujemy się przy analizie człowieka i osoby. W problematyce człowieka przewijają się najczęściej takie terminy, jak: dusza, ciało, intelekt, wola, forma, materia, władza. Natomiast w filozofii osoby pojawiają się terminy: rozumność, indywidualność, substancja, natura, samoistność, wolność, samoświadomość, samostanowienie i tym podobne. Z Tomaszowych tekstów wynika dość wyraźnie, że problematyka osoby stanowi dział filozoficznej problematyki człowieka, a także jest częścią teologicznej teorii Trójcy Świętej.

Tak jak osoby nie da się utożsamić z człowiekiem, podobnie nie można utożsamić jej z duszą. Wyraźnie wskazuje na to św. Tomasz w *De potentia*, gdy pisze o bytowaniu duszy po śmierci: „Anima separata est pars nationalis humana na-

[9] Por. De Pot. q. 3 a. 7.

[10] Por. S. th. III, 19, 1.

[11] Por. S. th. III, 4, 2 ad 2.

[12] I Sent. D. 25; II Sent. D. 3. a. 2.

[13] S. th. I, 29, 3.

turae, scilicet humanae, et non tota natura ratiomalis humana, et ideo non est persona"[14].

Dusza bytująca po śmierci człowieka jest więc, zdaniem Tomasza, tylko jakby „częścią" rozumnej natury ludzkiej i dlatego nie jest osobą. Z tego wynika, iż żeby być osobą, trzeba być „w całości bytowej" rozumną naturą[15].

Rozwiązania św. Tomasza w dziedzinie teorii bytu osobowego były jakby zwieńczeniem wszystkich wysiłków antropologicznej myśli chrześcijańskiej, podejmowanej w starożytności i w okresie średniowiecza. W wiekach następnych chrześcijańska myśl antropologiczna, zresztą jak cała „filozofia chrześcijańska", wyraźnie obniżyła swój lot. W umysłowości europejskiej została najpierw po części wyparta przez nowe prądy odrodzenia. Potem jawiła się nieśmiało u niektórych chrześcijańskich myślicieli XVII i XVIII wieku, nie osiągając jednak jakichś oryginalnych rozwiązań. Powróciła w nowej wersji dopiero we współczesnym egzystencjalizmie chrześcijańskim i w nurcie personalistycznym.

3. Interpretacje osoby w egzystencjalizmie chrześcijańskim

Z grona filozofów zaliczanych do chrześcijańskiego nurtu egzystencjalizmu wybieramy tu jedynie trzech najwybitniejszych: S. Kierkegaarda, K. Jaspersa oraz G. Marcela. Pierwszy z nich nie należy wprawdzie do ścisłej współczesności. Jednakże on to zapoczątkował nowe, egzystencjalne podejście do bytu ludzkiego, wplatając w nie wątki wyraźnie chrześcijańskie. Dlatego też jego myśl w tej prezentacji zasługuje przynajmniej częściowo na uwagę.

3.1. Ujęcie S. Kierkegaarda

S. Kierkegaard nie zajmował się zasadniczo problematyką osoby. Występując przeciw idealizmowi Hegla, skupił jednak całą swoją refleksję filozoficzną wokół konkretnej egzystencji ludzkiej. Ujął ją przy tym w swoistej szacie literackiej i sobie właściwej perspektywie.

Zdaniem myśliciela duńskiego człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności[16]. „Osobowość – pisze autor – jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności, która jest związana sama z sobą, której zadaniem jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek z Bogiem"[17].

[14] De Pot. q. 9, a. 2 ad 14.

[15] Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1874, s. 170–173.

[16] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 146.

[17] Por. tamże, s. 165.

W tak ujrzanej egzystencji człowieka duński pastor wyróżnił trzy istotne etapy: estetyczny, etyczny i religijny[18]. Nie są to etapy z konieczności następujące po sobie i niejednakowo sytuują się one u różnych ludzi. Przejście od jednego stadium do drugiego dokonuje się przez wolny wybór. Człowiek, będący na etapie estetycznym, ustawicznie poszukuje przygód, przyjemności i taniej radości. Zwykle pozostaje on na powierzchni życia; ulega często nastrojom, nie angażuje się w tworzenie dobra. Gonitwa za przyjemnościami i płytkie traktowanie życia może doprowadzić go do załamania, rozpaczy, a nawet do samobójstwa. Jest jednak możliwy ratunek z tej sytuacji przez wejście na wyższy – etyczny etap życia[19]. Będąc na etapie etycznym, człowiek jest obowiązkowy i odpowiedzialny, jest wierny podjętym zobowiązaniom i własnym zasadom[20]. Dzięki temu może rozwijać się duchowo. Jednakże i ta postawa – zauważa autor – niesie człowiekowi zagrożenie. Człowiek bowiem nie jest w stanie spełnić zadość – w całej rozciągłości – wszystkim poznanym obowiązkom, często abstrakcyjnym normom moralnym. Konsekwencją tego jest poczucie winy. Dlatego faza etyczna nie jest i nie może być fazą ostateczną. Przekształca się ona w fazę religijną, w której to człowiek powierza się sprawiedliwemu i miłosiernemu Bogu[21]. Wiara w Boga nie jest tyle wyrozumowaną doktryną, ile raczej egzystencjalną postawą zaufania i uległości wobec Najwyższego na wzór Abrahama[22]. Tylko na terenie bezgranicznej, egzystencjalnej wiary człowiek jest zdolny urzeczywistnić pełniejszy wymiar swojej osoby.

Konkludując, można – za Kierkegaardem – powiedzieć, że człowiek usytuowany jest między nihilizmem i chrześcijaństwem, między nicością i Bogiem. Pełen troski i lęku zdany jest na ustawiczne „wyrywanie się" z nicości poprzez Chrystusa ku Bogu – ku wieczności.

3.2. Egzystencja ludzka w ujęciu K. Jaspersa

Punktem wyjścia w analizie bytu osobowego u K. Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja". Niemiecki filozof, wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek, jako konkretna osoba może powiedzieć „ja jestem"[23]. Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego sposobem „od wewnątrz". Istotę osoby ujrzał autor w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru[24]. Dzięki temu osoba może ustawicznie siebie konstytuować, siebie jakby stwarzać. Dlatego też może być nazwana egzystencją możliwą (*mögliche Existenz*), potencjalną, jakby nigdy „niedokończoną".

[18] Por. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, Paris 1966, s. 135 n.

[19] Por. S. Kierkegaard, *Albo, albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. II, Warszawa 1976, s. 260.

[20] Por. tamże, s. 344–351.

[21] Por. tamże, s. 452–453.

[22] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, dz. cyt., s. 31, 71.

[23] Por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1966², s. 2.

[24] Por. Tenże, *Philosophie*, t. II, Berlin 1932, s. 181–182.

Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z drugimi osobami. W komunikacji osobowej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednakże napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tak zwane sytuacje graniczne, w które człowiek z konieczności wchodzi i które chciałby przekroczyć. To z kolei naprowadza go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji.

Istnienia Transcendencji – zdaniem Jaspersa – nie można dowieść naukowo[25]. Autor jednak – w dziedzinie ujęcia Transcendencji – nie ucieka się do wiary ani do teologii czy religii, ale proponuje tak zwaną wiarę filozoficzną, złączoną z teorią szyfru. W wierze filozoficznej „dosięgamy” Boga pośrednio poprzez odczytanie szyfru jako różnych znaków, wskazujących na Boga. Niemiecki egzystencjalista oznajmia, iż wszystko, co istnieje, może być szyfrem wskazującym na coś transcendentnego – na Boga[26]. Szyfrem najbardziej czytelnym jest w gruncie rzeczy sam człowiek. Jego bytowanie i działanie wskazuje najwyraźniej na Transcendencję.

3.3. Osoba w oczach G. Marcela

Najciekawszą interpretację osoby w nurcie egzystencjalizmu chrześcijańskiego – jak się wydaje – zaprezentował nam G. Marcel. Występując z jednej strony przeciwko idealizmowi Hegla, a z drugiej – przeciwko XIX-wiecznemu pozytywizmowi i scjentyzmowi, autor skupił całą swoją refleksję filozoficzną wokół konkretnego człowieka, a ściślej wokół konkretnej, ludzkiej egzystencji. Informacje o człowieku uzyskiwał autor w drodze refleksji nad wewnętrznymi przeżyciami, a więc w oparciu o pewien rodzaj doświadczenia wewnętrznego. Poprzez dawanie świadectwa o tym, co człowiek wewnątrz przeżywa, czego wewnątrz doświadcza, Marcel przybliżał sobie i swoim czytelnikom tajemnicę człowieka[27].

Będąc wierny doświadczeniu wewnętrznemu, francuski myśliciel dostrzegł od razu, że człowiek jest bytem dynamicznym. Dlatego też egzystencję ludzką określa autor „człowiekiem w drodze” (*l'homme itinérant*), „pielgrzymem” (*homo viator*). Osoba ludzka będąc tym, czym jest, równocześnie „buduje się”, „tworzy się”. Osoba posiada charakterystyczną dla siebie strukturę, domagającą się od niej przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś – względem niej transcendentnemu[28]. Autor wskazuje na źródło owego nieustannego przekraczania siebie. Znajduje się ono wewnątrz osoby, w najgłębszych jej pokładach. Źródłem tym jest tak zwany wymóg ontologiczny (*l'exigence ontologique*), „wymóg bytu” (*l'exigence de l'etre*). Wyrazem „wymogu ontologicznego” jest jakiś wewnętrzny apel, wzywający człowieka

[25] Tenże, *Philosophie*, t. III: *Metaphysik*, Berlin 1932, s. 31–35.

[26] Por. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 1031.

[27] Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze” 2 (1974), nr 2, s. 28–29.

[28] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'ètre*, II: *Foi et réalité* Paris 1951, s. 42.

do przekraczania siebie, do czynnego otwarcia się ku rzeczywistości transcendentnej. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności i skończoności bytu ludzkiego[29]. Wzywa on nieustannie człowieka do wyjścia z siebie ku czemuś zewnętrznemu – ku drugiej osobie – ku „ty" ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie ku „Ty" boskiemu.

Realizacja „wymogu ontologicznego" sprawia, że osoba może powierzyć się drugiej osobie; „ja" może się powierzyć „ty". Otwarcie się „ja" na „ty" – jak zauważa autor – jest jedyną szansą „upełniania" swojej osoby – rozwoju osobowości człowieka. Zatem człowiek samorealizuje się jako byt, jako osoba, poprzez współbycie i współistnienie z drugimi osobami.

W tym tworzeniu siebie poprzez otwarcie się na „ty" wyraźnie ujawnia się moment wolności człowieka. Osoba może bowiem się zamknąć albo może szukać w kontakcie z „ty" tylko i wyłącznie osobistej korzyści. Przestaje wówczas traktować drugiego jako „ty", a traktuje go jako „on", jako przedmiot służący do własnych korzyści. Wolność jest istotnym rysem ludzkiej osoby. Jest ona wielkim darem danym człowiekowi, by mógł on rozwijać i kształtować siebie[30]. Wiąże się to z wewnętrznym wysiłkiem człowieka. Osoba winna – oznajmia francuski neosokratyk – nieustannie wzmacniać swoją wolę na polu zaangażowania się w dobro. Wysiłek ten ma okazywać się skuteczny; powinien należeć do porządku „chcę", a nie stanowić tylko stałego odruchu woli „chciałbym"[31].

W związku z potrzebą otwarcia się osoby w kierunku drugich osób w celu tworzenia siebie, Marcel ośmielił się powiedzieć, iż „osoba jest powołaniem"[32]. Ma się więc ciągle na nowo stawać osobą, powierzając się w miłosnej partycypacji drugiej osobie.

Osoba rozpoznaje siebie samą jako dar spotencjalizowany, jako byt „nie gotowy". Swoimi wolnymi aktami, szczególnie zaś aktami wierności, wiary, nadziei i miłości, nieustannie tworzy i realizuje siebie. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej" i „pełniej". Osobie nigdy nie wystarcza sytuacja, w której się. znajduje. Zawsze może sięgać wyżej, ku sytuacjom bliższym jej pragnieniom[33]. W *Homo viator* francuski myśliciel mówi w związku z tym, że dewizą życiową osoby winno być nie *sum*, ale *sursum* – nie „jestem", ale „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[34]. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i uzupełniania się jest Osoba Absolutu. Ludzka egzystencja powołana do rozwoju ostatecznie ukierunkowana jest na Boga.

---

[29] Por. tamże, I, s. 50.

[30] Por. tamże, s. 34.

[31] Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1954, s. 26 oraz: *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 65–66.

[32] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 28–29.

[33] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 23–30.

[34] G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 32.

4. Osoba w ujęciu niektórych współczesnych personalistów

W prezentacji bliższych naszym czasom koncepcji osoby nie można pominąć interpretacji bytu ludzkiego podjętych przez przedstawicieli współczesnego ruchu filozoficzno-społecznego, zwanego personalizmem. Już sama nazwa kierunku wskazuje, że w centrum zainteresowań tego kręgu myślicieli stoi osoba ludzka. Nie sposób tutaj uwzględnić doktryny myślowej wszystkich personalistów. Ograniczymy się w zasadzie do krótkiej prezentacji koncepcji osoby najgłośniejszego przedstawiciela, a zarazem twórcy tego kierunku – Emmanuela Mouniera.

Specyfika ujęcia osoby przez twórcę współczesnego personalizmu tkwi w podkreśleniu jej aspektów społeczno-etycznych. Mounier nie podaje nam definicji osoby. Wskazuje jednak na trwałe pierwiastki, które w niej występują: transcendencję, wewnętrzność, zaangażowanie się, antyindywidualizm i wolność.

Moment transcendencji ujawnia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości[35]. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie[36]. Ów ruch ku wewnątrz nie jest procesem jednostajnym i ciągle trwałym. Jest on dialektycznie złączony z ruchem – dążeniem ku światu zewnętrznemu. Zaangażowanie się w świat zewnętrzny jest następnym rysem osoby. Byt osobowy ma w sobie zdolność do zaangażowania się w sprawy społeczne, może włączyć się w dzieło przekształcenia świata[37].

Powyższe trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie występuje przeciwko tym ujęciom osoby, które wskazywały na jej cechę odrębności i nieudzielalności. Wyraźnie oznajmia, iż „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje się przez kogoś innego i odnajduje się tylko w innym"[38]. Do istoty osoby należy komunikatywność z drugimi.

Ostatnią istotną cechą osoby, zdaniem Mouniera, jest wolność. W rozumieniu wolności autor wyraźnie odcina się od interpretacji wolności w pozytywizmie i egzystencjalizmie. Wolność według niego nie tyle jest wolnością wolnego wyboru, ile wolnym dążeniem ku „personalizacji świata i siebie samego"[39]. Fakt wolności sprawia, iż osoba może wewnętrznie się rozwijać; może wewnętrznie się scalać w skupieniu i kontemplacji, a także może wychodzić ku światu, ku drugim osobom, tworząc z nimi humanitarne wartości.

Prezentując mounierowskie ujęcie osoby, warto również przytoczyć sformułowania autora, w których uwypukla on jeszcze inne rysy bytu osobowego. Otóż francuski personalista w jednym ze swoich pism oznajmia między innymi: „osoba jest całościową objętością człowieka" i charakteryzują ją trzy wymiary: wcielenie,

[35] Por. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1953, s. 84–85.

[36] Por. tamże, s. 52–61.

[37] Por. np. E. Mounier, *Qu'est ce que le personnalisme?*, Paris 1947, s. 27–32.

[38] Por. Tenże, *Le personnalisme*, dz. cyt., s. 38.

[39] Por. tamże, s. 73–82.

wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwne sobie, tendencje; to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze – ku wartościom wyższym (wezwanie); i to, co kieruje ją wszerz – w stronę drugich ludzi (uczestnictwo)[40].

W sformułowaniu powyższym autor dotknął wyraźnie cielesnego rysu osoby, wskazując, iż jedną z cech osoby jest jej bycie w ciele.

Jak widać z niniejszych przytoczeń, Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował momenty etyczno-społeczne. W opisie osoby nie tyle sięgał do kategorii ontologicznych, co do pojęć etycznych.

Z podobnym ujęciem osoby spotykamy się u innych personalistów. Warto może w tej grupie myślowej zwrócić uwagę na dwie postacie: G. Madiniera i M. Blondela. Nie należą oni ściśle do personalistów z kręgu Mouniera, jednakże pozostają w zbliżonym klimacie myślenia. Obaj autorzy zwracają uwagę na działanie jako na istotny przejaw życia, osoby.

Zdaniem G. Madiniera osoba tworzy się poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie się tak zwanej społeczności duchowej. Realizuje się to przede wszystkim w postawie miłości, w której to osoba ofiaruje swoją indywidualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich". Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje także „ja" indywidualne[41].

Podobną koncepcję osoby prezentuje M. Blondel. Może jeszcze bardziej w swoich rozważaniach antropologicznych akcentuje momenty moralne i ascetyczne osoby. Autor poddaje krytyce tradycyjne cechy osoby, takie jak: jedność, niezależność, substancjalność czy trwałość. Osoba – jego zdaniem – tworzy się przez działanie. Osoba nie może powstać, rozwijać się i wzrastać w godności bez symbiozy i wzajemnego wzrastania z innymi osobami[42]. Osoba tworzy się, rozwija, zdobywa swą wartość w przeciwstawieniu, we współpracy, w ofiarnej służbie w stosunku do innych istności. Zależność od drugich sprawia, że osoba nie jest nigdy całością i doskonałością. Jest ona wezwana do przekraczania siebie – do realizacji siebie samej przez działanie[43].

Blondel, podobnie jak Mounier i Madinier, zagubił ontologiczne rysy osoby. Pominął milczeniem te cechy, które w tradycji filozoficznej uchodziły za przymioty konstytutywne osoby.

5. Wizja osoby P. Teilharda de Chardin

W gronie współczesnych myślicieli chrześcijańskich, uprawiających filozoficzną refleksję nad światem i człowiekiem, szczególne miejsce zajmuje o. P. Teilhard de Chardin. Wypracował on bowiem unifikującą wizję wszechświata, łącząc w niej

[40] Por. E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

[41] Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140–141.

[42] Por. M. Blondel, *Lètre et les êtres*, Paris 1933, s. 274.

[43] Por. tamże, s. 275.

w jedną całość elementy nauk przyrodniczych (głównie paleontologii), filozofii, teologii, a nawet mistyki i poezji. W wizji tej ważną pozycję zajmuje człowiek, jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym i punktem Omega – Bogiem[44]. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek się coraz bardziej hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personalizacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję społeczną, zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu[45]. Osoba realizuje się na drodze ewolucji społecznej w wyniku tak zwanej socjalizacji zbieżnej jako synteza tezy: jednostka i antytezy: zbiorowość ludzka. Personalizacja jest więc syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji[46]. Teilhard podkreśla dalej, iż osoba, będąc owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, w który jest już wpleciony element świadomościowy i wolitywny, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, do transsubtancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą – osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Francuski myśliciel podkreśla, że na tym etapie proces ewolucji wymaga ze strony osoby zaangażowania. Człowiek może przyspieszać albo opóźniać konieczny proces ewolucji kosmicznej, w który został wpleciony. Przyspiesza ten proces, jeśli się zaangażuje w tworzenie dobra, jeśli dąży do zjednoczenia w miłości wszystkich jednostek ludzkich w jedną rodzinę. Cały proces ewolucji dokonuje się ze względu na miłość i przez miłość. Bóg – jako najwyższa Miłość, jako punkt Omega całego rozwoju – miłością przyciąga wszystko ku sobie. Człowiek, dzięki wolnemu zaangażowaniu się w powiększanie miłości, może jakby Bogu „pomóc" w owym procesie i przez to przyspieszyć ewolucyjne jednoczenie się całego stworzenia w Bogu.

6. Byt osobowy w ujęciu niektórych współczesnych tomistów

We współczesnej antropologii filozoficznej dużym zainteresowaniem cieszą się koncepcje osoby formułowane w oparciu o dziedzictwo myślowe św. Tomasza z Akwinu. Stosunkowo głośne stały się interpretacje osoby podjęte przez tomistów egzystencjalnych, a także tomistów nawiązujących do nurtów filozofii współczesnej, zwłaszcza do fenomenologii. Tytułem przykładu przedstawimy tu w wielkim skrócie tomistyczne modyfikacje rozumienia osoby w wydaniu J. Maritaina, M.A. Krąpca i K. Wojtyły.

[44] Por. T. Płużański, *Niektóre aspekty antropologii filozoficznej Piotra Teilharda de Chardin* [w:] *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 351.

[45] Por. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme. Oeuvres*, t. V, Paris 1959, s. 167.

[46] Por. tenże, *Człowiek*, tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1962, s. 118. Por. także w związku z tym Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 35.

6.1. Ujęcie J. Maritaina

Charakterystycznym rysem ujęcia osoby przez J. Maritaina jest wyraźne odróżnienie osoby od jednostki (indywiduum). Tomista francuski nie był w tym względzie wyjątkiem, jednakże to chyba on najwyraźniej wskazał na zasadność tego rozróżnienia[47].

W określeniu osoby Maritain nawiązał do definicji Boecjusza. Osoba – zdaniem autora – jest to pełna indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami i zachowująca swoją autonomię. Osoba posiada w sobie coś boskiego – ducha. Dzięki niemu transcenduje cały świat materii, może stawiać sobie własne cele i określać środki działania[48].

Do istotnych cech osoby autor zalicza: jedność, integralność, samoistność, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie przez siebie[49]. W języku bardziej literackim autor wyraża to w następujących słowach: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć"[50].

Tak ujętej osobie należy wyraża – zdaniem Maritaina – przeciwstawić indywiduum, jednostkę. „Pojęcie «indywiduum» (jednostki) – pisze autor – jest wspólne człowiekowi, zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi"[51]. O ile o osobie decyduje niezależny od ciała duch, o tyle o indywiduum stanowi element materialny. Człowiek traktowany jako indywiduum, jednostka, jest fragmentem wszechświata, jest częścią wielkiej machiny kosmosu. Indywidualność jest tym, co „odłącza nas od wszystkich innych ludzi", oraz tym, co jest „zawężeniem ego, ustawicznie zagrożonym i ustawicznie skorym do zagarniania dla siebie"[52].

Z powyższego przeciwstawienia Maritain wyciągnął daleko idące wnioski. Jego zdaniem wszelkie nadużycia w życiu społeczno-politycznym są wynikiem zbytniego akcentowania indywidualności i związanych z nią tendencji egoistycznych. I przeciwnie – stawianie na elementy duchowe w człowieku, kultywowanie usprawnień intelektu i woli, a więc elementów stanowiących o osobie, prowadzi do właściwego rozwoju osoby i społeczności osób, czyli państwa. Zdaniem Maritaina nie wolno nigdy pomijać osoby i zastępować jej materialnym indywiduum.

W ostatecznym rozrachunku należy jednak orzec, że człowiek jest jednością – jest i jednostką (indywiduum), i osobą. Jako indywiduum potrzebuje społeczeństwa, by zaspokoić swe prywatne potrzeby. Jako osoba potrzebuje go do „komu-

[47] Rozróżnienie jednostki od osoby jest charakterystyczne dla myślicieli akcentujących duchową stronę człowieka. Do zwolenników tego rozróżnienia oprócz J. Maritaina należy zaliczyć E. Mouniera, H. Simona, M. Vialatoux, O. Lemarié, M. Gilleta, R. Garrigou-Lagrange'a. Por. w związku z tym W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 103.

[48] Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter – Descartes –- Rousseau*, tłum. pol., Warszawa 1928, s. 30.

[49] Por. tenże, *Distinguer pour unir ou les degrès du savoir*, Paris 1935, s. 462.

[50] Por. tamże, s. 357–358.

[51] Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, dz. cyt., s. 31.

[52] Por. tenże, *La personne et le bien commun*, „Revue Thomiste" 46 (1946), s. 259.

nikacji", by przekraczać i dawać siebie[53]. Najlepszym rozwiązaniem dylematu jednostka – osoba jest uznać człowieka za osobę, a społeczeństwo za wspólnotę osób.

6.2. Byt osobowy w ujęciu M.A. Krąpca

W polskim środowisku filozoficznym antropologiczne poglądy M.A. Krąpca są na ogół znane. Znalazły one swój najpełniejszy wyraz w publikacji książkowej *Ja człowiek* (Lublin 1974).

W oparciu o zawarte tam rozważania wyakcentujemy tu jedynie niektóre ważniejsze rysy ujęcia osoby przez autora.

M.A. Krąpiec konstruuje teorię bytu osobowego na kanwie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Przestrzegając zasady realizmu, autor wychodzi w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia.

Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym – zauważa autor – doświadcza swego „ja" jako podmiotu i spełniacza aktów „moich". Doświadczane akty „moje" są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią, jak i czynności niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich" doświadczamy obecności, immanencji „ja". Mamy świadomość, iż „ja" jest obecne, że „ja" istnieje i podtrzymuje w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja". Akty „moje" istnieją, „żyją" – jak się wyraża autor – życiem „ja".

Z drugiej jednak strony doświadczamy, iż owo „ja", obecne we wszystkich aktach „moich", transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, całościując w jeden byt, celowo od wewnątrz działający. Treści te są jakby „nanizane" na bytowość „ja".

To „ja" – zauważa dalej dominikański tomista – jest nam dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczamy wprost tylko istnienia „ja", ale nie poznajemy bezpośrednio jego natury. Wiemy i mamy świadomość obecności i istnienia „ja", ożywiającego to wszystko, co „moje" w moich aktach. Chcąc poznać naturę „jaźni", jesteśmy zmuszeni podjąć drogę okrężną, poprzez analizę struktury czynności „moich". Natura tego, co „moje", może nam wskazać i wskazuje na naturę samego „ja" jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko, co „moje".

Ponieważ akty „moje" mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe) – to i owo „ja", podmiotujące i spełniające te akty, musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest bowiem ono podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych.

To właśnie samoistniejące „ja", będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów „moich" – „ja", ogarniające całość bytu ludzkiego, nazywa Krąpiec – za św. Tomaszem – osobą. Mówiąc innymi słowy: osoba zdaniem Krąpca jest to „jaźń" natury rozumnej.

[53] Por. F. Copleston, *Filozofia współczesna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 110.

W dalszych swoich wywodach antropologicznych Krąpiec wskazuje, że samoistniejące „ja" organizuje sobie (formuje) jednostkową naturę jako konkretne, jednostkowe źródło działania rozumnego. To organizowanie sobie jednostkowej natury dokonuje się zasadniczo przez akty duchowe – gdyż chodzi tu o naturę pojętą jako źródło działania człowieka w aspekcie czysto ludzkim. Odpowiednie dobieranie sobie aktów jest właśnie tworzeniem sobie osobistej natury, konstruowaniem osobowej „twarzy". Dlatego też – oznajmia autor – ludzka osoba jest osobowością potencjalną, a więc taką, która poprzez swoje czynności doskonali się, spełnia i zmierza ku pełni. Ten rozwój osoby dokonuje się jednak w materii. Osoba ludzka potrzebuje materii, aby się wyrazić, rozwijać. Jednakże cele osobowego „uzupełniania się" są dalece pozamaterialne. Cele osoby są na wskroś wewnętrzne: wzbogacenie poznania, miłości, uzyskanie wyższego stanu wolności w stosunku do wszelkich determinantów – czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych.

Idąc za tradycją filozofii klasycznej, Krąpiec w dalszych rozważaniach nad tajemnicą osoby akcentuje fakt podwójnej transcendencji osoby: w stosunku do natury i w stosunku do społeczeństwa. Osoba wznosi się nad świat natury poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności. W stosunku zaś do społeczeństwa osoba dzierży priorytet poprzez to, iż posiada cechy: podmiotowości praw, zupełności i godności.

6.3. Osoba w ujęciu K. Wojtyły

Filozoficzne dzieło myślowe K. Wojtyły wyrosło zasadniczo z dwóch pni: z arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu oraz z fenomenologii – głównie E. Husserla i M. Schelera. Zostało ono najpełniej wyrażone w pracy *Osoba i czyn* (Kraków 1969). W oparciu o przemyślenia zawarte w tym dziele nakreślimy tu tylko główne linie myślowe jego autora odnośnie do rozumienia osoby[54].

Punktem wyjścia dla analiz antropologicznych i etycznych Kardynała jest doświadczenie człowieka. Szczególnym, uprzywilejowanym przedmiotem tego doświadczenia jest sam człowiek. Jawi się on jako jedyny byt tego świata, który jest zarazem podmiotem i przedmiotem doświadczenia. Jest zatem tym, kto doświadcza i tym, kogo (czego) doświadcza. Człowiek dany jest sobie samemu w doświadczeniu „od wewnątrz", w swojej samoświadomości, w swoim świadomym przeżyciu. Do istoty doświadczenia – zauważa autor – należy jego przedmiotowość; jest ono zawsze doświadczeniem „czegoś" lub „kogoś". Stąd też człowiek-podmiot jest dany w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy.

Autor chce być wierny temu doświadczeniu. W swoich rozważaniach „każe" mówić temu doświadczeniu. W oparciu o nie kreśli obraz osoby-podmiotu.

Podstawowym faktem danym człowiekowi w tak pojmowanym doświadczeniu jest fakt jego osobowego istnienia i działania. Określamy to słowami: „ja istnieję", „ja

[54] Niektóre idee dzieła *Osoba i czyn*, zwłaszcza teorię uczestnictwa i wspólnoty, pogłębił i rozwinął autor w artykule: *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976), z. 2, s. 5–39.

działam". Doświadczenie istnienia i działania jest zarazem doświadczeniem ludzkiego *suppositum*, czyli doświadczeniem podmiotowości działania w sensie metafizycznym.

W analizie danych pierwotnego doświadczenia autor skupia szczególną uwagę na działaniu – na czynie. Stwierdza od razu przy tym, że ów dynamizm obiektywny posiada dwa oblicza: „działanie ludzkie", czyli pewną aktywność, oraz „dzianie się" – bierność, chwytaną najwyraźniej na poziomie somatycznym. „Dzianie się" – to pewne zachodzące w człowieku procesy, których jest on podmiotem i obserwatorem, ale nie sprawcą. „Działanie ludzkie" natomiast są to procesy, których człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą. Pierwszych z nich człowiek doznaje, drugie sprawia. Niniejsze rozróżnienie stało się dla autora podstawą do odróżnienia osoby od natury. Osoba sytuuje się na płaszczyźnie „działam", natura na płaszczyźnie „doznaję". Owo „działam", czyli czyn ludzki, jest tym, co ujawnia osobę. Jest to „okno", przez które mamy wgląd w osobę.

Analizując dalej ludzki czyn, działanie, autor zauważa, że przeżywanie swego działania jest zarazem przeżywaniem siebie jako sprawcy tego działania i zarazem jako jego podmiotu. Doświadczenie siebie jako sprawcy działania jest równocześnie doświadczeniem transcendencji „ja" w stosunku do tego działania. Owo działanie jest w „moich rękach". Jednakże w działaniu doświadczam także immanencji swego „ja" wobec działania. W działaniu sprawianym przeze mnie cały jestem. W związku z tym zauważamy, iż człowiek jawi się w doświadczeniu działania nie tylko jako jego sprawca, ale i jako jego tworzywo, które sam kształtuje. Dzięki swemu sprawstwu człowiek staje się „jakimś", „kimś". Staje się dobry lub zły w wyniku odniesienia tego działania do uznanych norm moralnych.

W integralnej strukturze ludzkiego stawania się zawarty jest moment wolności. Wolność unaocznia się najbardziej w doświadczanym fakcie „mogę, nie muszę". Możliwość spełnienia czynu przez osobę jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie, czyli stanowienie, decydowanie o sobie samym. To z kolei zakłada inną właściwość osoby, mianowicie samoposiadanie i samopanowanie. Osoba posiada samą siebie, a zarazem i panuje nad sobą samą, panuje sobie. Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samostanowienia. Dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja osoby, jej podmiotowości i przedmiotowości. Samostanowienie urzeczywistnia ludzką podmiotowość (wskazuje na działający podmiot), a także ludzką przedmiotowość („przyczynia się" do realizacji siebie).

Samostanowienie, które jest wynikiem wolności osoby – jak zauważa w dalszej swej refleksji autor – wskazuje również na podwójny wymiar transcendencji osoby: poziomy i pionowy. Transcendencja pozioma ujawnia się w przekraczaniu siebie ku jakiemuś przedmiotowi zewnętrznemu w akcie chcenia. Poprzez to sięganie na zewnątrz dokonuje się zarazem transcendencja pionowa. Samo bowiem przekraczanie granic swej podmiotowości jest we władzy (w gestii) osoby. Osoba jest ponad swoim dynamizmem. Jest niezależna od przedmiotów swego chcenia, nie musi ich chcieć.

Wolne sięganie osoby na zewnątrz siebie adresowane jest przede wszystkim do drugich osób. Osoba jedynie w relacji do drugich zdolna jest spełniać i realizować siebie.

Owo wychodzenie „ja" ku „ty", złączone z interpersonalną wymianą wartości, jest niczym innym, jak tworzeniem wspólnoty „my", w której decydującą rolę odgrywa uczestnictwo. Personalistyczna wartość działania – podkreśla autor – dokonuje się i realizuje poprzez uczestnictwo, a nie samotne działanie, gdyż transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako właściwość, dzięki której człowiek, działając z innymi, równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie; kreuje wspólnotę i przez to samo kreuje siebie.

Człowiek zatem rozwija się jako osoba, uczestnicząc w życiu osób drugich. Gdy druga osoba staje się przedmiotem naszego moralnego działania, wówczas przybiera miano „bliźniego" i staje się drugim, zobiektywizowanym „ja".

Zakończenie

Naszkicowany wyżej przegląd ważniejszych koncepcji osoby, wypracowanych w ramach „filozofii chrześcijańskiej", pozwala na wysnucie następujących stwierdzeń: Problematyka osoby zrodziła się w filozofii w związku z próbami racjonalnego tłumaczenia chrześcijańskiego dogmatu Wcielenia. W okresie patrystycznym (głównie u Boecjusza) i średniowiecznym (szczególnie u św. Tomasza z Akwinu) miała ona charakter wyraźnie metafizyczny i teologiczny. Osobę próbowano ująć w kategoriach filozofii greckiej, głównie arystotelesowskiej. Było to ujęcie metafizyczne, a zarazem przedmiotowe.

W czasach nowożytnych i współczesnych problematyka osoby przybrała zgoła inny wymiar. Zarówno w egzystencjalizmie chrześcijańskim, jak i w nurcie personalistycznym przesunięto wyraźnie akcent z metafizycznego przedmiotowego podejścia do osoby na podejście podmiotowe, a zarazem etyczno-społeczne. Próbowano ująć osobę od strony jej działania. W związku z tym zwrócono większą uwagę na dynamizm osoby, na jej ustawiczne stawanie i tworzenie się, poprzez podejmowanie świadomego i wolnego działania. Doszedł wyraźnie do głosu moment świadomości, wolności i podmiotowości osoby. Przedmiotowe, obiektywne widzenie człowieka ustąpiło widzeniu podmiotowemu. Momenty metafizyczne, przedmiotowe, powróciły jedynie u niektórych autorów tomistycznych. Połączenia tych dwóch tendencji, a więc podmiotowego i przedmiotowego widzenia osoby, czyli tak zwanego widzenia „od zewnątrz" i od „wewnątrz", dokonał kard. K. Wojtyła. Prezentując swoją koncepcję osoby pokazał, iż można z pożytkiem – nie łamiąc barier metodologicznych –- złączyć metafizykę osoby z fenomenologią osoby, filozofię bytu z filozofią świadomości.

ONTYCZNE RACJE DANYCH SAMODOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU*

Wbrew przewidywaniom wielu, w epoce posoborowej ukazuje się sporo publikacji poświęconych filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu. Wynika z tego, że myśl Akwinaty jest nadal aktualna i przedstawia w dalszym ciągu wartość dla współczesnego człowieka. Stosunkowo dużo prac ogłoszono ostatnio z zakresu Tomaszowej antropologii[1]. Wiąże się to z ogólnym wzrostem zainteresowania się człowiekiem w dzisiejszej kulturze umysłowej.

Stojąc na stanowisku nieprzemijalności niektórych Tomaszowych antropologicznych rozwiązań, w artykule niniejszym zostaje podjęta próba ukazania ontycznych (bytowych) racji danych samodoświadczenia człowieka, tak jak je widział i rozumiał Doktor Anielski.

Zagadnienie będzie ujęte w dwóch paragrafach. W pierwszym wskażemy – w krótkim zarysie – na dane pierwotnego samodoświadczenia człowieka. Zaś w drugim – nieco obszerniejszym, podamy racje bytowe, które – zdaniem Tomasza – uzasadniają i uniesprzeczniają to doświadczenie.

1. Podstawowe dane samodoświadczenia człowieka

Zasadniczym, charakterystycznym rysem Tomaszowej myśli filozoficznej, w tym także antropologicznej, jest jej realizm i to zarówno metafizyczny, jak i epistemologiczny. Akwinata zawsze liczył się z danymi doświadczenia, tak zmysłowego (zewnętrznego i wewnętrznego), jak i pozazmysłowego (samoświadomości). Tomaszowy realizm uwidacznia się wyraźnie w jego antropologii filozoficznej[2]. W punkcie wyjścia swoich dociekań antropologicznych Akwinata odwoływał się ciągle do danych bezpośredniego, pierwotnego doświadczenia człowieka. Wchodziło tu w grę przede wszystkim doświadczenia wewnętrzne, złączone ze samoświadomością, a więc jakiś rodzaj samodoświadczenia człowieka. W oparciu o to samodoświadczenie Tomasz starał się „ustalić" i ująć poznawczo podstawowe dane bytu ludzkiego.

---

* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 16 (1984), s. 293–338.

[1] Uwidoczniło się to także na gruncie filozofii polskiej. Zob. np. niektóre prace M.A. Krąpca, S. Swieżawskiego, K. Wojtyły, M. Jaworskiego, Z.J. Zdybickiej, T. Stycznia, A.B. Stępnia, M. Gogacza i innych.

[2] Por. S. Strasser, *Le point de départ en psychologie métaphysique*, „Revue philosophique de Louvain" 48 (1950), s. 238 oraz M.A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 37–46.

Refleksja nad tekstami św. Tomasza pozwala nam owe dane sprowadzić do dwóch sektorów: doświadczenia różnorodności działań (aktów) i doświadczenia istnienia jaźni, złączonego z doświadczeniem jedności i tożsamości ludzkiego *compositum*.

Poddajmy krótkiej charakterystyce niniejsze rodzaje doświadczanej rzeczywistości.

1.1. Doświadczenie różnorodnych działań – aktów

Podstawowym doświadczeniem człowieka w odniesieniu do samego siebie jest, zdaniem Tomasza, świadomość własnego działania. Owo działanie jawi się jako różnorodne tak co do jakości, jak i co do intensywności[3]. Sytuuje się ono w płaszczyźnie zarówno fizjologicznej (zmysłowej), psychicznej, jak i umysłowej. Najbardziej uderzającym nas i wyróżniającym się spośród różnych doświadczanych działań – aktów jest nasze poznanie i to zarówno zmysłowe, jak i umysłowe. W związku z tym pisał autor w *Summie teologii*: „[…] experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit" oraz „[…] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore"[4].

Człowiek więc doświadcza (*experitur*), że poznaje; że jest jednym i tym samym bytem poznającym zmysłowo i umysłowo. Jest także świadomy, że poznaje nie tylko rzeczywistość wobec siebie transcendentną (pozapodmiotową), ale również jest świadomy – doświadcza, iż poznaje siebie samego jako poznającego (*qui percipit se intelligere et sentire*).

W swoich rozważaniach antropologicznych, a szczególnie w pierwszej części *Summy teologii* (kwestie od 84 do 89), Tomasz dosyć dokładnie starał się przedstawić ów proces ludzkiego poznania. Odwoływał się przy tym ciągle do doświadczenia pierwotnego. Po prostu rejestrował fakty egzystencjalne, by je potem poddać filozoficznemu wyjaśnieniu. Wśród tych danych autor wskazywał najpierw na doznawanie różnorodnych wrażeń zmysłowych: wzrokowych, słuchowych, węchowych, dotykowych i tak dalej. Rejestrował powstawanie wyobrażeń jednostkowych. Jednym słowem – podkreślał doświadczany fakt „wchłaniania" poznawczego w siebie świata zewnętrznego[5].

W ramach dalszej rejestracji danych pierwotnego samodoświadczenia człowieka autor uświadamia nam, iż człowiek doświadcza w sobie procesu abstrakcji, czyli procesu „wyłuskiwania" z właściwości szczegółowych wielu jednostek, form

[3] Por. np. De Ver. 10,8: „In hoc enim eliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia vitae opera exercere". Należy tu zwrócić uwagę, o czym będzie jeszcze mowa później - że wyrażenie: *percipit se animam habere* nie oznacza u Tomasza bezpośredniego poznania istnienia i natury duszy. Powyższy tekst zdaje się wskazywać na bezpośrednie doświadczenie ludzkiej, jaźni, ludzkiego „ja", jako podmiotu czynności „moich".

[4] I, 76, 1c.

[5] Por. np. *De sensu et sensato*, lect 2; I, 17,2; I, 78, 3 ad 2.

ogólnych[6]. Co więcej, zdaniem Tomasza doświadczamy w sobie istnienia pojęć, czyli przeżywamy w sobie treści ogólne, będące sensem wyrażeń ogólnych[7]. Mamy świadomość zachodzenia w nas wyższych operacji poznawczych, takich jak: pojęciowanie, sądzenie czy rozumowanie.

W związku z doświadczeniem faktu poznania Akwinata zauważa, że człowiek doświadczając poznania zmysłowego, doświadcza zarazem własnego ciała, które w jakiś sposób bierze udział w tym poznaniu (*sentire autem non est sine corpore*); doświadczając zaś poznania umysłowego, jest świadomy istnienia w sobie czegoś niematerialnego[8].

Drugą grupę aktów, oprócz aktów poznawczych, stanowią różnego rodzaju akty pożądawcze[9]. W swoim powstawaniu i spełnianiu są one ściśle powiązane z aktami poznawczymi. Podobnie jak akty poznawcze, akty pożądawcze sytuują się, zdaniem Tomasza, w dwóch płaszczyznach: zmysłowej (*appetitus sensitivus*) i umysłowej (*appetitus intellectivus*)[10]. Pożądanie zmysłowe jawi się nam jako pożądanie organiczne. Jest ono związane z funkcjonowaniem organów cielesnych. Podobnie jak zmysłowe poznanie, ma ono charakter jednostkowy. W pożądaniu zmysłowym byty są więc pożądane jako szczegółowe, zaś w pożądaniu umysłowym – jako ogólne[11]. Pożądanie zmysłowe związał Tomasz z całą dziedziną ludzkich uczuć[12]. Akwinata był świadomy całego bogactwa życia uczuciowego człowieka. Dane pierwotnego doświadczenia w tej dziedzinie usiłował w jakiś sposób uporządkować. Cały ogrom ludzkich uczuć sprowadził do dwóch podstawowych rodzajów: uczuć pożądliwych (miłość – nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – przykrość) oraz uczuć gniewliwych (nadzieja – rozpacz, odwaga – strach, gniew)[13].

W dziedzinie pożądania umysłowego św. Tomasz, opierając się na wewnętrznym doświadczeniu, wyróżniał akty chcenia, akty decyzji, akty pragnienia dobra, pragnienia szczęścia, pragnienia dążenia do celu ostatecznego, naturalnego pragnienia nieśmiertelnego trwania[14].

---

[6] Por. I, 79,4c: „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilis".

[7] Por. np. C. G., II, 76: „[…] homo enim abstrahit a phantasmatibus et recipit mente intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur".

[8] Por. I, 76, 1c. Jest tu już zalążek jakiegoś „przeczucia" istnienia niematerialnego podmiotu - duszy.

[9] Por. I, 80. Całą tę kwestię poświęca św. Tomasz analizie pożądania zmysłowego i umysłowego.

[10] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 348–349.

[11] Por. tamże, s. 351.

[12] Por. na ten temat: I, 81.

[13] Por. I–II, 22–48. Znajdujemy tam omówienie uczuć w ogóle oraz analizę poszczególnych aktów naszej uczuciowości. Por. także w związku z tym: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat*…, dz. cyt., s. 343-352 oraz 361-369. Są to wstępy do kwestii 80 i 81 pióra S. Świeżawskiego.

[14] Por. I, 82, 2c; I, 83, 1; C. G., II, 79.

Nie zatrzymując się dłużej nad naturą i przebiegiem tych aktów pożądania zmysłowego i umysłowego, stwierdźmy jedynie za św. Tomaszem, iż człowiek doświadcza w sobie dokonywania się nie tylko procesów poznawczych, ale i pożądawczych. Człowiek ma świadomość dążenia ku dobru zarówno materialnemu, jak i niematerialnemu, przyjemnemu lub przykremu, osobistemu czy wspólnemu. Dążenie to realizuje się w aktach pożądania zmysłowego – organicznego, oraz w aktach wyższych, nieorganicznych, duchowych.

Wszystkie wymienione wyżej rodzaje aktów fizjologiczno-psychiczno-duchowych, poznawczych i pożądawczych, jakich człowiek zdaniem św. Tomasza empirycznie w sobie doświadcza, można by za M.A. Krąpcem określić mianem „moje"[15]. Należą one bowiem do ludzkiego „ja", jako do swego podmiotu i spełniacza. Mają jednakże w stosunku do „ja" inne bytowanie i inną strukturę. Nie bytują substancjalnie, samodzielnie, ale egzystencjalnie przynależą do „ja", bytują w „ja" jako w swojej substancji. Są zmienne, ukresowione, przerywane; powstają i zanikają, podczas gdy „ja" trwa zawsze. Akty „moje" – jak podkreśla Krąpiec – mają najrozmaitszą treść. Są to akty doświadczalnie związane z materią, jak np. różnego rodzaju czynności fizjologiczne (odżywianie, trawienie, oddychanie, doznawanie bólu itp.). Są to również akty, które w swej strukturze okazują się niematerialne, jak np. akty poznania pojęciowego, sądowego, akty rozumowania, akty refleksji, decyzji czy miłości[16].

Wszystkie te akty „moje" są nierozdzielne ode „mnie", od mojego „ja". Spełniając różnorodne akty „moje", doświadczam obecności w nich „ja", ale jedynie od strony jego egzystencji, a nie treści. Doświadczając istnienia „ja", doświadczam zarazem swojej jedności i tożsamości.

Owo doświadczenie istnienia „ja" i związane z nim doświadczenie jedności i tożsamości ludzkiego *compositum* jest jakby drugą podstawową daną pierwotnego samodoświadczenia człowieka.

1.2. Doświadczenia istnienia „ja" jako ośrodka jedności i tożsamości ludzkiego bytu

Podstawowym tekstem Akwinaty wskazującym na doświadczenie jedności i tożsamości ludzkiego *compositum* jest cytowany już tekst z *Summy teologii*: „[…] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire" oraz tekst z *De veritate*: „[…] unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse"[17].

Zauważamy, że w niniejszych tekstach nie ma mowy – przynajmniej *explicite* – o doświadczeniu ludzkiego podmiotu „ja". Niemniej jednak powyższe teksty

[15] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 102 n.

[16] Por. tamże.

[17] 1,76, 1c; De Ver. 10, 8sc.

implicite na takie doświadczenie wskazują. Sądzimy, że nie czynimy względem myśli Tomasza żadnego nadużycia, jeśli przedmiot owego doświadczenia określimy w tym wypadku językiem filozofii nowożytnej, nazywając go doświadczeniem istnienia ludzkiego podmiotu „ja" lub doświadczeniem istnienia jaźni.

W pierwszym z cytowanych tekstów autor wyraźnie stwierdza, iż człowiek doświadcza w sobie swojej tożsamości, że „czuje", wie, doświadcza, że jest tym samym bytem, który poznaje siebie, który poznaje intelektualnie i który poznaje zmysłowo. Pomimo spełniania różnorodnych aktów życiowych, różnych czynności, człowiek „czuje się" kimś jednym, zachowuje tożsamość samego siebie. Ludzka jaźń („ja") jest zatem zawsze immanentna zarówno w aktach refleksji, w aktach poznania intelektualnego, jak i w aktach poznania zmysłowego, dokonującego się za pomocą organu cielesnego.

W drugim tekście Akwinata zauważa, że każdy człowiek doświadcza, iż posiada duszę. Nie jest to jednak – jak sądzimy – doświadczenie duszy rozumianej jako racji wyższych czynności duchowych człowieka. Terminowi „dusza" – jak świadczy o tym kontekst cytowanego tekstu – nadał tu Tomasz nieco inne znaczenie; nazwał tym terminem ów podmiot, podłoże dokonywanych aktów ludzkich. Należy sądzić, że Tomaszowi chodziło tu właśnie o doświadczenie istnienia ludzkiej jaźni, ludzkiego „ja"[18].

W oparciu o powyższe teksty można zatem orzec, iż zdaniem Tomasza, doświadczenie istnienia jaźni (ludzkiego „ja") dokonuje się w ramach doświadczenia różnego rodzaju życiowych, świadomych aktów człowieka (tego, co jest „moje"). Doświadczając zróżnicowanego działania, doświadczamy zarazem swojego istnienia[19]. Wszystkie spełniane akty „moje" nie są bowiem „zawieszone" w powietrzu, ale są związane z ludzkim „ja", które jawi się jako ich podmiot i spełniacz, będący zarazem ośrodkiem jedności, ciągłości i tożsamości ludzkiego bytu[20]. Owo „ja" jest psychiczno-duchowym centrum i jakby ogniskową – jak się wyraża Krąpiec – z którą wszystkie spełniane czynności są związane bądź przez to centrum jakoś wypromieniowane i spełniane zarazem[21]. „Ja" ustawicznie jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, których doświadczam jako „moje". Owo „moje" jest od „ja" nierozdzielne[22].

Zwróćmy jeszcze uwagę na to, iż owo „ja", będące ośrodkiem działania i sprawstwa, ciągłości i tożsamości ludzkiego bytu, dane jest nam jedynie od strony jego istnienia, a nie natury. Nie posiadamy wprost – jak pisze Krąpiec, komentując

[18] W dalszych rozważaniach postaramy się jeszcze wykazać, iż termin „dusza" u św. Tomasza jest zasadniczo terminem teoretycznym. Jawi się on w wyniku systemowego wyjaśniania empirycznie danej rzeczywistości, zwłaszcza wyższych duchowych aktów człowieka. Takie stanowisko podzielają dziś czołowi tomiści egzystencjalni. Por. np. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 115–116.

[19] Por. De Ver, 10, 8.

[20] Por. J. Owens, *The unity in thomistic philosophy of man*, „Mediaeval Studies" 15 (1963), s. 54–82.

[21] Por. A.M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 105.

[22] Por. tamże, s. 108.

w tym względzie myśl Akwinaty – idei jaźni, gdyż nie mamy doświadczenia jej natury. Jesteśmy jedynie świadomi tego, że „ja" jest obecne, że „ja" jest istniejące i podtrzymujące w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez człowieka[23]. Bezpośrednio doświadczamy więc, że wszelkie akty „moje", zarówno materialne, jak i duchowe, istnieją istnieniem „ja". Bezpośrednio jednak nie poznajemy natury owego „ja"[24]. Chcąc poznać naturę „ja", musimy dopiero poddać analizie akty „moje", zbadać ich strukturę, by w drodze rozumowania redukcyjnego, na podstawie natury tychże aktów, wskazać na naturę „ja".

Raz jeszcze podkreślmy, iż Tomasz nie posługiwał się terminem „ja" na oznaczenie doświadczenia podmiotu ludzkich czynności, jako ośrodka jedności i tożsamości człowieka. Używał w tym względzie terminów tradycyjnych: *mens*, *anima*, *intellectus*, *aliquis*[25]. Terminy te w różnych kontekstach przyjmowały niekiedy różne znaczenia. W większości wypadków – jak jeszcze zobaczymy – pojawiały się one w procesie filozoficznego wyjaśniania danych pierwotnego doświadczenia. W analizie systemowej zostały użyte do nazwania racji uniesprzeczniających to doświadczenie. W niektórych jednak wypadkach były aplikowane do nazwania doświadczenia ludzkiego podmiotu, ośrodka jedności i tożsamości człowieka – a więc miały jakby charakter empiryczny.

Po bardzo skrótowym zarysowaniu podstawowych danych samodoświadczenia człowieka, wskażmy teraz nieco szerzej na filozoficzną interpretację tych danych, jaką można odtworzyć z antropologicznych rozważań Akwinaty.

2. Filozoficzna interpretacja danych samodoświadczenia człowieka

Tomasz, spośród różnych kierunków filozoficznych, jakie przedkładała mu tradycja filozofii starożytnej i średniowiecznej, świadomie zaakceptował arystotelesowski model filozofii wyjaśniającej. W Arystotelesie dostrzegł mistrza filozoficznego wyjaśniania danej w empirii rzeczywistości. Sam usiłował być wiernym tej metodzie w całej swojej twórczości filozoficzno-teologicznej. Filozofia dla Tomasza – jak zauważa S. Kamiński – była racjonalnie rozstrzygalnym wyjaśnianiem w świetle racji ostatecznych – rzeczywistości danej empirycznie oraz ujętej intelektualnie w najogólniejszych i koniecznych aspektach[26]. Istotnym elementem tej filozofii była analityczno-intuicyjna teoria bytu jako istniejącego, uwzględniająca róż-

[23] Por. M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13 (1970), nr 4, s. 30.

[24] Por. np. J. Ruane. *Self - knowledge and the spirituality of the soul in St. Thomas*, „The New Scholasticism" 32 (1958), s. 433 oraz M.A. Krąpiec, *Idee przewodnie…*, art. cyt., s. 30.

[25] Por. np. C. G., III, 46; „Sic igitur […] mens nostra per seipsam novit seipsam […] anima cognoscendo seipsam"; De Ver. 10, 8c: „In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse"; De Ver. 10, 9c; „[…] actio intellectus nostri […] deinde redit ad actum cognoscendum: et alterius in species et essentiam ipsius mentis".

[26] Por. S. Kamiński, *Typy filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1964), z. 1, s. 8 n.

ne sposoby jego istnienia. W tak ujętym Tomaszowym typie filozofii stwierdza się, że teoria bytu może być realistyczna, uniwersalna i konieczna wtedy jedynie, „gdy oprze swe tezy ostatecznie na poznaniu wewnętrznej struktury bytu, a zwłaszcza na złożeniu każdego przygodnego bytu z istoty i istnienia. To ostatnie przy tym winno stanowić podstawowy aspekt rzeczywistości w wyjaśnianiu filozofa"[27].

Wyjaśniające podejście Akwinaty ujawniło się również na terenie jego rozważań antropologicznych. Śledząc te rozważania, dostrzegamy z łatwością kierunek myślowy, zmierzający do ostatecznego wyjaśnienia tego, co ujawniło się w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym człowieka. Wprawdzie Tomaszowe rozważania antropologiczne były przeprowadzane w porządku teologicznym, gdzie styl wykładu był swoisty, niemniej jednak, przy bliższej wnikliwej analizie, wyżej wspomniany kierunek interpretacyjny możliwy jest do zauważenia i do uchwycenia[28].

Wyjaśnianie św. Tomasza stosowane przez niego na terenie antropologii nie różni się zasadniczo od wyjaśniania stosowanego na płaszczyźnie rozważań filozofii bytu[29]. Człowiek w doktrynie Akwinaty jest traktowany metafizycznie; jest wyjaśniany za pomocą teorii, pojęć i metod właściwych metafizyce; jest rozpatrywany na tle pojęcia bytu. Metoda ta – jak stwierdza Kamiński – zostaje jednakże wzbogacona odpowiednio do zmienionego punktu wyjścia antropologii filozoficznej[30]. Filozofia człowieka posiada bowiem odrębne dane do wyjaśnienia. Fenomeny ujmowane w punkcie wyjścia mieszczą się w horyzoncie bytowości, ale typu ludzkiego, są konstytutywne i fundamentalne dla człowieka i jego pozycji egzystencjalnej[31]. To wszystko sprawia, że przedmiot formalny i metoda metafizyki i antropologii (jako metafizyki szczegółowej) są analogicznie takie same. Zachodzi tu jedność tylko analogiczna, ponieważ badanie pewnych typów bytu jako bytu odbywa się proporcjonalnie do rozpatrywanego aspektu bytu – chodzi wprost o ontyczne racje uniesprzeczniające (tłumaczące) ostatecznie byt ludzki (jako jeden z kategorii bytów), a nie byt w ogóle[32].

W takim rozumieniu tezy metafizyki ogólnej (analogicznie wzięte) występują u podstaw antropologii filozoficznej jako metafizyki szczegółowej i służą jej jako przesłanki[33]. Podobnie i aparatura pojęciowa metafizyki ogólnej, aplikowana

---

[27] Tamże, s. 11.

[28] Por. w związku z tym I. Dec, *Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 268–271.

[29] Por. S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13 (1970), z. 4, s. 17 oraz tenże: *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne" 14 (1966), z. 1, s. 54–55. Por. także M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru* [w:] *O Bogu i o człowieku*, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, t. II, Warszawa 1969, s. 155.

[30] Por. S. Kamiński, *O koncepcjach…*, art. cyt., s. 17.

[31] Por. tamże, s. 17–18.

[32] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce…*, art. cyt., s. 55.

[33] Por. M. Mo1ski, *Zdania pierwotne w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica" 28 (1957), s. 14–16. Autor twierdzi tam, że zdania metafizyki ogólnej nie wystarczą do zbudowania

analogicznie na terenie antropologii (jako metafizyki szczegółowej), jest na terenie tej ostatniej wzbogacona, przy czym stopień analogiczności pojęć metafizyki ogólnej jest wyższy. Pojęcia metafizyki szczegółowej – w tym wypadku – pojęcia antropologii (np. pojęcie duszy, człowieka) uczestniczą w pojęciach metafizyki ogólnej (np. w pojęciu aktu, formy, ducha itd.)[34]. Te nowe antropologiczne pojęcia charakteryzuje się poprzez odniesienie ich do pojęć ogólnometafizycznych[35].

W takiej perspektywie antropologia Tomaszowa nie polega na jakimś apriorycznym, odgórnym uszczegółowiającym uwyraźnieniu tez metafizyki ogólnej, ale na dociekaniu dla danych w doświadczeniu i ujętych intelektualnie (w metafizycznie zdeterminowanym aspekcie) fenomenów ludzkich, ich ostatecznych racji ontycznych na gruncie całej dotychczasowej wiedzy metafizycznej (tez i aparatu pojęciowego)[36].

Jak zobaczymy – Tomasz tłumaczy ostatecznie bytowość ludzką, daną w empirii bezpośredniej, przez odwołanie się do wewnątrzbytowej struktury człowieka, w dużej mierze wspólnej wszystkim bytom. Tłumaczenie danych bezpośredniego doświadczenia poprzez strukturę wewnątrzbytową człowieka, jest – używając wyrażenia Krąpca – szukaniem takich racji uniesprzeczniających, których negacja byłaby zanegowaniem samych faktów (danych w doświadczeniu) lub podstawowych zdań systemu[37].

Tomasz ustaliwszy fakty egzystencjalne bytu ludzkiego, poddał je filozoficznemu tłumaczeniu w świetle pojęcia bytu, za pomocą zasad i pojęć metafizycznych (będących uwyraźnieniem pojęcia bytu jako bytu), przez wskazanie takiej struktury wewnątrzbytowej człowieka jako racji uniesprzeczniającej, której odrzucenie pociągałoby za sobą negację faktów danych w doświadczeniu[38].

Wydaje się, że ten tok postępowania w budowaniu teorii człowieka zyskuje metodologiczną jedność. Teoria człowieka konstruowana w ten sposób staje się istotnie metafizyką szczegółową, czyli metafizyką tej kategorii bytu, którą nazywamy „człowiekiem"[39].

---

metafizyki szczegółowej. Nie wyznaczają one treści nauk szczegółowych, bowiem te ostatnie mają własny przedmiot, treść i własne zdania pierwotne. Zdania metafizyki ogólnej, występujące na terenie metafizyki szczegółowej, mają sens analogiczny. W naukach szczegółowych tezy metafizyki mogą występować tylko w ich bazie zewnętrznej. Por. także w związku z tym S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce…*, art. cyt., s. 55 n.

[34] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce…*, art. cyt., s. 55.

[35] Por. tenże, *O koncepcjach…*, art. cyt., s. 17.

[36] Por. tenże, *Wyjaśnianie w metafizyce…*, art. cyt., s. 55.

[37] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru…*, art. cyt., s. 155.

[38] Por. w związku z tym także ciekawe uwagi G. So1eri, *Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell'esse e dell'anima e dell'etica nei due pensatori*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica" 51 (1959), s. 216–217.

[39] W literaturze tomistycznej występują dość wyraźne wahania co do statusu metodologicznego filozofii człowieka. Por. np. w związku z tym następujące fragmenty prac tomistycznych: J. Owens, *The unity…*, art. cyt., s. 56–57; A. Pegis, *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth*

Nakreśliwszy w sposób ogólny główne linie postępowania w procesie wyjaśniania na terenie Tomaszowej antropologii, przystępujemy teraz do ukazania ważniejszych konkretnych kroków (operacji), zmierzających do wyjaśnienia danych pierwotnego wewnętrznego samodoświadczenia człowieka. Wskażemy nie tyle na szczegółowe operacje intelektualne, ile na same racje (przyczyny), które św. Tomasz przyjął, by wytłumaczyć fakty dostrzeżone w samodoświadczeniu człowieka. Ponieważ przedmiot pierwotnego wewnętrznego doświadczenia człowieka (uzyskany na podstawie tekstów św. Tomasza) sprowadziliśmy do dwóch głównych typów doświadczeń (doświadczenia różnorodności działań – aktów „moich" oraz doświadczenia „ja" – ośrodka jedności i tożsamości *compositum*), przeto i racje uniesprzeczniające obydwa te typy doświadczeń będą ukazane w analogicznym porządku.

2.1. Racje uniesprzeczniające zachodzenie wielości działań

Człowiek jawił się zawsze Tomaszowi jako byt doświadczający swoich różnorodnych aktów życiowych – działań, a tym samym mający świadomość samego siebie. Dla Tomasza tym, co podpadało pod obserwację, nie była dusza ani też jej władze, lecz akty życiowe człowieka. One tylko w swej różnorodności – jak już wskazaliśmy – były dostępne doświadczeniu empirycznemu.

Będąc świadomym zachodzenia różnorodnych aktów życiowych człowieka, Akwinata usiłował wskazać właściwą przyczynę pojawiania się tychże zróżnicowanych aktów. Było to wejście na drogę filozoficznego wyjaśniania danych w empirii działań ludzkich. Było to wyjaśnianie, tłumaczenie aktów życiowych człowieka, poprzez struktury w bycie ludzkim, które jako źródło i przyczyna tych aktów uniesprzeczniały ich istnienie. Tomasz posługiwał się w tym procesie specjalnym typem rozumowania redukcyjnego, polegającego na przejściu od danych nam w empirii zmysłowej – skutków – do określenia ich przyczyn[40]. W procesie tym znalazła zastosowanie metafizyczna zasada przyczynowości.

Na tej właśnie drodze Akwinata uzasadniał istnienie władz, jako najbliższego podmiotu (źródła, przyczyny) różnorodnych aktów życiowych człowieka, oraz istnienie duszy, jako ostatecznego podłoża wszelkiej działalności człowieka. Władze – jako podmiot bliższy aktów życiowych człowieka, i dusza – jako podmiot władz duchowych i ostateczna zasada istnienia i działania człowieka, są zdaniem Tomasza racją tłumaczącą dane egzystencjalne bytu ludzkiego.

---

century, Toronto 1931, s. 187; M.A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne" 17 (1969), z. 1, s. 61; S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce…*, art. cyt., s. 54–56; A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 134–135.

[40] Rozumowanie redukcyjne tego typu jest rozumowaniem typowo metafizycznym. Znalazło ono duże zastosowanie w Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga. Por. E. Gi1son, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. polskie T. Górski, Warszawa 1965, s. 37–78; S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga* [w:] *Studia z filozofii Boga*, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, s. 380–403.

Przejdźmy do przedstawienia tej doktryny Tomaszowej o władzach i o duszy, o ile tłumaczą one dane pierwotnego samodoświadczenia człowieka.

2.1.1. Bliższy podmiot działań – władze

2.1.1.1. Sposób poznania władz i ich natura

W kwestii 77 pierwszej części *Summy teologii* w art. 7 w *sed contra* Tomasz następująco pisze o sposobie poznawalności władz: „[…] potentiae cognoscuntur per actus"[41]. Wydaje się, że Tomaszowi chodziło w tym tekście nie tylko o poznanie natury władz, ale najpierw i przede wszystkim o poznanie ich istnienia. To akty życiowe człowieka wprost przez niego doświadczane domagają się swojego źródła, jeżeli ma obowiązywać metafizyczna zasada przyczynowości. Co więcej, akty życiowe człowieka, które co do swojej natury są zróżnicowane, domagają się różnych podmiotów – różnych władz (zdolności). A zatem różnorodność spełnianych aktów wskazuje na różnorodność władz – podmiotów[42].

Bardzo interesujący jest u Tomasza podział władz. Oczywiście został on wyznaczony przez odpowiednie, wcześniejsze uporządkowanie, pogrupowanie spełnianych aktów. Władzę więc określają i wyodrębniają akty[43]. Akty zaś zostają pogrupowane ze względu na ich formalny, adekwatny przedmiot[44].

Ten sam przedmiot adekwatny danych aktów stanowi ostateczne kryterium zebrania tych aktów w jedną klasę, co z kolei wskazuje na odrębne władze jako bezpośrednie podłoże tych aktów[45]. A zatem różnice między przedmiotami adekwatnymi wskazują na różnice między aktami, a te z kolei na różnice między odpowiednimi władzami[46].

Grupując akty spełniane przez człowieka według ich przedmiotów formalnych, adekwatnych, Tomasz wyróżnił odpowiednio pięć rodzajów władz, są to: władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe[47].

---

[41] Tomaszowa doktryna o władzach. zawarta jest głównie w pierwszej części *Summy teologii* od kwestii 77 do 82.

[42] Por. 1, 77, 3c: „[…] potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus".

[43] Por. 1, 77, 3sc: „[…] potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum"; 1, 77, 6 ad 1: „Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae: tum propter ordinem potentiarum, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium"; 1, 78, 1c: „Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiectum".

[44] Por. 1, 77, 3c: „Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti". Por. w związku z tym także: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 160 n.

[45] Por. I, 77, 3c: „Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta […] Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit".

[46] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 163 n.

[47] Por. I, 78, 1c.

Zanim poddamy krótkiej charakterystyce te władze, określmy najpierw za Akwinatą ich status bytowy.

Władze – jak stwierdza Tomasz – nie są samoistnymi substancjami, ale należą do kategorii przypadłości, i to przypadłości w sensie właściwości[48]. Tezę tę uzasadnia Tomasz, odwołując się do metafizycznej teorii aktu i możności[49]. Wszystkie byty poza Absolutem – Aktem Czystym, posiadają w sobie możność, która na drodze przemiany może przechodzić w akt. Akt i możność muszą być jednak tego samego rodzaju. Skoro różnorodne, zmienne akty należą do przypadłości, to również i władze, będące ich źródłem i podmiotem, muszą należeć do przypadłości[50]. Władze jako przypadłości muszą tkwić w odpowiednich substancjach. Tomasz w kwestii 77 w art. 5 mówi o dwóch podmiotach władz. Jednym z nich jest dusza. Jest ona podmiotem dla władz duchowych, nieorganicznych[51]. Podmiotem zaś wszystkich innych władz jest całe ludzkie *compositum* – cały człowiek[52]. Jednakże – jak dodaje dalej Tomasz – dusza, aczkolwiek w ścisłym znaczeniu jest podmiotem samych tylko władz duchowych, to jednak wobec wszystkich, nawet najniższych władz organicznych, spełnia rolę zasady i źródła – *principium*[53].

Omawiając naturę władz w doktrynie antropologicznej św. Tomasza, zwróćmy jeszcze uwagę na różnicę, jaka zachodzi między poszczególnymi władzami, oraz na różnicę między władzami a ich podmiotem, w którym tkwią jako przypadłości. Według Tomasza zarówno różnica między poszczególnymi władzami w stosunku do siebie, jak i różnica między władzami a ich podmiotem jest różnicą realną[54]. Jest to konsekwencja Tomaszowych założeń metafizycznych. Jeśli bowiem substancja w doktrynie Tomasza różni się realnie od przypadłości, a przypadłości z kolei różnią się między sobą, to i władze, będąc przypadłościami tkwiącymi bądź w samej duszy, bądź w całym człowieku jako swym podmiocie – substancji, różnią się realnie między sobą i różnią się realnie od swojego podmiotu.

Po ukazaniu racji, dla których św. Tomasz przyjął w strukturze bytowej człowieka istnienie władz, oraz po krótkiej charakterystyce tychże władz, przejdźmy teraz do krótkiego omówienia poszczególnych rodzajów władz.

---

[48] Por. I, 77, 1c oraz komentarz do tego: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 152–153.

[49] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 158–159.

[50] Por. I, 77, 1c.

[51] Por. I, 77, 5c: „[…] quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto".

[52] Por. I, 77, 5c: „et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola".

[53] Por. 1, 77, 6c: „[…] omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio".

[54] Por. I, 77, 3c.

2.1.1.2. Rodzaje władz

Tomasz, kierując się różnymi rodzajami doświadczanych przez człowieka aktów – działań, przyjął odpowiednio pięć rodzajów następujących władz: władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe[55]. Ponadto Akwinata zgodnie z tradycją filozoficzną wyróżnił trzy typy dusz i cztery stopnie życia[56].

Jako teologa interesowały go bliżej władze umysłowe, zarówno poznawcze, jak i pożądawcze, przysługujące jedynie człowiekowi, gdyż one wiązały się z teorią cnót. Im też poświęcił stosunkowo dużo miejsca w swoich filozoficzno-teologicznych rozważaniach. Pozostałe władze niższe znalazły w doktrynie Tomasza nieco skromniejsze omówienie.

Kierując się rozkładem Tomaszowych analiz w tym względzie, na początku omówimy krótko cztery pierwsze rodzaje władz, by w dalszych rozważaniach zatrzymać się nieco dłużej nad władzami nieorganicznymi – umysłowymi, charakterystycznymi dla człowieka.

2.1.1.2.1. Władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze i ruchowe

Najniższe, wegetatywne władze odnoszą się do naszego własnego ciała. Przedmiotem właściwym tych władz jest ciało osobnika, które bywa ujęte przez każdą z poszczególnych władz wegetatywnych inaczej, jako jej przedmiot formalny[57].

Najniższą, ale i podstawową władzą wegetatywną, wyróżniającą zasadniczo jestestwo żywe od martwego, jest władza odżywiania, która w każdym organizmie żywym (roślinnym, zwierzęcym, ludzkim), w każdej ożywionej substancji występuje i działa od jej powstania aż do zaniku[58].

Drugą z władz wegetatywnych jest władza wzrostu. Działanie jej mieści się tylko w jednej przypadłościowej kategorii bytu, w kategorii wielkości. Najwyższą z władz wegetatywnych jest władza rozrodcza, która zbliża się już do wyższego piętra władz, zmysłowych, gdyż przedmiotem jej jest własne ciało, ale ujęte z uwagi na inny, nowo powstający organizm[59].

Drugim rodzajem władz wyróżnionych przez Tomasza są władze zmysłowe. Przedmiotem ich jest już nie tylko moje ciało (ciało osobnika wyposażonego w tę władzę), ale wszelkie ciało istniejące. Władze zmysłowe, odnosząc się do ciał, ujmować je mogą tylko i wyłącznie w sposób konkretny, a nie ogólny, jak to wystąpi

[55] Por. I, 78, 1sc: „Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum".

[56] Por. I, 78, 1c: „Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi".

[57] Por. I, 78, 2c. Należy podkreślić, że analizy tam zamieszczone nie należą do biologii czy też do innej jakiejś nauki przyrodniczej, lecz są zbiorem niektórych twierdzeń zaczerpniętych z filozofii cielesnego świata ożywionego.

[58] Por. I, 78, 2a

[59] Por. tamże.

przy intelekcie. W kwestii 78 art. 3, poświęconym władzom zmysłowym, św. Tomasz dokonuje podziału władz zmysłowych na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Wyróżniając spośród zmysłów zewnętrznych: dotyk, smak, węch, słuch i wzrok, Akwinata znowu zwraca uwagę na to, że rozróżnienie to podyktowane jest występowaniem aktów, mających różne swoje przedmioty formalne. Wśród wymienionych władz zmysłów zewnętrznych prymat przyznaje wzrokowi, a potem kolejność w hierarchii godności jest następująca: słuch, węch, smak i dotyk.

Gdy idzie o zmysły wewnętrzne, to św. Tomasz stawia je wyżej w hierarchii władz zmysłowych od zmysłów zewnętrznych, ze względu na ich wyższy stopień niematerialności[60]. Zmysły te są władzami realnie różnymi od władz zmysłów zewnętrznych, gdyż różne są przedmioty jednych i drugich władz[61]. Zmysły zewnętrzne, poznając w przedmiocie materialnym to, co stanowi podmiot właściwy każdego z nich, ujmują pod jakimś względem bezpośrednio sam przedmiot – samą rzecz cielesną. Inny jest natomiast przedmiot właściwy zmysłów wewnętrznych. Każdy zmysł wewnętrzny odnosi się do poznanej rzeczy cielesnej tylko pośrednio, a bezpośrednio do wrażeń odbieranych przez zmysły zewnętrzne.

Tomasz przyjmuje cztery zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, wyobraźnię, władzę osądu i pamięć[62]. Potrzebę przyjęcia tych zmysłów dyktuje ludzkie doświadczenie.

Najniższym i podstawowym ze zmysłów wewnętrznych jest zmysł wspólny. Pełni on funkcję koordynacyjną, synchronizującą w stosunku do danych zmysłów zewnętrznych. Różne luźne doznania zmysłów zewnętrznych zmysł wspólny niejako scala. Dzięki zmysłowi wspólnemu staje się możliwe powstanie z różnych doznań zmysłów zewnętrznych – wyobrażenia[63].

Drugi z kolei zmysł wewnętrzny – wyobraźnia – przechowuje i utrwala zaistniałe wyobrażenia, a także z wyobrażeń danych kreuje wyobrażenia odtwórcze. Wyobraźnię porównuje Tomasz do skarbca, w którym przechowywane są formy poznawcze przyjęte przez zmysły[64].

Następny zmysł wewnętrzny – pamięć – pełni funkcję podobną do wyobraźni. Przechowuje i odtwarza wyobrażenia, ale przeszłe. W pamięci utrwala się to, co było jako minione, przeszłe, dawne. Dzięki pamięci zmysłowej możemy percypować rzeczywistość zmysłową daną w procesie czasowym jako pewną całość[65].

Najwyższa spośród wewnętrznych władz zmysłowych, tak zwana władza osądu (*vis aestimativa*), jest już w swoich funkcjach zbliżona do władzy umysłowo-

---

[60] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 217–218.

[61] Por. I, 78, 4. W niniejszym artykule, poświęconym zmysłom wewnętrznym, uwidoczniają się wpływy Awicenny.

[62] Por. 1, 78, 4c: „Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam".

[63] Por. tamże.

[64] Por. tamże: „[…] est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum".

[65] Por. tamże.

-poznawczej – do intelektu. Pozwala ona w sposób nieomylny osądzić w każdym konkretnym wypadku, co jest dlań korzystne, a co szkodliwe. W swoim jednak osądzie, jako władza zmysłowa, chociaż naśladująca intelekt, nie może wykroczyć poza dziedzinę szczegółowości. Władza osądu, występująca w człowieku z racji najbliższego sąsiedztwa z władzami umysłowymi, jeszcze bardziej zbliża się i upodabnia do działań intelektualnych. Dlatego też władza ta przyjmuje w człowieku nazwę *vis cogitativa* – władza osądu myślowego, nazywana czasem rozumem szczegółowym (*ratio particularis*)[66].

Wszystkie wymienione wyżej władze zmysłowo-poznawcze poddane są, zdaniem Tomasza, intelektowi i jemu służą[67].

Po władzach wegetatywnych i zmysłowych na trzecim miejscu Akwinata wymienia władze pożądawcze. Poświęcił im w *Summie teologii* kwestie 80 i 81.

Władze pożądawcze są bliższym podmiotem aktów pożądania i sytuują się na dwóch poziomach (odpowiednio do aktów pożądawczych): na poziomie zmysłowym i umysłowym. Władzę pożądawczą umysłową, czyli wolę, omówimy przy okazji władz umysłowych. Tutaj zatrzymujemy się tylko na władzach pożądawczych zmysłowych. W stosunku do innych władz, poświęcił im Tomasz niewiele miejsca.

Władze pożądawcze są podmiotem całego życia uczuciowego człowieka, wszystkich aktów pożądania zmysłowego. Pożądanie zmysłowe, zdaniem Tomasza ujęte jako rodzaj, jest jedną władzą zwaną uczuciowością, lecz dzieli się na dwie władze, będące gatunkami pożądania zmysłowego, a mianowicie na gniewliwość i pożądliwość[68].

Władza pożądliwości w swoich aktach „poszukuje" tego, co jest korzystne dla osobnika, a zarazem usuwa to, co jest dlań szkodliwe. Zaś władza gniewliwości w swoich aktach stawia opór temu, co nań nalega i co zwalcza rzeczy dla tego osobnika odpowiednie, a sprowadza to, co dlań szkodliwe[69]. Zarówno władza gniewliwości, jak i władza pożądliwości w swoim działaniu, według Tomasza, poddana jest władzom umysłowym: intelektowi i woli[70].

W gronie wymienionych przez Tomasza władz znajduje się również władza ruchu przestrzennego. Tomasz bliżej jej nie omawia. Została jednakże przez niego przyjęta, by można było wyjaśnić fakt ruchu – fakt poruszania się istot żywych. Władza ruchu jest więc podmiotem aktów ruchowych, aktów poruszania się w przestrzeni[71].

---

[66] Por. tamże: „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur «cogitative», ‚quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur «ratio particularis»". Zdaniem M.A. Krąpca dzięki tej władzy człowiek jest zdolny ująć poznawczo istnienie konkretów. Por. jego prace: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 107–118 oraz *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 481–511.

[67] Por. 1, 76, 2c: „[…] obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt".

[68] Por. I, 81, 2c.

[69] Por. tamże.

[70] Por. I, 81, 3c.

[71] Por. I, 78, 1c.

2.1.1.2.2. Władze umysłowe

W prezentacji władz (możności – zdolności) najwięcej miejsca poświęcił Tomasz władzom umysłowym, jako władzom właściwym tylko człowiekowi[72]. Podobnie jak to miało miejsce przy przedstawianiu władz organicznych, nie będziemy tutaj szczegółowo omawiać natury i funkcjonowania tych władz, ale raczej zwrócimy uwagę na powody, jakie skłoniły Tomasza do przyjęcia istnienia tychże władz.

Wśród władz umysłowych Tomasz wyróżnił intelekt i wolę[73]. Ważniejsze miejsce w bycie ludzkim przyznał intelektowi[74]. Spróbujemy najpierw na podstawie Tomaszowych tekstów ukazać bazę, na której zrodziła się jego teoria intelektu. Zapytamy o powody, jakie skłoniły Akwinatę do skonstruowania takiej, a nie innej teorii intelektu.

Podkreślaliśmy już to wielokrotnie, że Tomasz bazował zawsze na faktach danych w doświadczeniu tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Dla faktów tam ujawnionych szukał racji tłumaczących ich zachodzenie. W toku wyjaśniania również bardzo często odwoływał się do doświadczenia i zdrowego rozsądku.

W paragrafie pierwszym, przy omawianiu przedmiotu bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, wskazywaliśmy na różnorodne „fenomeny" ludzkie doświadczane przez człowieka. Odnotowaliśmy tam między innymi to, że wśród różnych aktów doświadczanych, wyróżnionych przez Tomasza znajdują się także akty poznania pojęciowego. Człowiek doświadcza w sobie istnienia pojęć, które w swojej strukturze są ogólne, konieczne, niezmienne i niematerialne[75]. Pojęcia ogólne nie zawierają w sobie cech jednostkowych, konkretnych, czasoprzestrzennych. Dotyczą one jednak bytu, ujmując w nim to, co konieczne, niezmienne i ogólne. Pojęcia jawią się nam jako różne od wyobrażeń[76]. Pojęcia prezentują nam bowiem treść ogólną, konieczną, stałą pewnej klasy bytów, zaś wyobrażenia prezentują nam treść zjawiskową, konkretną, uwarunkowaną częstokroć miejscem i czasem i tylko jednego rzeczywistego przedmiotu[77].

Zachodzi więc istotna różnica między pojęciami a wyobrażeniami. W żaden sposób, zdaniem Tomasza, pojęcia nie dają się sprowadzić do wyobrażeń. Nie są one jakąś sumą wyobrażeń, ale w swej strukturze bytowej są czymś oryginalnym[78].

---

[72] Zob. następujące kwestie pierwszej części *Summy Teologii*: 79 oraz 82–89.

[73] Por. I, 79,1 ad 2.

[74] Por. I, 82, 3c: „Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur".

[75] Por. C. G., 11, 76; I, 79, 4c.

[76] O stosunku pojęć do wyobrażeń z uwzględnieniem aspektu historycznego traktuje praca P. Chojnackiego, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1928.

[77] Por. w związku z tym syntetyczne ujęcie M.A. Krąpca, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 142–185.

[78] Akwinata, zastanawiając się nad statusem bytowym pojęć, zaliczył je do kategorii przypadłości. Istnienie ich wymaga podmiotu, jakim jest intelekt ludzki. Por. w związku z tym: In VII Met., lect. 13, 1572–1590 a także I, 13, 12.

Pojęcia przeto są czymś specyficznym dla ludzkiego poznania. Ich oryginalność strukturalna, wskazująca na ich istotną różnicę od wyobrażeń, dana nam jest bezpośrednio w akcie naszej refleksji nad poznaniem.

Oprócz bezpośredniego, wewnętrznego doświadczenia zachodzenia w nas poznania pojęciowego, posiadamy doświadczenie poznania sądowego[79], posiadamy zdolność refleksji nad poznaniem[80], mamy świadomość poznawania przedmiotów niematerialnych (np. takich jak: Bóg, duch, substancja, relacja itp.), mamy świadomość poznawania prawd absolutnej konieczności (np. pierwszych zasad, zasad wynikania logicznego, zasad matematyki).

Wszystkie te „fenomeny" doświadczane przez nas przekraczają poziom poznania zmysłowego i domagają się swego źródła, swej przyczyny, swej racji. Nie bytują bowiem same w sobie, nie są substancjami. Racją ich istnienia nie może być żadna władza zmysłowo-poznawcza, gdyż ta, będąc władzą organiczną, nie może powodować skutków nieorganicznych. Stąd też Tomasz, kierując się zasadą racji dostatecznej i zasadą przyczynowości, jak również zasadą proporcjonalności skutku i przyczyny, przyjął w człowieku istnienie specjalnej władzy duchowej, którą nazwał intelektem[81].

Intelekt jest racją uniesprzeczniającą formowania się w nas pojęć sądów. Wszystkie wyższe procesy poznawcze, o których wspominaliśmy wyżej, mają w intelekcie swoje źródło i przyczynę[82]. Intelekt więc, według Tomasza, jest władzą poznawczą, nieorganiczną, różną od zmysłów i wyobraźni; jest źródłem i przyczyną poznania pojęciowego i sądowego; jest również racją – jak podkreśla to Krąpiec – naszej samowiedzy, świadomości siebie, pierwotnej świadomości tego, co jest „ja" i tego, co jest „moje"[83].

Po przedstawieniu Tomaszowej „drogi", wiodącej go do przyjęcia istnienia intelektu jako władzy niematerialnej, będącej racją pojawiania się w nas pojęć i sądów, zwróćmy z kolei uwagę na naturę i funkcjonowanie intelektu, tak jak ujmował je Doktor Anielski.

Na tym odcinku rozważań Akwinata również bazował na danych doświadczenia ludzkiego.

Pod wpływem Arystotelesa Tomasz twierdził, że intelekt w swej funkcji jest związany ze zmysłami, jakkolwiek sam akt intelektualnego poznania nie zawiera

[79] Por. In Boeth, de Trin., 5, 3; De Ver., 1, 9. Na temat Tomaszowego ujęcia poznania sądowego zob. m.in.: M.A. Krąpiec, *Teoria analogii…*, dz. cyt. s. 131–142.

[80] Por. I, 87, 1; De Ver., 10, 8; *In Liber de causis*, lect. 15.

[81] Zob. I, 79. Cała niniejsza kwestia poświęcona jest władzy umysłowo-poznawczej, czyli intelektowi. Akwinata wspomina w niej między innymi o różnych nazwach, jakie niekiedy przypisuje się tejże władzy. Zob. na ten temat komentarz M.A. Krąpiec, *Realizm…*, dz. cyt., s. 548–551.

[82] Klasyczne dowody na istnienie rozumu jako władzy poznawczej, różnej od zmysłów, przytacza M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 148, przypis 8.

[83] Por. tamże, s. 171.

w sobie materii[84]. W kwestii 79 w art. 2 *Summy teologii* Akwinata wykazuje, że tenże intelekt jest władzą „bierną" – posiadającą w sobie możność poznawania[85]. Racją tego stwierdzenia jest doświadczenie, które mówi nam, że „in principio simus intelligentes solum in potentia postmodum autem efficimur intelligentes in actu"[86]. Zatem doświadczenie informuje nas, że nie zawsze poznajemy i że intelekt w stosunku do rzeczywistości (przedmiotu) na początku jest receptywny. Nie wytwarza tej rzeczywistości, tego przedmiotu, który poznaje, ale niejako „napotyka" ten przedmiot. Ma możność intencjonalnego „wchłonięcia" tego właśnie przedmiotu, a tym samym – ziszczenia swej możności poznawczej. Intelekt – jak za Arystotelesem stwierdza Tomasz – podobny jest zrazu do „niezapisanej tablicy", na której wszystko można zapisać[87]. Na początku jesteśmy tylko w możności poznawania, później zaś stajemy się aktualnie poznającymi[88]. Intelekt więc jest władzą bierną, ale w tym sensie, że ma możność przyjmowania tego, do czego jest w możności, czyli że ma możność doznawania czegoś z zewnątrz. Ta możność doznawania aktualizuje się w procesie poznawania. Ale w tym miejscu stanęło przed Tomaszem, a wcześniej przed Arystotelesem, ważkie pytanie: dzięki czemu intelekt, będący z natury swojej władzą możnościową (bierną), staje się rzeczywiście poznający? oraz jak to się dzieje, że intelekt, będący władzą niematerialną, receptywną – jak o tym świadczą jego akty poznawcze – „dosięga" poznawczo konkretne byty materialne?

Tomasz wiedział, że byty materialne, mające wymiar czasowo-przestrzenny, nie mogą działać na niematerialny intelekt, nie mogą go determinować do poznania. Potwierdzeniem tego była struktura pojęć. Pojęcia bowiem – jako produkty poznania intelektualnego – miały charakter ogólny, konieczny, niezmienny, podczas gdy przedmioty przez nie desygnowane tych cech nie posiadały. Gdyby przedmioty jednostkowe i materialne jako takie determinowały intelekt, to ten poznawałby je materialnie, konkretnie i szczegółowo. Stąd też jasne było dla Tomasza, że musi być jakieś pozamaterialne źródło – racja przejścia w procesie poznawania od bytów materialnych, jednostkowych do ich ogólnego, koniecznego i niezmiennego, poznawczego ujęcia w pojęciach. Tę rację bytową nazwał Tomasz intelektem

[84] Por. C. G., 1, 44: „Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cuius signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium; quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet, rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine material".

[85] Por. I, 79, 2c: „[…] intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passive".

[86] Tamże.

[87] Por. tamże: „[…] in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 de Anima".

[88] Por. tamże. Zob. także dobry komentarz do tych tekstów: M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelectu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1965), z. 1, s. 22 n.

czynnym[89]. Intelekt czynny uznał za realnie różną od intelektu możnościowego władzę intelektualnie poznawczą[90]. Jego istotną funkcją jest odkrywanie w materii struktur niematerialnych. Intelekt czynny konstytuuje formy intelektualno-poznawcze; konstytuuje je w danych zmysłowo-poznawczych. Innymi słowy: intelekt czynny dokonuje operacji abstrakcji, czyli dematerializacji wrażeń (wyobrażeń) poprzez wyłuskiwanie z nich tego, co ogólne, stałe, konieczne, a co się wyraża w wytworzonej przez niego umysłowej formie poznawczej – co też staje się proporcjonalnym przedmiotem właściwego aktu poznawczego, dokonującego się już przez intelekt możnościowy[91].

Człowiek więc poznaje za pomocą dwóch intelektów: możnościowego, który jest bierny, receptywny, i czynnego, który dokonuje abstrakcji, który – jak mówi św. Tomasz w *De unitate intellectus contra averroistas parisienses* – aktualizuje treści poznawcze będące w możności[92].

Kolejny problem, jaki stanął przed Tomaszem, to określenie natury intelektu czynnego. Sprawa nie była łatwa do rozstrzygnięcia, gdyż niejasne sformułowanie Arystotelesa odnośnie do intelektu czynnego było przeróżnie interpretowane w przedtomaszowej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w tradycji arabskiej[93]. Zagadnienia te omawia Tomasz w art. 4 i 5 kwestii 79 *Summy teologii*. W trzonie art. 4 tejże kwestii stawia stanowczo tezę, że intelekt czynny nie jest jakąś władzą „pozaludzką", ale jest władzą tkwiącą w człowieku (w duszy). Tezę tę uzasadnia bardzo typowo – mianowicie przez odwołanie się do ludzkiego doświadczenia: „Ex hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima"[94].

---

[89] Niniejsza argumentacja za koniecznością przyjęcia istnienia „duchowej mocy", zwanej „intelektem czynnym", jest zamieszczona w art. 3 kwestii 79 I części *Summy teologii*. Oto konkluzja całego rozumowania tam zamieszczonego: „Oportebit igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem". Zob. jeszcze teksty: C. G., 11, 77; De Spir. creat., 9; Comp. Th., c. 83; In III de Anima, lect. 10.

[90] Na temat intelektu czynnego i możnościowego zob. ciekawe uwagi E.H, Weber, *L'homme en discusion à l'université de Paris en 1270*, Paris 1970, s. 154–171.

[91] Intelekt czynny i możnościowy mają właśnie takie nazwy nie na skutek ich wzajemnej relacji do siebie, lecz ze względu na relację do tego samego przedmiotu poznania. Intelekt czynny czerpie swą nazwę stąd, że konstruuje w danych zmysłowych aktualny, zdematerializowany przedmiot poznania intelektualnego (*facit obiectum esse in actu*). Intelekt możnościowy zostaje poruszony i wytrącony ze swej poznawczej bierności przez zdematerializowaną formę, która przez sam fakt swej dematerializacji staje się aktualnym przedmiotem intelektualnego poznania.

[92] Por. De unit. int. t. I, s. 61. Zob. także komentarz na ten temat: M. Gogacz, *Tomaszowa teoria…*, art. cyt., s. 22 n.

[93] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 67–68 i 266–272.

[94] I, 79, 4c.

Jesteśmy więc świadomi, że to właśnie my (!) abstrahujemy z wyobrażeń szczegółowych treści ogólne. Skoro operacja abstrakcji jest naszą osobistą czynnością, to racja – źródło tej czynności, musi być obecne w nas. Ponadto gdyby przyjąć tezę – jak zauważa gdzie indziej Tomasz – że intelekt istnieje poza człowiekiem, wtedy z konieczności trzeba by uznać, że kimś poznającym nie jest konkretny człowiek, ale jakiś oderwany intelekt, a to jest niezgodne z doświadczeniem. Każdy bowiem doświadcza siebie jako poznającego[95].

A zatem intelekt czynny jest władzą istniejącą w człowieku (w duszy), a nie jakąś władzą pozaludzką[96].

Takim postawieniem sprawy Tomasz sprzeciwił się poglądom swoich niektórych poprzedników, zwłaszcza filozofów arabskich: Awicennie i Awerroesowi, którzy intelekt czynny (a Awerroes również i intelekt możnościowy) uznali za pozaludzką moc, wspólną wszystkim ludziom[97].

Tomasz w art. 2 kwestii 76 przy pomocy różnych argumentów zbił tezę o jednym wspólnym dla wszystkich ludzi intelekcie. Jego wywody tam zamieszczone można by streścić następująco: Gdyby się przyjęło, że wielu ludziom przysługuje ten sam intelekt, to choćby się dowolnie rozróżniało i mnożyło narządy, którymi się intelekt posługuje, musiałoby się wtedy z konieczności uznać Platona i Sokratesa za jedno poznające umysłowo jestestwo. W takiej więc sytuacji wszyscy ludzie stanowiliby jednego poznającego i wszystkim przysługiwałoby jedno poznanie umysłowe. Takie jednak stanowisko nie jest zgodne z doświadczanymi faktami.

Z dotychczasowych rozważań dotyczących władz umysłowo-poznawczych wynika, że Tomasz, kontynuując antropologiczną myśl Arystotelesa, przyjął w człowieku dwie realnie różne od siebie władze umysłowe: intelekt czynny i intelekt możnościowy (bierny). Jak widzieliśmy, takie rozwiązanie było racjonalnym wyjaśnieniem faktów doświadczanych bezpośrednio – refleksyjnie przez człowieka. Tylko takie rozwiązanie stanowiło dla Tomasza uniesprzecznienie faktu poznawania zmysłowego i umysłowego[98].

Drugim rodzajem władz umysłowych, oprócz omówionych wyżej władz umysłowo-poznawczych, jest według Tomasza władza umysłowo-pożądawcza, czyli wola[99]. Podobnie jak władze zmysłowo-pożądawcze były rozważane przez Akwinatę w kontekście władz zmysłowo-poznawczych, tak również i rozważania nad wolą przeprowadzał Tomasz w konfrontacji z refleksjami nad intelektem[100].

---

[95] Por. I, 76, 1c.

[96] Por. jeszcze teksty: I, 76, 2c; I, 79, 5c.

[97] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 266–272 oraz M.A. Krąpiec, *Realizm…*, dz. cyt., s. 545–547.

[98] Teoria św. Tomasza o istnieniu dwu intelektów: czynnego i możnościowego, pozwala na uniknięcie różnych postaci sensualizmu, nominalizmu, aprioryzmu i idealizmu. Por. w związku z tym: M.A. Krąpiec, *Realizm…*, dz. cyt., s. 547–548 oraz Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 269–272.

[99] Zagadnienie woli przedstawia św. Tomasz głównie w: I, 82; I, 83.

[100] Ma to miejsce przede wszystkim w następujących artykułach kwestii poświęconych woli i wolnej decyzji: I, 82, 3; I, 82, 4; I, 83, 1; I, 83, 3; I, 83, 4.

Nie zamierzamy tutaj zbyt dokładnie przedstawiać Tomaszowych rozważań na temat woli, jej natury i działania[101]. Nie byłoby to bowiem zgodne z zamierzeniem tego artykułu. Poprzestaniemy tu tylko na stwierdzeniu, że Tomasz przyjął istnienie specjalnej władzy umysłowo-pożądawczej, którą nazwał „wolą", by wytłumaczyć (uniesprzecznić) fakt ludzkiego chcenia, zwłaszcza fakt zachodzenia w człowieku wyższych aktów pożądawczych, takich jak: akty miłości, akty decyzji, akty wolnego wyboru. Te bowiem akty nie powstają same z siebie. Co więcej – jako przypadłości (są bowiem zmienne, powstają i zanikają) domagają się swojego podmiotu, źródła (przyczyny). I właśnie wola, w rozumieniu Tomasza, jest owym bliższym podmiotem i źródłem sprawiającym owe akty. Wprawdzie w Tomaszowych tekstach na temat woli nie znajdujemy tego twierdzenia wyrażonego *expressis verbis*, niemniej jednak wydaje się nam, że z całości Tomaszowych rozważań dotyczących woli można taki wniosek wyprowadzić.

Wskażmy jeszcze krótko na pewne charakterystyczne cechy natury woli, które Tomasz określił na podstawie analizy aktów wolitywnych.

Akty wolitywne w swoim spełnianiu są bardzo ściśle związane z jednej strony z aktami poznawczymi[102]. Bowiem przedmiotem tych aktów jest byt poznany uprzednio przez intelekt jako dobro. Z drugiej jednak strony akty wolitywne są uwarunkowane całą dziedziną uczuciowości – czyli aktami władz zmysłowo-pożądawczych. Stąd też i wola, jako bliższy podmiot i źródło wyższych aktów pożądawczych, w swojej strukturze bytowej i działaniu powiązana jest ściśle i z intelektem, i z władzami zmysłowo-pożądawczymi (pożądliwością i gniewliwością)[103].

Wola upodabnia się do intelektu w tym, że jak intelekt jest władzą nieorganiczną. Wskazują na to jej akty, które w swej strukturze nie są organiczne. Ponadto wola, w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego, zdolna jest do tego, by zmierzać do dóbr ogólnych i niematerialnych, podobnie jak intelekt, który w poznaniu wykracza poza to, co zmysłowe i szczegółowe, ujmując w konkretnych jednostkach to, co ogólne, stałe i konieczne[104].

Dalsze upodobnienie woli do intelektu widzi św. Tomasz w tym, że wola, podobnie jak i intelekt, zdolna jest do refleksji. Znaczy to, że każdy akt woli może stać się formalnie przedmiotem takiego samego aktu. Gdy człowiek na przykład spełnia swoją wolą akt miłości, to akt ten może być zawsze przedmiotem nowego znów aktu miłości[105].

---

[101] Ważniejsze prace dotyczące pojmowania woli w filozofii św. Tomasza podaje m.in. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 255–256 oraz S. Świeżawski w Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 118–120.

[102] Por. np. I, 82, 3; I, 82, 4.

[103] Por Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 384 n.

[104] Por. I, 82, 2 ad 2; „Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo".

[105] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 393. S. Świeżawski cytuje tam ciekawą wypowiedź J. Weberta na temat zdolności woli do refleksji.

Inną właściwością woli, ale już tylko jej przysługującą, jest wolność. Wola z natury swojej dąży do dobra. Ponieważ dobro jest różne i liczne, wobec tego wola nie kieruje się z konieczności do jednego tylko dobra[106]. Wola nie chce z konieczności wszystkiego, co jest przedmiotem jej chcenia[107]. Z konieczności dąży do celu ostatecznego, jako do dobra ogólnego, jednakże pozostaje wolna w stosunku do dóbr szczegółowych, które nie wiążą się koniecznie z osiągnięciem owego celu ostatecznego[108].

Wszystkie tu wymienione właściwości woli, jako władzy umysłowo-pożądawczej, ustalił Tomasz w drodze rozumowania redukcyjnego. W rozważaniach swoich wychodził zazwyczaj od danych doświadczenia – w tym wypadku od analizy danych w bezpośrednim, wewnętrznym doświadczeniu aktów woli, by na ich podstawie (jako rzeczywistości skutkowej) określić naturę samego podmiotu, źródła, przyczyny tych aktów.

Widzimy więc, że nie tylko istnienie woli Tomasz przyjmował w oparciu o istnienie (doświadczanie) aktów pożądania – jak to już wcześniej dostrzegliśmy przy intelekcie – ale i naturę woli określał na podstawie analizy jej aktów (w myśl zasady *operatio sequitur esse*). Ten sam sposób określania istnienia oraz natury pewnych struktur w człowieku wystąpił – jak to widzieliśmy poprzednio – przy określaniu wszystkich innych władz bliższego podmiotu ludzkich różnorakich działań.

Ostatecznie zakonkludujmy, że wszystkie wyróżnione przez Tomasza władze (możności, zdolności), zarówno wegetatywne, zmysłowe, umysłowe – poznawcze, jak i pożądawcze – są w Tomaszowej teorii człowieka bliższą racją uniesprzeczniającą istnienie różnorodnych działań ludzkich.

2.1.2. Ostateczny podmiot działań – dusza

Przyjęte przez św. Tomasza różnego rodzaju władze – zdolności pojawiły się w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka jako bliższe racje (zasady) różnorodnych aktów – działań ludzkich. Nie tłumaczyły one jednak ostatecznie faktyczności działań ludzkich, gdyż ich status bytowy „sytuował" się na płaszczyźnie przypadłości, a nie substancji[109]. Władze – zdolności jako przypadłości (w znaczeniu właściwości) „domagały się" również swojej racji istnienia, swojego podłoża, swojego podmiotu[110]. Ten podmiot i zarazem ostateczną rację i zasadę

[106] Por. I, 82, 2 ad 1; „[…] voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum".

[107] Por. I, 82, 2c: „[…] voluntas non ex necessitate vult guaecumque vult".

[108] Por. I, 82, 1 ad 3: „Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus" oraz: I, 82, 2c: „Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret".

[109] Por. I, 77, 1 ad 5.

[110] Związek władz, zdolności z działaniem, a także z ich podmiotem ujmuje św. Tomasz dosyć jasno w następujących tekstach: Comp. Th. 14, 87: „[…] cuius autem est potentia, eius actio" oraz:

dla wszystkich władz i dla całej działalności człowieka „umiejscowił" Tomasz w duszy[111].

Dusza, jako element substancjalny, niecielesny, stała się ostateczną „instancją" uniesprzeczniającą całą aktywność życiową człowieka.

Ściśle mówiąc, wedle Tomasza, dusza jest ostateczną racją i właściwym podmiotem jedynie dla wyższych władz człowieka: dla intelektu i woli[112]. Wskazuje na to redukcyjne, wyjaśniające rozumowanie, wychodzące od analizy umysłowych aktów poznawczych i aktów wolitywnych. Akty te bowiem dokonują się bez udziału (bez pośrednictwa) organu cielesnego. Jako niecielesne w swej strukturze wskazują na istnienie niecielesnego podmiotu: intelektu i woli, a w dalszej kolejności na istnienie niecielesnego, substancjalnego – ostatecznego podmiotu – duszy[113]. Występowanie aktów o określonej niematerialnej bytowej strukturze wskazuje nie tylko na istnienie władz i duszy, ale również określa proporcjonalną do aktów naturę tych władz i duszy[114].

Dusza, będąc podmiotem i racją dla aktów intelektu i woli, jest jednakże – zdaniem Tomasza – ostateczną zasadą wszystkich innych władz i działań człowieka[115]. W *De Veritate* (10, 1sc) Tomasz wskazuje na ścisły związek wszystkich władz z duszą w następujących słowach: *essentia animae communia est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur*. Wszystkie zatem władze są „zakorzenione" w duszy tak, że istota duszy jest w nich obecna. Jedne z nich, mianowicie wegetatywne i zmysłowe, tkwią w niej jako w swojej zasadzie (*sicut in principio*); podmiotem zaś jest dla nich całe *compositum*, gdyż ich czynności są czynnościami całego człowieka, a nie tylko duszy. Drugie – władze umysłowe: intelekt i wola, tkwią w duszy jako w swojej zasadzie i w swoim własnym podmiocie (*sicut in subiecto*), gdyż ich czynności są czynnościami samej duszy, bez udziału organu cielesnego[116].

I, 77, 5c: „[…] illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio […]".

[111] W niektórych wypadkach św. Tomasz zdaje się używać pojęcie *anima* zamiennie z pojęciem *intellectivum principium* – zob. np. I, 76, 1; a także z pojęciem *intellectus* i *mens* – zob. np. I, 75, 2c; I, 76, 1c. Por. na ten temat uwagi E. Gilsona, *Tomizm*, tłum. polskie J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 278–279.

[112] Por. I, 77, 5c.

[113] Por. tamże.

[114] O ile można by św. Tomaszowi przypisać – w niektórych wypadkach – naukę o doświadczalnym sposobie poznania istnienia duszy (np. w De Ver. 10, 8c) – jeżeli duszę utożsamialibyśmy z „ja" w jego węższym znaczeniu – o tyle droga poznania natury duszy jest zawsze okrężna. Naturę duszy można poznać jedynie poprzez analizę aktów poznania intelektualnego i aktów wolitywnych. Por. w związku z tym: I, 50, 5c; Q. An. 9; C. G., I, 29; Quodl. 12, 5 ad 5. W tekstach tych jest mowa o strukturalnej odpowiedniości między aktami działania a ich ontycznym podmiotem.

[115] Por. I, 77, 5c; „Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis".

[116] Por. Comp. Th., 89; I, 77, 5c; I, 77, 8. W tym ostatnim tekście św. Tomasz wskazuje na obecność umysłowych władz: intelektu i woli, w duszy oddzielonej od ciała po śmierci człowieka.

Ścisłe powiązanie wszystkich władz z duszą uprawnia do nazywania tych władz „częściami duszy". O duszy bowiem zdaniem Akwinaty możemy mówić nie tylko jako o substancji, ale także jako o pewnej całości potencjalnej, w której tkwią jako „części" jej władze, zdolności, możności[117].

Dusza, będąc podmiotem i zasadą władz (zdolności) oraz ostateczną zasadą wszelkich działań ludzkich, jest rzeczywistością tłumaczącą ostatecznie samodoświadczenie człowieka. Pojęcie „duszy" Tomasz zasadniczo ukształtował na drodze teoretycznego wyjaśniania danych bezpośredniego doświadczenia człowieka. Będąc arystotelikiem, wyraził rzeczywistość duszy przy pomocy odpowiednich pojęć metafizycznych. Pojęcia te – jak zobaczymy – doskonale tłumaczyły zaobserwowane w wewnętrznym samodoświadczeniu „fakty egzystencjalne".

Lektura pism Tomaszowych nasuwa nam trzy podstawowe, metafizyczne ujęcia (określenia) duszy: ujęcie duszy jako zasady życia, jako aktu i przede wszystkim ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała. Poniżej przedstawimy kolejno te ujęcia. Zobaczymy tym samym, jak przebiegało u Tomasza systemowe (metafizyczne) wyjaśnianie bytu ludzkiego, czyli jak Tomasz konstruował w kolejnych etapach filozoficzną teorię człowieka, która stała się zasadniczo teorią duszy ludzkiej.

2.1.2.1. Dusza jako zasada (racja) życia

Bardzo znamienną cechą filozoficznej koncepcji duszy u Tomasza jest jej związek z życiem. Tomasz był realistą. Odwołując się do doświadczenia ludzkiego, wskazuje na pierwotnie nam dane rozróżnienie istot ożywionych i nieożywionych. Następnie stawia pytanie teoretyczne: dzięki czemu różnią się istoty ożywione od nieożywionych? czyli jaka jest racja życia?

W odpowiedzi na to pytanie stwierdza najpierw, że bycie istotą żywą, bycie zasadą życia nie dlatego przysługuje ciału, że jest ciałem. Gdyby bowiem życie przysługiwało ciału tylko z racji jego cielesności, to wszelkie ciało byłoby ożywione[118]. A zatem ciało zawdzięcza życie nie samemu sobie, ale innemu elementowi, z którym jest ontycznie związane. Tym elementem, będącym racją i zasadą życia dla ciała, jest – zdaniem Akwinaty – dusza[119]. „Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse" – pisze Tomasz w *Qaestio unica de anima*[120].

Dzięki duszy zatem ciało jest ożywione. Dusza jest więc „czymś" w ciele, co ożywia ciało, jest racją i zasadą wszystkich czynności życiowych, jest czymś, dzięki

[117] Por. Quodl., 10, 3, 5: „Uno modo secundum quod est quaedam substantia […] Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes eius […]" oraz: De Ver., 10, 1sc: „[…] anima non habet alias partes nisi suas potentias".

[118] Por. I, 75, 1c: „Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae".

[119] Por. tamże oraz I, 3, 1c.

[120] Q. An. 1.

czemu coś mając życie, żyje. Stąd należy to „coś" rozumieć jako istniejące w podmiocie. Podmiot należy tu rozumieć szeroko, nie tylko w tym sensie, gdy podmiotem nazywamy jakiś byt będący w akcie, tak jak przypadłość tkwi w podmiocie, ale tak jak materię pierwszą, która jest bytem w możności i nazywa się podmiotem. Ciało przeto, które otrzymuje życie, jest raczej podmiotem jako materia pierwsza, niż jako coś istniejącego w podmiocie[121]. Ciało więc w stosunku do ożywiającej go duszy ma się tak, jak możność do aktu. Jeżeli tak, to dusza jest aktem, „według którego" ciało żyje[122].

Żywe ciało, mające aktualne życie, ma to życie dzięki jakiejś zasadzie, która jest jego aktem: „[…] anima est actus totius corporis"[123] oraz „[…] anima […] quae est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus"[124]. Dusza zatem jest zasadą życia, jest czymś, przez co ciało żyje.

W ten sposób dokonał Tomasz podstawowego powiązania duszy z życiem. Uznał duszę za zasadę życia, a więc związał pojęcie duszy – w tym wypadku już pojęcie filozoficzne – z filozoficznym pojęciem zasady.

Aby lepiej uwypuklić znaczenie ujęcia duszy jako zasady życia, dokonajmy bliższej precyzacji terminu „zasada".

Tomasz przyznaje, iż pojęcie zasady jest bliskie pojęciu przyczyny i elementu[125]. Najczęściej określa zasadę jako *principium ex quo incipit aliquid* (I Sent. 12, 2 ad. 1); *illud a quo est aliquid* (I Sent. 29, 1 ad 1) oraz *id a quo aliquid procedit* (I, 33, 1).

Pojęcie zasady zatem Tomasz łączy z pojęciem porządku. B. Coffay wyjaśnia tu, że pojęcie zasady jest analogiczne, ponieważ zasady są różne. Przeto nie jest możliwe ścisłe określenie zasady. Można ją tylko opisać. W licznych miejscach św. Tomasz mówi, iż zasada jest tym, z czego (*ex quo*) coś się zaczyna albo od czego (*a quo*) coś pochodzi. Zasada jest początkiem, punktem wyjścia dla rzeczy. Pojęcie zasady nie zawiera ani idei przyczynowego przekazywania bytu, ani nawet idei jakiejś wyższości, poza tym tylko, że chodzi tu o coś pierwszego[126].

Uwagi te zasadniczo zgadzają się ze zdaniem E. Gilsona, który stwierdza, że w języku Tomasza pojęcie zasady oznacza istotnie porządek. Nie ma zasady, gdzie nie ma porządku. Zasada określana jest ze względu na porządek. Porządek zakłada zasadę i w każdym porządku zasada jest terminem, ze względu na który ustawia się to

---

[121] Por. In II De An., 1, n. 220: „Per animam enim intelligimus id, quod habens vitam vivit: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto: sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subiectum ut materia quam sicut aliquid in subiecto existens".

[122] Por. In II De An., 1, n. 222.

[123] In II De An., 1, n. 242.

[124] I, 75, 1c.

[125] Por. np. I, 33,1 ad 1.

[126] Por B. Coffay, *The notion of order according to St. Thomas Aquinas*, „The Modern Schoolman" 27 (1949), s. 6.

wszystko, co ten porządek stanowi[127]. Jeden i ten sam byt może być jednocześnie przyczyną i zasadą: przyczyną – o ile powoduje przejście od jednego bytu do drugiego, zasadą – o ile jest podstawą porządku w tym, co wcześniejsze i w tym, co późniejsze. Parze pojęć: „przyczyna i skutek" odpowiada para pojęć: „zasada i następstwo"[128].

Zaaplikujmy teraz tak rozumiane pojęcie „zasady" do pojęcia „duszy" jako zasady życia.

Jeżeli dusza jest zasadą życia, to jest czymś pierwszym w porządku istnienia, a także w porządku działania. Dusza jest jakby „motorem" istnienia i działania organizmu żywego. Z niej wywodzi się cała aktywność życiowa człowieka (istoty żywej)[129].

Zwróćmy jeszcze za Tomaszem uwagę na to, że dusza nie jest jakąkolwiek zasadą funkcji życiowych. Gdyby tak było, duszą mogłoby być oko lub inny organ będący narzędziem duszy. Dusza – jak stwierdza Tomasz – jest pierwszą i naczelną, a nie jakąś drugorzędną zasadą życia (*primum principium vitae*)[130].

Omawiając Tomaszowe ujęcie duszy jako zasady, zauważmy jeszcze to, iż w ujęciu tym nie chodzi tylko o ludzką duszę, skoro pojęcie duszy związano z pojęciem życia. Tomasz mówi wyraźnie, że „distinguitur communiter triplex anima: scilicet vegetativa, sensitiva, et rationalis"[131]. Przeto zasada wszelkiego życia, sytuującego się według Tomasza na czterech stopniach, nazywa się duszą; a więc nie tylko zasada życia w człowieku, ale zasada wszystkich istot żyjących nosi miano „duszy".

Z powyższego przedstawienia wynika, że Tomasz aplikując filozoficzne pojęcie zasady do pojęcia duszy, związał duszę ludzką z całym światem istot ożywionych; związał właśnie przez to, że określił duszę jako pierwszą zasadę życia. Równocześnie to ujęcie duszy jako pierwszej zasady życia było jak gdyby pierwszym etapem filozoficznego-systemowego tłumaczenia „ludzkich fenomenów" danych nam w pierwotnym doświadczeniu siebie.

2.1.2.2. Dusza jako akt ciała

Już w trakcie tłumaczenia postawionej przez siebie tezy, głoszącej, że dusza jest zasadą życia, Tomasz zwracał uwagę na to, że dusza sprawiająca ożywianie ciała ma się tak do ciała, jak akt do możności. Materia składająca się na ludzkie ciało jest elementem możnościowym, zaś życie „płynące" z duszy jest elementem aktywnym[132].

---

[127] Por. E. Gilson, *Les principes et les causes*, „Revue Thomiste" 53 (1952), s. 40–41.

[128] Por. tamże.

[129] W przypadku człowieka – jak słusznie zauważa S. Świeżawski, komentując w tym względzie myśl Akwinaty – dusza rozumna jest nie tylko pierwszą zasadą życia umysłowego, ale całego życia w ogóle; dziedziczy ona niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości niższych od siebie form substancjalnych. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat*, dz. cyt., s. 65.

[130] Por. I, 75, 1c.

[131] In II De An., 5, n. 285.

[132] Por. I, 75, 1c.

Przytoczmy tu klasyczne teksty Tomasza na ten temat: „Anima est actus primus corporis psihici organici"[133]; „[…] est enim anima actus corporis organici"[134]; „[…] in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis […]"[135]; „[…] nam anima secundum suam essentiam est actus"[136].

Dusza zatem jest aktem. Aby lepiej zrozumieć to ujęcie duszy jako aktu ciała, zanalizujmy pokrótce sens wyrażenia „akt".

Nie ulega wątpliwości, że słowo „akt" użyte w powyższych tekstach należy do pojęć ściśle metafizycznych i wiąże się z teorią aktu i możności.

Według M. Krąpca u św. Tomasza występują trzy rodzaje aktów: a) „akt drugi" będący ziszczeniem możności czynnej, co można nazwać działaniem lub czynnością; b) „akt pierwszy" realizujący możność bierną – jest nim forma rzeczy; z połączenia bowiem możności biernej i formy powstaje rzeczywisty byt; oraz c) „akt trzeci" – ostateczny – to istnienie, w stosunku do którego akt pierwszy – forma jest tylko możnością, a działanie – tylko przypadłościową manifestacją[137]. To ujęcie Krąpca dostatecznie porządkuje sprawę rozumienia aktu u św. Tomasza.

Jeżeli dusza jest aktem, to jest nim przede wszystkim w drugim wyróżnionym tu znaczeniu, to znaczy aktem pierwszym, który realizuje możność materii i sprawia – jak się wyraża Gilson – że dusza ciało czyni najpierw ciałem, a nie bardziej ciałem[138].

Dusza jest aktem, który sprawia, że w ogóle ciało jest żywe, że pewna możność bycia istotą żywą została zrealizowana. Dusza zatem uaktualnia pewną możność bycia żywym ciałem. Dusza jest aktem ludzkiego bytu, i to aktem pierwszym, decydującym o samym istnieniu człowieka jako istoty żywej i działającej.

Pojęcie duszy jako aktu ciała jest kolejnym sposobem filozoficznego wyjaśnienia danych samodoświadczenia człowieka. Wiąże się ono bardzo ściśle z następnym pojęciem metafizycznym, które Tomasz łączy z duszą, a mianowicie z pojęciem duszy jako formy substancjalnej ciała.

2.1.2.3. Dusza jako forma substancjalna ciała

Ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała jest centralną ideą (tezą) Tomaszowej teorii człowieka (duszy).

Tomasz był świadomy, że metafizyczne pojęcia formy i materii zaczerpnięte z tradycji perypatetyckiej doskonale nadawały się do filozoficznego wyjaśnienia „danych egzystencjalnych", ujawniających się w retrospektywnym doświadczeniu człowieka.

---

[133] In II De An., 1, n. 233.

[134] Q. An., 10.

[135] I, 77, 1c.

[136] Tamże.

[137] Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii*…, dz. cyt., s. 51. Oto teksty św. Tomasza na ten temat: I, 48, 5: „Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei, actus autem secundus est operatio" oraz odnośnie do „aktu trzeciego": C. G., II, 54: „Ad ipsam formam aliam comparatur ipsum esse ut actus".

[138] Por. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London 1957, s. 187.

Wobec wielkiej ilości Tomaszowych tekstów na ten temat, wobec bogatej literatury tomistycznej dotyczącej tego zagadnienia, poprzestaniemy tu jedynie na wypunktowaniu zasadniczych rysów tej doktryny. Uwypuklimy zwłaszcza te elementy, które będą potwierdzać tezę, że dusza ujęta (określona) jako forma dobrze eksplikuje wielość działań ludzkich doświadczanych przez człowieka.

Podobnie jak pojęcie zasady i aktu, również i pojęcie formy zaczerpnął Tomasz z tradycji arystotelesowskiej[139]. Był przekonany, że pojęcie to można owocnie zastosować do filozoficznej eksplikacji bytu ludzkiego.

Przytoczmy tu z Tomaszowych pism dwa klasyczne teksty ilustrujące ujęcie duszy jako formy: „Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse; vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma"[140] oraz „Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est principium vivendi his quae vivunt […] ergo est corporis vivendis actus et forma"[141].

W tekście pierwszym Tomasz nawiązuje do wcześniejszych wywodów, w których wykazywał, że dusza jest „ożywicielką" ciała. Życie zaś jest bytem dla istot żywych, a więc dzięki duszy ciało ma aktualny byt. Tym czymś zaś, co aktualizuje materię, jest forma. Dlatego też dusza jest formą ciała.

W drugim tekście myśl Akwinaty można by wyrazić następująco: ponieważ dusza jest zasadą życia, dlatego jest aktem, a ponieważ jest nim właśnie, przeto jest formą ciała ludzkiego.

Nazwanie duszy ludzkiej formą ciała było zarazem przypisaniem duszy centralnej roli w bycie ludzkim. By lepiej wykazać odpowiedniość połączenia filozoficznego pojęcia formy z pojęciem duszy w eksplikacji działań ludzkich, zwróćmy uwagę na rolę formy w strukturze bytu złożonego.

Forma kształtuje ciało organiczne, przy czym należy dodać, że forma bezpośrednio kształtuje konkretne ciało[142]. Kształtowanie to wyraża się w następujących elementach:

– forma pozostaje w łączności z aktem istnienia; jest tym, dzięki czemu byt staje się aktualny. Zatem dzięki duszy ciało ludzkie ma byt aktualnie[143]. Dusza – forma wyprowadza ciało z możności do aktu;

---

[139] Przedtomaszową doktrynę o duszy jako formie ciała omawia m.in. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 272–275; tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. polskie J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 178–186 oraz M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 120–121.

[140] Q. An., 1.

[141] In II De An., 3.

[142] Por. I, 110, 1 ad 2: „Inter formam […] et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum". Por. także: I, 76, 3c; I, 77, 60.

[143] Por. De Ver., 26, 2c: „Unitur (anima) autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori; vivificans ipsum […]"; C. G., 11,57: „[…] quod autem ut forma proprius anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma actu eius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentis existente: vivere enim est esse viventium" oraz: I, 76, 2c: „[…] nam forma est essendi principium".

– forma pozostaje w łączności z działaniem; jest zasadą działania. Przez formę byt jest w akcie, a każdy byt ma działanie nie wtedy, gdy jest w możności bycia, ale w stanie aktualnym tego bycia. Dusza jako forma jest zatem zasadą działania. Z duszą należy wiązać wszelkie działanie bytu ludzkiego[144];
– forma pozostaje w łączności z określaniem gatunku. Przez formę byt nie tylko staje się bytem, ale staje się tym oto bytem, bytem określonym, o zupełnie zdeterminowanej treści i sposobie działania. A zatem dusza będąc formą, nadaje ciału ludzkiemu gatunkowość; dzięki niej człowiek należy do gatunku ludzkiego[145].

Wszystkie wymienione tu funkcje formy odnoszą się, zdaniem Tomasza, jedynie do formy substancjalnej, a nie formy przypadłościowej[146]. Dusza, będąc aktem pierwszym, może być tylko taką formą, która daje byt substancji, a takim bytem substancjalnym są istoty żywe.

Mając na uwadze wyżej wymienione funkcje formy substancjalnej w bycie, postawmy je w relacji do danych pierwotnego samodoświadczenia człowieka, które poprzednio omawialiśmy. Konfrontacja ta ujawnia pewną odpowiedniość pojęcia formy do eksplikacji jawiących się nam – doświadczanych „danych egzystencjalnych". Okazuje się, że filozoficzne pojęcie duszy jako formy doskonale wykorzystał Tomasz do zebrania w swej treści tego, co jest istotne dla samodoświadczenia ludzkiego. Przy pomocy tego pojęcia Akwinata wyjaśnia cały zespół cech – działań, jawiących się w doświadczeniu własnego „ja". Przez wybór takiego pojęcia owe treści związane z „ja" w jego węższym znaczeniu przestały być tłumaczone „same w sobie", ale zostały postawione w relacji do ciała ludzkiego.

W analizie przedmiotu samodoświadczenia wspominał Tomasz o doświadczeniu w sobie czegoś, co jest cielesne (doświadczenie zachodzenia aktów fizjologicznych, poznawczych i pożądawczych zmysłowych), jak również czegoś, co jest niecielesne (doświadczenie obecności poznania intelektualnego, istnienia pojęć, zachodzenia aktów decyzji, aktów miłości, aktów chcenia itp.).

Owo pierwotne doświadczenie relacji cielesne – niecielesne zostało bardzo trafnie filozoficznie zinterpretowane przez pojęcie formy. Forma jest bowiem tym elementem bytu, który przeciwstawia się materii. Materia jest czymś, co można by metafizycznie nazwać „moje" w stosunku do określającej i aktywnej formy.

Forma nie jest w bycie czynnikiem materialnym i cielesnym. Z tego też względu jej pojęcie doskonale tłumaczy nam doświadczenie w nas niecielesności.

Pojęcie formy tłumaczy nam także doświadczenie w nas tego, co cielesne – różnego rodzaju działania organiczne, gdyż forma jest zasadą wszelkiego działania istot żywych. Dusza nazwana „formą" staje się „odpowiedzialna" za wszelkie działania występujące u człowieka, niezależnie, czy są one bliskie działaniu innych istot

[144] Por. C. G., 11, 47: „Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu; cum omne agens agat in quantum est actu".

[145] Por. Q An, 1; I, 76, 1c.

[146] Na temat różnicy między formą substancjalną a przypadłościową według św. Tomasza zob. np.: I, 76, 3c oraz I, 77, 6c.

ożywionych, czy też są specyficzne tylko dla człowieka. Forma, będąc czynnikiem kształtującym i organizującym mój byt ludzki, staje się jednoczącą zasadą dla różnych przejawów mojej aktywności.

Reasumując, uwyraźnijmy raz jeszcze to, że duszę – formę obrał Tomasz jako rację uniesprzeczniającą dane pierwotnego samodoświadczenia człowieka. Pojęcie formy doskonale wyraża to, co w nas aktualne, powiązane z bytem i z istnieniem, to co związane z działaniem. Zastosowanie owego pojęcia formy i materii do człowieka powiązało go z całym światem istot organicznych i ożywionych, co zresztą znowu odpowiada doświadczeniu człowieka. Przez zastosowanie tej teorii „człowiek Tomaszowy" stał się bytem hylemorficznym. Co więcej, własne podmiotowe doświadczenie, którego istotą jest uświadomienie sobie własnej odrębności podmiotu poznającego od świata pozapodmiotowego, zaprowadziło nas przez teorię hylemorfizmu do przekonania o naszej wspólnocie ze wszystkimi bytami – także z przedmiotami świata materialnego, nieożywionego.

Jednakże teoria hylemorfizmu zastosowana do człowieka nie niweczy pierwotnego naszego przeświadczenia o naszej transcendencji wobec świata przyrody. Dusza ludzka, będąc bowiem formą substancjalną ciała, jest z istoty swojej niematerialna, jest pełnoprawną duchową substancją. Jest to więc forma bardzo „specyficzna" w całym „świecie form".

2.2. Racje uniesprzeczniające doświadczenie jedności i tożsamości ludzkiego bytu

W prezentacji Tomaszowej nauki o pierwotnym wewnętrznym samodoświadczeniu człowieka zwracaliśmy uwagę, że zdaniem Tomasza człowiek w ramach doświadczenia różnorodnych działań, doświadcza pierwotnie swojej bytowej jedności i tożsamości. Pomimo spełniania tak wielkiej ilości aktów, zarówno materialnych, jak i niematerialnych, człowiek czuje się zawsze bytem jednym i tożsamym z sobą. „Tomaszowy człowiek" ma świadomość zachowywania jedności i tożsamości swego „ja", mimo ciągle zmieniającej się mnogości aktów „moich".

M.A. Krąpiec analizując w tym względzie myśl Tomasza, pisze: „[…] wiem dokładnie, że to właśnie ja sam, jestem tym, który byłem przed kilkunastu latami i że to ja sam, jako ten sam byt, jestem ciągle tym samym centrum, ku któremu odnoszę wszystkie moje zmienne akty fizjologiczne, jak i akty czysto psychiczne. Czuję się bytem tym samym i mam samoświadomość mojej tożsamości"[147].

Przy prezentacji danych samodoświadczenia ludzkiego wspominaliśmy również o tym, że według Tomasza człowiek doświadcza bezpośrednio istnienia swojej jaźni człowiek swojego „ja", o ile jest ona podmiotem w akcie podmiotowania tego, co Krąpiec nazywa „moje"[148].

[147] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 130–131.

[148] Por. tamże, s. 116 n.

Tę doświadczalnie daną jaźń, będącą ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego, Tomasz poddał systemowej, filozoficznej interpretacji, jak wszystkie inne fakty dane bezpośrednio w poznaniu. Zapytał o czynniki bytowe, które uniesprzeczniają tę pierwotnie daną jedność bytową człowieka. Tym czynnikiem bytowym – racją uniesprzeczniającą doświadczenie jedności i tożsamości (człowieka) jest zdaniem Akwinaty – dusza.

Zatem dusza nie tylko tłumaczy (uniesprzecznia) nam, jak to już wykazywaliśmy poprzednio, zachodzenie w człowieku aktów (działań) o różnej treści (tak materialnych, jak i niematerialnych), ale jest także racją tłumaczącą nam doświadczalnie przeżywaną jedność bytu ludzkiego.

Zapytajmy z kolei o powód, dla którego Tomasz uznał duszę za rację tłumaczącą jedność bytową człowieka, czyli o to, dlaczego (dzięki czemu) dusza w strukturze bytu ludzkiego, zdaniem Tomasza, jest racją jedności i tę jedność sprawia?

Analiza Tomaszowych wypowiedzi w tym względzie każe widzieć tę rację w tym, że dusza jest formą substancjalną kształtującą ludzkie ciało, i to – co jest niezmiernie ważne – jest formą substancjalną jedyną.

Będąc jedyną formą substancjalną ciała, dusza ludzka jest zarazem formą samoistną, czyli formą absolutną w swej bytowości, niezmieszaną z materią, posiadającą własny akt istnienia i udzielającą tego istnienia ciału.

Przeanalizujmy bliżej te dwie istotne funkcje (właściwości) duszy, które predysponują ją do bycia ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego.

2.2.1. Dusza jako jedyna forma substancjalna ciała

W przedtomaszowej tradycji antropologicznej przyjmowano powszechnie wielość form w ludzkim bycie. Trzeba przy tym nadmienić, że wielości form nie identyfikowano z wielością dusz. Odrzucając wielość dusz, powszechnie przyjmowano wielość form w stosunku do całego człowieka[149].

Tomasz, chcąc filozoficznie wyjaśnić daną empirycznie jedność człowieka, stwierdza, że istnieje tylko jedna forma substancjalna ciała, którą jest dusza[150].

Zdaniem E.H. Webera doktrynę tę wykłada Akwinata możliwie jasno w art. 3 kwestii 76, pierwszej części *Summy teologii*[151]. Zreferujmy tu istotną treść zawartą w trzonie tegoż artykułu.

---

[149] Por. R. Zavalloni, *La métaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste*, „Revue philosophique de Louvain" 48 (1950), s. 7–35.

[150] Tomaszowa doktryna o duszy, jako jedynej formie substancjalnej ciała, zawarta jest m.in. w następujących tekstach: I, 76, 1c; I, 76, 3c; I, 76, 4c; I, 118, 2 ad 2; De Unit, int., I, 22; C. G., II, 58. Z dzieł, komentarzy tej doktryny należy m.in. wymienić: E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 273–281; tenże, *Elementy filozofii…*, dz. cyt., s. 189–204; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 57–83 (Wstęp do kwestii 76); M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 114–126; E.H. Weber, *L'homme en discusion…*, dz. cyt., s. 187–194; C.S. Zamoyta, *The unity of man: St. Thomas solution to the bodysoul problem*, Washington 1956; A.C. Pegis, *St. Thomas and unity of man. Progress in Philosophy*, Milwaukee 1955.

[151] Por. E.H. Weber, *L'homme en discusion…*, dz. cyt., s. 187–194.

Tomasz wykazawszy błędność stanowiska Platona, który przyjmował w jednym ciele wielość dusz, wypowiada swoje twierdzenie:

„Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse".

Na potwierdzenie tego stanowiska podaje następujące racje:

„Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter".

A więc każdy byt jest jednym jedynie przez jedną formę, przez którą rzecz ma swój byt. Zasadą jedności jest to samo, dzięki czemu rzecz ma swój byt. Wielość form w bycie niweczy bytową jedność. Stąd też, gdyby człowiek posiadał wiele dusz, nie byłby jednością. Ciało zaś nie może być czynnikiem jednoczącym, bo raczej dusza zawiera ciało, a nie ciało duszę.

Drugą rację za jedynością formy – duszy wywodzi Tomasz z analizy sposobu orzekania. Twierdzi on, że gdyby istniała odrębna forma zwierzęca, nie mogłaby być orzekana wprost (istotnie) o człowieku, ale *per accidens*. A cecha zwierzęcości jest orzekaniem wprost (istotnym), stąd jedna musi być forma, przez którą byt jest zwierzęciem i człowiekiem.

Ponadto na jedyność formy – duszy wskazuje, zdaniem Tomasza, jedność działania. Gdyby istniały liczne formy, to działanie jednej przeszkadzałoby działaniu drugiej. Doświadczenie człowieka wykazuje, że to się nie zdarza. Stąd też zasada i źródło działań jest jedno.

Po przedłożeniu tych racji za jedynością formy – duszy, Tomasz w końcowej części *curpus articuli* referowanego tu artykułu wyprowadza następującą konkluzję: „[…] eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva". Ta jedna rozumna dusza ludzka, jak pisze nieco dalej, obejmuje wirtualnie wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej zwierząt i duszy wegetatywnej roślin. Korzystając z porównania Arystotelesa, Doktor Anielski oznajmia, że dusza intelektualna zawiera w sobie duszę zmysłową i wegetatywną, tak jak pięciokąt zawiera w sobie czworokąt, a czworokąt trójkąt. Dusza, jako jedna i jedyna forma substancjalna ciała, jest więc tym, dzięki czemu człowiek jest bytem, substancją, ciałem, jestestwem żyjącym, zwierzęciem i człowiekiem[152].

Tomasz więc nie potrzebował przyjmować trzech dusz platońskich czy też wielości form substancjalnych, aby wyjaśnić całe bogactwo funkcji znamionujących życie człowieka. Uznał, że wystarcza tu jedna jedyna forma substancjalna, która jako najwyższa z form substancjalnych występujących w świecie cielesnym jest

[152] Por. I, 76, 2c oraz: In II De An., 1, n. 225; Q. An., 1, 9.

zasadą i źródłem wszelkiej działalności i aktywności człowieka[153]. Dusza intelektualna dziedziczy niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości znamionujących wszystkie niższe od siebie formy substancjalne[154].

Postawienie przez Tomasza tezy o jedyności formy substancjalnej – duszy w człowieku, wywołało w XIII wieku wielkie zgorszenie i przyczyniło się do dwukrotnego, pośmiertnego potępienia doktryny Akwinaty[155]. Bowiem żaden z XIII-wiecznych mistrzów, nawet sam Albert Wielki, nie mógł się pogodzić z tym, by dusza rozumna wiązała się z elementem najniekorzystniejszym – z materią pierwszą (ciałem – źródłem zła), i to wprost i bezpośrednio. Tomasz jednak śmiało wysunął taką tezę, by rozwiązać dylemat wewnętrznej wielości i jedności bytu ludzkiego.

Z tezy o jedyności formy substancjalnej – jak zauważa Gilson – wypływają niezmiernie doniosłe konsekwencje[156]. Dzięki temu, że dusza jest jedyną formą substancjalną ciała, byt ludzki jest całością i jednością powstałą z połączenia materii i formy. W związku z tym wszelkie działanie możemy przypisywać człowiekowi jako całości, a nie jedynie ciału czy duszy (Mówimy na przykład, że poznaje człowiek, a nie tylko ciało lub dusza). Również z tej racji termin „człowiek" nie może oznaczać właściwie ludzkiego ciała ani ludzkiej duszy, lecz złożenie z duszy i ciała, czyli całość bytu ludzkiego[157].

Tomaszowa teza o duszy jako jedynej formie substancjalnej ciała nasuwa nam jeszcze jedno ważkie pytanie: jaka jest racja (powód) połączenia tych dwóch elementów (to znaczy duszy i ciała)?

Lektura tekstów Tomaszowych świadczy, że Tomasz widzi tę rację właśnie w formie, jako że forma nie jest dla materii, ale materia dla formy. W formie należy szukać przyczyny, dlaczego materia jest taka właśnie, jaka jest[158]. Jeżeli więc wszystko jest takim dzięki swojej formie, to w duszy, a nie w ciele należy szukać powodu zjednoczenia duszy z ciałem.

Dusza, zdaniem Tomasza, łączy się z ciałem z tej racji, że jest najniższą spośród duchowych form – jest bliska rzeczom materialnym i zawiera w sobie potencjalność[159]. Istnienie duszy jest tak bliskie rzeczom materialnym, że ciało materialne w tymże istnieniu uczestniczy, gdy dusza łączy się z ciałem[160]. Ostatni stopień inte-

---

[153] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 64–65 oraz s. 734, przypis 44. S. Świeżawski przytacza tam między innymi naukę św. Tomasza o stopniowym zanikaniu niższych form substancjalnych w rozwoju embrionalnym płodu ludzkiego.

[154] Por. tamże, s. 65.

[155] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka…*, Poznań 1966, s. 396–399 oraz Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat…*, dz. cyt., s. 62.

[156] Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 276.

[157] Por. tamże

[158] Por. I, 76, 5c.

[159] Por. II Sent., 3, 1, 6c: „[…] anima rationalis […] ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus […] anima plucimum de possibilitate habet".

[160] Por. tamże.

lektualności wyznaczony jest więc przez potencjalność duszy, z racji też której (tej potencjalności) dusza zostaje złączona z ciałem[161]. Zatem główny powód, dla którego dusza ludzka z natury swojej zdolna jest do łączności z ciałem, należy widzieć w potencjalności duszy (zbliżającej ją do substancji materialnych)[162]. Mówiąc innymi słowy: dusza jest formą ciała dlatego, ponieważ jest takim oto duchem.

A.C. Pegis analizując to zagadnienie, słusznie zauważył, że dusza jako najniższa intelektualna substancja, będąca zarazem formą i aktem ciała, z istoty swej jest powiązana ze zdolnościami zmysłowymi, które połączone są z organami cielesnymi, przez które dusza otrzymuje intelektualną wiedzę[163].

Dusza jako substancja duchowa, w istnieniu niezależna od ciała, z natury swej duchowości jest jednak uzależniona od ciała w funkcjonowaniu. Świadczy o tym chociażby to, że całą swą wiedzę czerpie z wyobrażeń[164]. Obrazy poznawcze, dostarczane przez zmysły, niejako dopełniają jej potencjalną intelektualność. Można więc za Pegisem powiedzieć, że ludzka intelektualność jest jakby duchową próżnią, która domaga się najpierw zapełnienia, czyli duchowego ubogacenia, przez aktualizację treściową, pochodzącą z działania intelektu czynnego i doznania zmysłowe, jako skutek oddziaływania przedmiotów materialnych. Wypełnienie tej próżni domaga się łączności duszy z ciałem[165].

Dusza łącząc się z natury swojej z ciałem, organizując sobie to ciało, zyskuje dopełnienie swego gatunku. Jej istnienie bez ciała jest przeciwne jej naturze, bo wówczas nie ma doskonałości własnej natury[166]. Dusza jako forma ciała istnieje w nim całym, wedle swojej istoty (*secundum suam essentiam*)[167].

Po przedstawieniu pierwszej istotnej racji – duszy jako jedynej formy substancjalnej ciała – tłumaczącej nam dany w samodoświadczeniu fakt jedności i tożsamości bytu ludzkiego, przejdźmy z kolei do omówienia następnej racji, tłumaczącej nam jedność bytową człowieka (racji związanej ściśle z wyżej przedstawioną).

2.2.2. Dusza jako zasada istnienia ciała całego ludzkiego *compositum*

Tym, co najbardziej znamionuje filozofię św. Tomasza jest – zdaniem tomistów egzystencjalnych – wyakcentowanie w teorii bytu momentu istnienia (*esse*, *actus*

[161] Por. I, 51, 1c.

[162] Por A.C. Pegis, *In umbra intelligentiae*, „The New Scholasticism" 14 (1940), nr 2, s. 162 oraz: J.D. Mc Kian, *The raison d'etre of the human composita, according to St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism" 18 (1944), s. 65.

[163] Por. A.C. Pegis, *In umbra…*, art. cyt., s. 163 oraz tenże, *St. Thomas and unity…*, dz. cyt., s. 169–170 oraz: tenże *At the origins of the thomistic notion of man*, New York 1963, s. 43.

[164] Zmysłowe poznanie nie jest jednak całkowitą przyczyną poznania intelektualnego, lecz stanowi przygotowawczy materiał do działania intelektu. Poznanie zmysłowe nie jest więc przyczyną sprawczą poznania intelektualnego, ale jego warunkiem. Por. np. w związku z tym: I, 84, 3c.

[165] Por A.C. Pegis, *At the origins…*, dz. cyt., s. 34.

[166] Por. I, 118, 1c.

[167] Por. C. G., II, 72.

essendi). Istnienie uznał Akwinata za ostateczny akt bytu, akt, który aktualizuje istotę – formę; akt, który sprawia, że coś jest[168]. Istnienie zostało przez Tomasza powiązane z formą nie w tym sensie, jakoby forma sprawiała istnienie, ale że jest ona dla istnienia jak gdyby „miarą"[169]. Forma przyjmując istnienie, „ogranicza" je do swojej własnej natury w porządku istotowym[170].

W bytach materialnych istnienie – jak zauważa Tomasz – należy do całego bytu (*compositum*), a nie do formy[171]. Formy bytów cielesnych nie mają same istnienia, czyli nie są samoistne[172]. A jak jest według Tomasza w przypadku człowieka? W jakim elemencie „tkwi" akt istnienia bytu ludzkiego?

Tomasz dał tutaj bardzo oryginalne rozwiązanie, rozwiązanie, które – jak to wkrótce zobaczymy – doskonale tłumaczy daną empirycznie jedność ontyczną człowieka. Ukazanie oryginalności rozwiązania Tomaszowego rozpocznijmy od uwagi na temat swoistego charakteru duszy jako formy.

Tomasz mówi, iż „[…] rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi"[173].

W tekście powyższym zaznaczona została różność duszy ludzkiej jako formy od form materialnych bytów. Dusza ludzka jako forma pozostaje w ścisłym związku z istnieniem. Po prostu akt istnienia jest trwale związany z duszą.

Akt istnienia nie przysługuje człowiekowi, jako już złożonemu z materii i formy i jako skutkowi tego złożenia, ale istnienie jest „aktem" duszy rozumnej i poprzez „zaktualizowanie" – urealnienie i powołanie do bytu duszy – istnienie jako akt duszy i poprzez duszę przysługuje całemu człowiekowi, a więc i jego ciału[174]. A zatem dusza ludzka, jako samoistna forma, posiada w samej sobie całkowite istnienie, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem dla ciała, którego dusza jest aktem. Dusza i ciało mają więc tylko jedno istnienie; jest to istnienie całej złożonej jedności „dostarczone" przez duszę[175]. Jednym istnieniem duszy istnieje ciało wraz ze wszystkimi ujednostkawiającymi przypadłościami. Skoro tak jest,

---

[168] Par. C. G., II, 54.

[169] Por. I, 7, 1c.

[170] W pismach św. Tomasza znajdujemy teksty, które jakoby wskazywały na to, iż forma jest przyczyną sprawczą istnienia. Jednakże tak nie jest. Takie sformułowania, jak: *per formam unam, per quam habet res esse* (I, 76, 3c) czy też: *sed forma substantialis dat esse substantiale* (I, 76, 4sc) – należy rozumieć w sensie przyczynowania formalnego, a nie sprawczego. Por. w związku z tym: F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1958, s. 33.

[171] Por. I, 65, 4c: „[…] formae non habent esse, sed composita habent per eas".

[172] Por. M.A Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 118.

[173] *De potentiis animae* 3, 9c.

[174] Por. np. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 119–126.

[175] Główne wypowiedzi św. Tomasza na ten temat przytacza M.A. Krąpiec w pracy: *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 119, przypis 31.

to możemy powiedzieć, że cały byt ludzki i poszczególne jego części uczestniczą w jednym istnieniu duszy.

Przekazywanie istnienia przez duszę jest tego rodzaju, że to przekazane istnienie pozostaje trwałą własnością tej rzeczywistości, która istnienie przekazuje. Fakt przekazywania istnienia dobrze nam tłumaczy pojęcie partycypacji. Ciało po prostu uczestniczy w istnieniu duszy, co nie nasuwa koniecznie myśli o substancjalności ciała, bowiem uczestnictwo, jak to wykazała Z.J. Zdybicka, możemy zastosować nie tylko do bytów samoistnych, ale także do elementów wewnątrzbytowych[176].

Ciekawie interpretuje sprawę egzystencjalnej relacji duszy do ciała u św. Tomasza M.A. Krąpiec. Jest on zdania, że dusza samoistniejąca organizuje sobie (formuje) ciało potrzebne jej do tego, by mogła działać, by mogła się wyrazić i dojść do pełnego rozwoju, używając swoich władz działania[177]. Ciało więc jest formowane i organizowane przez duszę i w tym jest racja jego istnienia. Dusza wyraża się przez ciało i poprzez nie wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym i ma możność samouświadomienia siebie[178].

Uzupełniając tę myśl, dodajmy, że ciało jest koniecznym elementem, by duch ludzki mógł się wyrazić, mógł działać, mógł nawiązać kontakt ze światem. Ma rację C.S. Zamoyta, gdy twierdzi, że samoistniejąca dusza potrzebuje ciała do swojej samorealizacji[179].

Udzielając swego istnienia ciału, dusza przenika całe ciało tak, że jest obecna w nim całym i każdej jego części[180]. Ciało zaś bez duszy nie może istnieć, gdyż istnieć dla ciała ludzkiego – znaczy być organizowanym przez duszę. Moment dezorganizacji ciała jest momentem zaprzestania jego istnienia[181].

Po nakreśleniu tych uwag, możemy uzupełnić poprzednie rozważania o sposobie i racji łączenia się duszy z ciałem. Otóż możemy powiedzieć, że dusza o tyle łączy się z ciałem z istoty, o ile łączy się z nim poprzez akt istnienia. Akt istnienia jest łącznikiem, który dopiero zdolny jest urealnić owo „domaganie się" istoty duszy łączności z ciałem.

Z Tomaszowej tezy o związku aktu istnienia z duszą wynika bardzo ważka teza o trwaniu duszy po śmierci człowieka. Skoro bowiem istnienie związane jest z duszą, z chwilą śmierci człowieka dusza przestaje utrzymywać ciało w istnieniu, przestaje je sobie organizować, ale sama trwa dalej (jako substancja prosta i niecielesna). Zaginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było wynikiem organizacji cielesnej. Istnienie zaś duszy i całego człowieka nie jest wynikiem i następstwem organizacji materialnej, ale ma swoje źródło w duszy, jako formie

[176] Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, s. 185.

[177] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 121, a także: R. Le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek?*, tłum. polskie O. Scherer, Paryż 1968, s. 25–47.

[178] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 121.

[179] Por. C.S. Zamoyta, *The unity of man…*, dz. cyt., s. 32.

[180] Por. Q. An., 10; C. G., II, 72; I, 76, 8; De Spir. creat., 4.

[181] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 121.

ciała. Bezpośredni związek istnienia z duszą zapewnia jej trwanie po śmierci człowieka[182].

Zauważamy, że powyższe Tomaszowe rozwiązanie problemu relacji dusza – ciało poprzez wskazanie na jedyny akt istnienia przysługujący duszy, było zdecydowanym wykroczeniem poza antropologiczną doktrynę Arystotelesa. Jak wskazuje Gilson – w filozofii Arystotelesa wszelka forma musi być materialna, a w związku z tym – zniszczalna, jak sama substancja materialna. W arystotelizmie nie ma miejsca dla formy rozumnej, to znaczy takiej, która byłaby równocześnie formą ciała i pełnoprawną substancją duchową[183]. Człowiek według Arystotelesa – jak zauważa Krąpiec – bytuje jako wynik (rezultat) złożenia z czynnika materialnego i formalnego, to jest z ciała i duszy[184]. Rozpad, rozłączenie formy od materii, następujące w chwili śmierci, jest zniszczeniem nie tylko całego *compositum* ludzkiego, ale i obydwu elementów, które wchodziły w jego strukturę.

Tomasz wypracowawszy nową – egzystencjalną koncepcję bytu, wskazał, że dusza jest realną formą ciała ludzkiego, ponieważ jest szczególnym rodzajem substancji, jest substancją samoistną, udzielającą swego istnienia ciału i całemu bytowi ludzkiemu w akcie formowania (organizowania) bytu ludzkiego. Dusza jest zatem wedle Tomasza niecielesną substancją, a równocześnie formą substancjalną ciała[185].

Wobec tego należy wyakcentować to, że bycia formą dla ciała, czyli udzielania istnienia ciału, nie uznał Tomasz za funkcję duszy – formy, ale za jej istotę. Udzielanie aktu istnienia ciału zawarte jest więc w istocie duszy jako formy.

Wszystkie powyższe uwagi na temat przekazywania jednego aktu istnienia przez duszę całemu *compositum* możemy wyrazić (ująć) w syntetycznej i bardzo jasnej wypowiedzi samego Tomasza:

„[…] 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"[186].

Tomasz więc znakomicie podkreślił jedność istnienia bytu ludzkiego. W bycie ludzkim nie ma dwóch istnień. Istnienie całego człowieka jest zarazem istnieniem własnym duszy. W istnieniu tym uczestniczy ciało. Ta sytuacja ontyczna jest podstawą jedności bytu ludzkiego. Tylko jedyność aktu istnienia zapewnia

[182] Por. I, 75, 6; C. G., 11, 79. Por. także w związku z tym E. Gilson, *Elementy filozofii…*, dz. cyt., s. 195–204

[183] Por. E. Gilson, *Elementy filozofii…*, dz. cyt., s. 194.

[184] Por M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 120.

[185] Por. *In Librum de Causis*, II, lect. 8; C. G., II, 68. Dusza ludzka, będąc zarazem substancją duchową i formą ciała, jest podobna – zdaniem św. Tomasza – do linii granicznej między substancjami niecielesnymi i cielesnymi. Por. w związku z tym: E. Gilson, *Elementy filozofii*…, dz. cyt., s. 195.

[186] I, 76, 1 ad 5.

jedność ludzkiego podmiotu jako osoby. Jedno istnienie duszy jest fundamentem dla wszystkich istnień przypadłościowych zarówno w sensie zdolności duszy, jak i cech materialnych ciała.

Myśl tę bardzo mocno podkreśla Gilson, gdy pisze, że w obrębie metafizycznej struktury bytu skończonego dusza dzieli ze swym ciałem ten sam akt bytu, który otrzymała od Boga[187]. Człowiek jako ontologiczny monolit jest naprawdę jeden dzięki jedności egzystencjalnego aktu bytu; „bowiem zupełnie stosowne jest, by akt bytu (*esse*), dzięki któremu istnieje istota złożona, był tym samym aktem bytu, którym istnieje sama forma, ponieważ byt złożony istnieje tylko przez formę, i żadne z nich nie istnieje niezależnie jedno od drugiego. Uczestnicząc więc w samym bycie duszy, ciało nie staje się duszą, lecz jako coś, co przyjmuje duszę w charakterze podmiotu, wznosi się do poziomu aktu bytu, który posiada dusza jako zasada i przyczyna"[188].

Takim – zaprezentowanym tu – rozwiązaniem egzystencjalnej jedności bytu ludzkiego Tomasz doskonale wyjaśnił samodoświadczenie człowieka, informujące nas, że jesteśmy bytem jednym i tożsamym ze sobą. Poprzez ukazanie duszy jako zasady istnienia ciała i całego człowieka, Akwinata filozoficznie wytłumaczył pierwotnie dany – fakt ontycznej jedności bytu ludzkiego. Jeden akt istnienia dla duszy, ciała *compositum* jest kolejną racją uniesprzeczniającą doświadczenie – w ramach doświadczenia różnorodności działań – jedności i tożsamości człowieka. Gdybyśmy zanegowali powyższe rozwiązanie Tomasza, musielibyśmy tym samym zanegować dane pierwotnego wewnętrznego doświadczenia.

Z tej też racji rozwiązanie Tomaszowe może uchodzić za najbardziej racjonalne – za rozwiązanie dobrze nam tłumaczące dane samodoświadczenia człowieka.

[187] Por. E. Gilson, *Elementy filozofii*…, dz. cyt., s. 195.

[188] Tamże.

TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA W KLASYCZNYM NURCIE FILOZOFII*

Człowiek zawsze stanowił w dziejach sam dla siebie wielką zagadkę poznawczą. Wiedziony naturalnym pędem do poznania prawdy o rzeczywistości, wnikał dociekliwie nie tylko w otaczający go świat, ale także penetrował tajemnicę swego własnego bytu.

Dzieje filozofii i nauki świadczą, iż w tej refleksji nad samym sobą zawsze uderzała go i zdumiewała wyraźna inność i wyższość człowieka w stosunku do pozostałych istot w przyrodzie. W rozważaniach antropologicznych wskazywano – owszem, dosyć często – na podobieństwo człowieka do innych bytów w przyrodzie (nazywano go nawet mikrokosmosem), niemniej jednak uwydatniano także jego wyjątkową pozycję w hierarchii bytów znajdujących się w świecie[1]. Ową wyższość człowieka w przyrodzie wiązano prawie zawsze z faktem świadomego i wolnego działania. Stąd też analizie i wyjaśnianiu ludzkiego działania poświęcono w dziejach filozofii bardzo dużo uwagi[2].

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem przybrała na sile szczególnie w dobie współczesnej. Okazuje się, iż przewijające się przez wieki pytanie o człowieka wcale się dziś nie zestarzało, ale jest w dobie obecnej szczególnie żywe i aktualne. Pojawiła się niespotykana dotąd liczba publikacji na temat człowieka[3]. O ile jednak filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował stronę duchową bytu ludzkiego, która wskazywała na jego duchowy priorytet wśród ziemskich istot, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne, szczególnie współczesne, został w wielu kierunkach filozofii pozbawiony tego właśnie wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii lub wycinkowego, fragmentarycznego spojrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się niewątpliwie filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym, różnorakie antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie

---

* „Roczniki Filozoficzne" 39-40 (1991-1992), z. 1, s. 149–160.

[1] Por. M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu* [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. II, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 109–125; tenże, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne", 19 (1971), z. 1, s. 5–39.

[2] Przykładem tego mogą być obszerne analizy ludzkiego działania zamieszczone w I–II *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu.

[3] Por. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991, s. 10, przypis 3.

dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia[4].

W takiej sytuacji w niektórych środowiskach intelektualnych współczesnego świata zrodził się postulat odczytania na nowo obiektywnej i zarazem integralnej prawdy o człowieku i o całej rzeczywistości. Obudziła się świadomość, iż rezygnacja z dawnej, klasycznej filozofii, usiłującej poznać i ostatecznościowo wyjaśnić rzeczywistość – w tym także i człowieka – stanowi ogromną szkodę wyrządzoną człowiekowi i kulturze.

Takie oto przesłanki znalazły się u źródeł poszukiwań integralnej teorii człowieka na gruncie dziedzictwa filozofii klasycznej i niektórych współczesnych rozwiązań antropologicznych.

Wysiłki te pojawiły się między innymi w Polsce, szczególnie w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, i łączą się głównie z nazwiskiem M.A. Krąpca OP i kard. K. Wojtyły. Koncepcje przez nich wypracowane pozostają na przedłużeniu klasycznego nurtu filozofii, bazują na doświadczeniu historycznym (doświadczeniu najwybitniejszych myślicieli przeszłości i teraźniejszości, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) i spełniają wymogi współczesnej metodologii filozofii; są osadzone głęboko w glebie klasycznej metafizyki.

Właśnie w tej nowej wersji filozofii klasycznej, dopełnionej niektórymi pomysłami filozofii współczesnej, został uwydatniony rys transcendencji człowieka wobec innych bytów w przyrodzie, a więc rys stanowiący o wyższości, szczególności człowieka jako osoby względem natury i społeczności; rys, na który wskazywali już dawni mistrzowie myślenia filozoficznego, a który został zapoznany przez wiele kierunków filozofii współczesnej.

Trzeba tu wyraźnie podkreślić, iż ów wymiar transcendencji osoby został wykryty nie tylko na kanwie tradycji filozofii klasycznej w nawiązaniu do wielkich klasycznych koncepcji człowieka, ale przede wszystkim na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia osoby ludzkiej. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie – i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz – jako byt szczególny, jako byt poznający, miłujący i wolny, przekraczający, transcendujący ramy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody.

Człowiek, pozwalający mówić swemu egzystencjalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu – ku Bogu, poprzez swego ducha.

W klasycznym nurcie filozofii zwykło się mówić o podwójnej transcendencji człowieka jako osoby:

1) w stosunku do natury (przyrody) – przez akty duchowe: poznania intelektualnego, miłości i wolności;

[4] Por. tamże, s. 11.

2) w stosunku do społeczności – poprzez akty związane z faktem podmiotowości prawa, zupełności i godności[5].

W naszym przedłożeniu zwrócimy uwagę jedynie na transcendencję człowieka wobec przyrody, jako że jest ona bardziej fundamentalna i gruntuje tę drugą. Wymieniony typ transcendencji ujawnia się w klasycznym tryptyku aktywności człowieka: poznanie, miłość, wolność. Aktywności te są ściśle z sobą powiązane, nawzajem się warunkują, przenikają i dopełniają. Mając to na uwadze, przedstawimy je jednak oddzielnie, aby uzyskać bardziej czytelną jasność ich prezentacji.

1. Transcendencja w aktach poznania intelektualnego

Poznanie jest podstawową czynnością człowieka, towarzyszącą mu od kolebki do grobu. Wszystko to, co człowiek przeżywa świadomie, zawsze jakoś ujawnia się w poznaniu. Czynność poznawania ma charakter dynamiczny, procesualny. Sprowadza się ona do zawiązania swoistej więzi między człowiekiem poznającym a rzeczywistością poznawaną; jest nieustannym „kontaktowaniem się" człowieka z bytem, z samą rzeczą. W poznaniu ujawnia się bardzo wyraźnie specyficzny sposób bycia i działania człowieka w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Ten sposób bycia i działania niektórzy nazywają „dorzecznością"[6]. Ów „dorzeczny" sposób poznawczego działania człowieka charakteryzuje się – najogólniej mówiąc – „wyjściem z siebie" celem dotarcia do rzeczy, ujęcia jej struktury, jej treści. Rzecz poznana staje się w jakiś sposób obecna w podmiocie poznającym w postaci pojęć i sądów; staje się elementem jego świadomej wiedzy. Niektórzy proces poznania nazywają interioryzacją istniejącego świata, nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia, istnienia myślowego w intelekcie ludzkim[7].

W klasycznym nurcie filozofii zwraca się uwagę na istotną różnicę pomiędzy poznaniem ludzkim i zwierzęcym. To ostatnie, ograniczające się tylko do wymiaru zmysłowego, jest związane z ruchowymi reakcjami, mającymi na celu głównie zachowanie życia jednostki lub gatunku. Człowiek natomiast poznając, czyta treść bytu, rozumie ujętą poznawczo rzeczywistość, wyraża swoje rozumienie na zewnątrz drugim ludziom[8].

Człowiek w akcie poznania sprzęga ze sobą trzy „strefy" znakowe: znaki umowne (ogólne nazwy wyrażane w formie graficznej czy akustycznej), znaki naturalne (sensy wyrażeń ogólnych, czyli znaczenia nazw) i rzecz znaczoną (sam byt ujęty poznawczo i aspektowo). Istotnym czynnikiem ludzkiego poznania jest rozumienie sensu wyrażeń językowych prezentowanych w formie graficznej (pismo) czy akustycznej (wypowiedź słowna).

[5] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 380.

[6] Por. tamże, s. 369 n.

[7] Por. M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości" spełnieniem osoby* [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?"*, [Sympozja Instytutu Jana Pawła II, t. I], Lublin 1987, s. 231.

[8] Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 146.

Właśnie w tym rozumieniu sensu wyrażeń językowych przejawia się istotna różnica pomiędzy poznaniem ludzkim a zwierzęcym, czyli ujawnia się transcendencja człowieka jako osoby wobec przyrody. Można powiedzieć, iż wszystko, czegokolwiek dokonał człowiek w przyrodzie na przestrzeni swych dziejów, jest następstwem rozumienia sensu swoich wypowiedzi. Wypowiedzi słowne czy znaki graficzne, które czytamy, są czymś naturalnym, czasoprzestrzennym, jednostkowym, umownym, ale ich sens, czyli znaczenie, pozbawiony jest już cech materialnych, jest przejawem działania w człowieku siły pozamaterialnej, ludzkiego ducha.

W owej zdolności rozumienia znaczeń tkwi też różnica między operacjami ludzkiego intelektu a działaniem komputerów, w których są dokonywane operacje tylko na znakach umownych, według programu stworzonego przez człowieka.

Innym doświadczanym rysem ludzkiego poznania, wskazującym na poznawczą transcendencję człowieka, jest tak zwana selektywność[9]. W tradycji filozofii klasycznej mówi się o podwójnej selektywności w poznaniu: wrodzonej, „zadanej" człowiekowi wraz z naturą, oraz wolnej, płynącej z wyboru i osobistego upodobania, a więc złączonej w jakiś sposób z miłością i wolnością.

Selektywność wrodzona naszego aparatu poznawczego wyraża się w tym, że poznajemy byt, o ile jest on uwikłany w materię, lub konstruujemy sobie pojęcie bytu na wzór bytu materialnego. Człowiek wszystko może poznać, ale wszystko, co pozna, pojmuje na wzór rzeczy materialnych. Nawet terminy i słowa używane na oznaczenie rzeczywistości niematerialnej, nadzmysłowej (np. Bóg, duch), pochodzą zawsze z takich terminów, które pierwotnie służyły do oznaczania przedmiotów materialnych, zmysłowo uchwytnych. Stąd też człowiek nie posiada pojęć właściwych takich przedmiotów, których nigdy nie doświadcza zmysłowo, a gdy je usiłuje jakoś zrozumieć, to ucieka się do przykładów i przedstawień wyobrażeniowych[10].

Sytuacja taka wynika stąd, że człowiek nie jest „duchem czystym", lecz jest w istotny sposób złączony z materią.

Drugi rodzaj selektywności w ludzkim poznaniu płynie z wolnego wyboru wolności. Selektywność ta przejawia się przede wszystkim w naszym wykształceniu i w naszym zainteresowaniu poznawczym. Człowiek sam sobie obiera w jakimś stopniu przedmiot, dziedzinę poznania i poznając z zamiłowaniem, dochodzi do lepszych wyników. Selektywność tego typu jest właściwa jedynie człowiekowi i jest także jakimś znakiem transcendencji osoby wobec natury.

Jeszcze innym znamiennym rysem uwydatnianym w klasycznym nurcie filozofii, a wskazującym na transcendencję poznawczą człowieka w świecie, jest atrybut prawdy. Ujawnia się on w drugiej – obok pojęciowania – operacji ludzkiego intelektu: mianowicie w operacji wydawania sądów[11]. Sądy są nosicielem praw-

[9] Por, tamże, s. 147.

[10] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 154.

[11] Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 138–143.

dy, czego nie można powiedzieć o pojęciach. Pojęcie zawiera tylko istotną, wyabstrahowaną z rzeczy, a obecną w intelekcie jej treść. Przedstawia ono treść rzeczy, identyfikującą się z nim intencjonalnie. Jednakże samo pojęcie nie przedstawia porównania między nim a rzeczą. W związku z tym nie zachodzi w nim jeszcze relacja zgodności z rzeczą. Dopiero w akcie sądzenia intelekt może przyrównać pojęcie z rzeczą, może stwierdzić jego zgodność lub niezgodność z rzeczą, czyli stwierdzić prawdę lub fałsz.

Do pojęcia prawdy należy nie tylko reprezentacja rzeczy (jak to zachodzi w pojęciu), ale także poznanie tej reprezentacji, jako zgodnej lub niezgodnej z faktycznym stanem rzeczy. Dlatego też w sądzie, a nie w samym pojęciu, leży prawda.

Obecność w poznaniu ludzkim operacji sądzenia (wydawania sądów), bazującej na pojęciach, a będącej podstawą rozumowań, przesądza o szczególnym uzdolnieniu człowieka jako bytu poznającego; przesądza o jego transcendencji w przyrodzie.

Należy tu jeszcze dodać, iż owa prawda dotyczy nie tylko faktu zgodności czy niezgodności myśli – pojęcia z rzeczywistością, ale także wchodzi tu w grę odkrycie wartości poznawanej rzeczy, czyli odkrycie prawdy o przedmiocie poznanym jako dobru, czyli krótko: prawdy o dobru[12]. Ma to szczególne znaczenie dla moralnego działania człowieka. Człowiek poznając coś, zapoznaje się nie tylko z treścią tego czegoś, ale odkrywa wartość tej rzeczy; mówimy: poznaje byt jako dobro, jako przedmiot godny pożądania. Odkrycie prawdy o przedmiocie jako dobru – wartości rodzi w człowieku wewnętrzną powinność do działania moralnego, co łączy się w człowieku z całą domeną funkcjonowania sumienia. Sprawy tej nie chcemy tu rozwijać. Nadmieniamy tylko, że problematyką tą zajmował się ostatnio na naszym gruncie kard. K. Wojtyła w swoich pracach filozoficznych i etycznych, a dziś kontynuują ją jego uczniowie, zgrupowani głównie w Instytucie Jana Pawła II KUL.

Zamykając passus naszych rozważań o transcendencji poznawczej człowieka w przyrodzie, dodajmy jeszcze, iż wyrazem tej transcendencji jest cała działalność kulturowa człowieka. Tworzenie kultury jest przejawem intelektu zapodmiotowanego w duchu ludzkim. Cała twórczość kulturowa, obejmująca wszystkie dziedziny intelektualnego życia człowieka, a więc naukę, sztukę, religię i moralność, jest możliwa dzięki aktywności ducha ludzkiego i jest bardzo czytelnym przejawem transcendencji człowieka w przyrodzie[13].

2. Transcendencja w aktach miłości

Miłość – obok poznania – jest drugą podstawową czynnością człowieka, która go łączy ze światem zewnętrznym, szczególnie z drugimi osobami. Doświadczenie nam ujawnia, że o ile poznanie jest czynnością o kierunku „dosiebnym"

[12] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 146, 149 n.

[13] Por. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego*…, dz. cyt., s. 175–186.

(intencjonalne „wchłanianie" świata w siebie), o tyle miłość jawi się nam jako aktywność „odsiebna" (wychodzenie od siebie „ku" – przede wszystkim ku drugiej osobie, ku innym osobom)[14]. O ile poznanie nazwaliśmy interioryzowaniem intencjonalnym bytu istniejącego, o tyle miłość jest eksterioryzowaniem ludzkiego ducha, jego „wyjściem z siebie" ku dobru istniejącemu realnie, celem realnego połączenia się z nim[15].

Owo „dążenie do" realnego dobra ma swój początek w ludzkiej sile pożądawczej, w woli. Poznane przez intelekt dobro (chociażby zaczątkowo) wytrąca naszą wolę z bierności, stając się motywem wyzwolenia aktu działania. Ten akt działania, jako odpowiedź na poznane dobro, to nic innego jak akt miłości. Akt miłości jest wewnętrznie spleciony z wolnością, z wyborem, gdyż w miłości zawsze spotykamy się z afirmacją i wyborem tego dobra, ku któremu dążymy i z którym się wiążemy, przyjmując nowy sposób bytowania: bytowania dla drugiej osoby. W ten sposób ujmował miłość jeden z wielkich klasyków teorii miłości – św. Tomasz z Akwinu. Traktował ją na wzór wewnętrznego, stałego działania, przyporządkowującego nas przedmiotowi swej miłości, poznanemu i afirmowanemu dobru.

Akt miłości porównuje Akwinata do pojęcia wytworzonego w akcie poznania, zwracając uwagę na to, iż miłość nie istnieje w nas tak, jak pojęcie na sposób rzeczy zdziałanej, ale istnieje na sposób działania w kierunku dobra, ku któremu miłość ciąży[16].

Klasycy filozofii podejmujący refleksję nad miłością wskazują także na różne jej formy i ustopniowania – od prostego upodobania w dobru poznanym (chociażby tylko zalążkowo), poprzez najróżniejsze formy pożądania, do miłości, życzliwości, której adresatem jest zawsze druga osoba[17]. Ta najwyższa forma miłości – zwana niekiedy miłością życzliwości, przyjaźni czy miłością oblubieńczą – według G. Marcela jest niczym innym jak „darowaniem się" osoby jednej osobie drugiej[18]. W owym „darowaniu się" osoba druga nigdy nie staje się tylko środkiem użytecznym czy przyjemnym dla mnie, ale jest sama w sobie celem mego działania. W miłości takiej powstaje nowy „sposób bycia", bycia „dla drugiej osoby". Wskutek tego rodzi się swoista więź – zjednoczenie osób w miłości – zwana *communio*; jakby unijny sposób bycia.

W tej wspólnocie bycia ma miejsce interpersonalna wymiana darów. We wzajemnym, obopólnym stawaniu się darem dla drugiego – „ja" dla „ty", „ty" dla „ja" – kreują się, współtworzą, „upełniają" byty osobowe. Przez miłość i w miłości nie

[14] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 131; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 369 n.

[15] Por. M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości"*…, art. cyt., s. 232.

[16] Por. tenże, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6 (1959), s. 135–154.

[17] Por. tenże, *„Cywilizacja miłości"*…, art. cyt., s. 232.

[18] Na temat Marcela teorii miłości zob. szerzej: I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986; tenże, *Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 289–311.

tylko afirmujemy osobę jako dobro, ale zarazem to dobro osoby drugiej i w osobie drugiej współtworzymy.

Miłość, będąc sposobem ostatecznego spełnienia się człowieka, stanowi przeto kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. „Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość – zauważa M.A. Krąpiec – stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został i przez Pawła VI, i przez Jana Pawła II nazwany właśnie cywilizacją miłości"[19].

Miłość bowiem jako aktywność powodująca specyficzny sposób bycia „dla-drugiej-osoby", a ostatecznie dla Osoby Boskiej, jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych.

W świetle powyższych stwierdzeń nietrudno zauważyć, iż poprzez tego typu miłość człowiek przekracza, transcenduje świat przyrody. W świecie natury bowiem tak zwana miłość jest tylko ślepym, zdeterminowanym instynktem, będącym na usługach gatunku. Natomiast w człowieku ma swój niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem.

Można przeto ludzką miłość uważać za dziedzinę, poprzez którą człowiek wyraźnie transcenduje świat przyrody.

3. Transcendencja w aktach wolnego wyboru

Omówione dwie podstawowe aktywności człowieka: poznanie i miłość, zrośnięte są „organicznie" w bycie ludzkim z wolnością. Nie może bowiem być ani prawdziwie ludzkiego poznania, ani prawdziwie ludzkiej miłości bez wolności.

Wolność, podobnie jak poznanie i miłość, zawsze w jakimś stopniu zdumiewała człowieka. Była wykrywana w bycie ludzkim jako szczególna cecha jego bytowania i działania. Stąd też, od samego początku uprawiania racjonalnego poznania, stała się przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej[20]. Z czasem, w miarę rozwoju nauk szczegółowych, stała się także przedmiotem analiz takich dyscyplin, jak: psychologia, socjologia, etyka, pedagogika czy różne nauki o charakterze społeczno-politycznym.

Pomijamy tu różnorodne ujmowanie oraz interpretacje faktu wolności człowieka w różnych kierunkach myślowych. Sygnalizujemy jedynie – tak jak poprzednio – w migawkowym skrócie stanowisko w tym względzie klasycznego nurtu filozofii.

Ludzka wolność jest przedmiotem podstawowego doświadczenia człowieka. Jest faktem, który ujawnia się w trakcie świadomego przeżywania ludzkiego działania. Szczególnym kontekstem doświadczenia faktu wolności człowieka jest

[19] M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości"*…, art. cyt., s. 233.

[20] Wykaz ważniejszych prac traktujących o interpretacji wolności na przestrzeni dziejów filozofii zob. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego*…, dz. cyt., s. 268 n., przypis 2–5.

podejmowanie decyzji[21]. Od tej ostatniej człowiek nie może „uciec". Każda ucieczka jest daremna. Gdy nawet czasem ktoś oddaje swoją decyzję w cudze ręce, to przez to samo już podejmuje realną decyzję. Momenty decyzji są w gruncie rzeczy nieprzekazywalne. Niektórzy właśnie fakt podejmowania decyzji uważają za „najbardziej" ludzką czynność człowieka, poprzez którą człowiek kształtuje swe własne ludzkie oblicze[22]. Akty decyzyjne odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie i przeżywa swą wewnętrzną wolność działania i wyboru, wolność decydowania się. Dziedzina wolnych decyzji jest tą jedyną dziedziną, w której człowiek „konstruuje siebie" i transcenduje przez to przyrodę, która wszystkim innym bytom nadaje zdeterminowaną naturę i determinowany przez naturę sposób postępowania. Człowiek zaś poprzez podejmowanie decyzji sam świadomie determinuje się do takiego, a nie innego działania. Podejmując decyzję, staje się zarazem jakiś, kształtuje swe moralne oblicze.

Czym jednak jest owa wolna decyzja? Co ją przygotowuje? Jak się spełnia?

W odpowiedzi na te pytania trzeba byłoby tu przedłożyć cały mechanizm wolnego wyboru, w którym wskazuje się na współdziałanie intelektu i woli. Mechanizm ten w literaturze filozofii klasycznej ma dokładne omówienie, dlatego pomijamy tutaj jego przedłożenie[23].

Odnotujemy tylko to, iż wolna decyzja jest wyborem takiego sądu praktycznego, który staje się przyczyną wzorczą determinującą podmiot do określonego działania. Decyzję uprzedza poznanie czegoś jako dobra, i to dobra niepełnego, wobec którego jest się wolnym. Prawda o poznanym dobru wytrąca wolę z bierności, wszelako nie determinuje jej do takiego czy innego wyboru. Decyzja osoby zależy jedynie od niej samej.

Mówiąc o wolności człowieka, ujawniającej się w procesie podejmowania decyzji (dokonywania wyboru), nie sposób nie wspomnieć przemyśleń w tej dziedzinie kard. K. Wojtyły. Całe jego dzieło *Osoba i czyn* jest przecież niczym innym jak prezentacją osoby ujawniającej się w spełnianiu wolnego czynu. Nikt ostatnio tak wszechstronnie nie analizował wolnego działania człowieka, jak właśnie uczynił to we wspomnianym dziele kard. Wojtyła.

Nie wchodząc w szczegóły, poprzestańmy tu na stwierdzeniu, że kard. Wojtyła określa wolność jako właściwość osoby zwaną samostanowieniem oraz jako właściwość woli – władzy, przez którą osoba urzeczywistnia samostanowienie[24]. Pierwszy rodzaj wolności Autor *Osoby i czynu* nazwał wolnością w znaczeniu podstawowym, drugi zaś – wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Pierwszy jest warunkowany przez dwie inne struktury w osobie, mianowicie: samoposiadanie

[21] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 47–65.

[22] Por. tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 217 n.

[23] Bardzo krótko i zwięźle mechanizm ten przedstawia M.A. Krąpiec w cytowanym artykule *Decyzja – bytem moralnym*.

[24] Szerzej na ten temat zob. I Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego*…, dz. cyt., s. 281–289, 298–318.

i samopanowanie, drugi zaś przejawia się w rozstrzyganiu i w wyborze. W procesie rozstrzygania i wyboru ważną rolę odgrywa prawda o przedmiocie wyboru jako dobra. Uwidacznia się tu pewna zależność osoby od prawdy.

Ostatecznie w doświadczeniu wolności ujawnia się zależność wyboru od własnego „ja" i zależność od prawdy. Rzeczywistość tę nazywa kard. Wojtyła transcendencją osoby w czynie. Ten właśnie rodzaj transcendencji, określany przez Autora jako transcendencja pionowa, przesądza – jego zdaniem – o wyższości i szczególnej pozycji człowieka jako osoby w świecie[25]. Łączy się on z doświadczeniem powinności odczytywanej przez sumienie, a to z kolei stanowi podstawę odpowiedzialności osoby.

4. Ontyczne racje transcendencji człowieka

Klasyczny nurt filozofii charakteryzuje się tym, iż jego przedstawiciele nie poprzestają na samym tylko opisie tego, co bezpośrednio dane, ale sięgają do ostatecznego wyjaśnienia doświadczanej rzeczywistości. Ten sposób postępowania daje się także zauważyć w dziedzinie rozważań nad transcendencją człowieka. Myśliciele nie poprzestają tu jedynie na opisie form ujawniania się owej wyższości, szczególności człowieka w przyrodzie, ale pytają: czego jest ona przejawem? Z jakich wypływa źródeł? Co ją gruntuje? Są to więc pytania o racje, o przyczyny, źródła transcendencji. Odpowiedź na te pytania uzyskują kontynuatorzy filozofii klasycznej na drodze redukcyjnego rozumowania wyjaśniającego, przejętego z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej[26].

Jakie są rezultaty takiej drogi postępowania? Jaka jest odpowiedź na powyższe pytania?

Otóż postępując redukcyjną drogą rozumowania – drogą od następstwa do racji (od skutku do przyczyny), zwolennicy klasycznego nurtu filozofii dochodzą do odkrycia w człowieku, w jego wewnętrznej strukturze tego, co nazwałbym: bliższe i dalsze, wewnętrzne racje transcendencji.

Bliższą racją tłumaczącą spełnianie przez człowieka wyższych aktów poznawczych i pożądawczych (aktów stanowiących o transcendencji człowieka) są umysłowe władze, zdolności: intelekt i wola. Doświadczane wyższe, ponadzmysłowe akty poznawcze usprawiedliwia obecność intelektu, natomiast wyższe akty pożądawcze mają swe źródło w woli. Rację zaś wewnętrzną, ostateczną dla wszelkiej działalności człowieka, a szczególnie dla działań intelektualno-wolitywnych, stanowi dusza ludzka. Jest ona samoistnym podmiotem działającym przez władze, przede wszystkim przez intelekt i wolę. A więc ostatecznie transcendencja jest przejawem ducha ludzkiego, w nim ma swoje źródło i usprawiedliwienie.

---

[25] Por. np. tamże, s. 124.

[26] Por. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego…*, cz. III: *Metafizyka transcendencji – ontyczne racje transcendencji* (s. 327–401).

Konkludując generalnie – powiemy, iż w tradycji filozofii klasycznej duch ludzki, dusza ludzka, jako forma „wypowiadająca się" przez materialne ciało, ale w istocie swej będąca samoistnym, duchowym, niezależnym w zaistnieniu od ciała podmiotem, jest ostatecznym wewnętrznym źródłem i racją doświadczanej transcendencji bytu ludzkiego. Rozwiązanie niniejsze nie jest stwierdzeniem arbitralnym, ale bazuje na doświadczeniu ludzkim i zdroworozsądkowych, racjonalnych regułach i zasadach ludzkiego myślenia.

*

Zaprezentowana tu – w wielkim skrócie – prawda o transcendencji człowieka w przyrodzie w wydaniu klasycznego nurtu filozofii, jak się wydaje, ma kolosalne znaczenie nie tylko dla współczesnej etyki, filozofii i kultury, ale także dla współczesnego życia społeczno-politycznego, dla właściwego kształtowania stosunków międzynarodowych. Stanowi ona racjonalny fundament kreowania cywilizacji miłości jako niszy godnej ludzkiego życia. Gruntuje ów słynny, często dziś powtarzany czwórmian, mający być u podstaw budowania nowego świata: prymat osoby przed rzeczą, etyki (postępowania moralnego) nad techniką, bycia nad posiadaniem i miłosierdzia nad sprawiedliwością. Stwierdźmy to odważnie, iż ów czwórmian czerpie swą moc i siłę przekonaniową właśnie z wyżej ukazanego „obrazu człowieka".

Dodajmy na koniec, iż obraz ten pozostaje w zgodności z obrazem człowieka namalowanym pędzlem Syna Bożego, Odwiecznego Mieszkańca Nieba, który stał się Mieszkańcem naszej Ziemi. Kontemplowanie i respektowanie tego obrazu w życiu większych i mniejszych społeczności jest gwarancją przetrwania ludzkości i stwarza szansę wzrastania dobra na ziemi.

DLACZEGO DZIŚ JESZCZE ŚW. TOMASZ Z AKWINU?*

Wstęp

W dziejach religii, sztuki i nauki, w dziejach cywilizacji, kultur i narodów są takie postacie, do których często się wraca, które się nie starzeją. Także w dziejach Kościoła są sylwetki o wyjątkowej sile oddziaływania i szczególnym znaczeniu dla kultury chrześcijańskiej. Dla wielu taką szczególną postacią pozostaje nadal św. Tomasz z Akwinu, trzynastowieczny wielki teolog Kościoła i jeden z najznakomitszych filozofów naszej kultury zachodnioeuropejskiej. Mówi się o nim, że był wielkim świętym, znakomitym nauczycielem, mistykiem, filozofem, teologiem, miłośnikiem mądrości, człowiekiem, który całe życie poświęcił na zgłębianie prawdy: prawdy przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Mówi się o nim, że był największym uczonym wśród świętych i największym świętym wśród uczonych. Dla wielu nadal takim pozostaje. Dlatego studiuje się i dziś jego dzieła. Czerpie się z nich natchnienie do uprawiania współczesnej filozofii i teologii. Przy pomocy natchnień od niego czerpanych próbuje się odnawiać chrześcijaństwo. Jednakże są i tacy myśliciele, którzy odwracają się dziś od św. Tomasza. Uważają jego myśl za nieaktualną, a jego zwolenników obarczają zarzutem odchodzenia współczesnej teologii i filozofii od żywotnych problemów dzisiejszego człowieka. Oznajmiają, że chrześcijaństwo w „oprawie" tomistycznej, szczególnie – cała teologia katolicka oparta na filozofii św. Tomasza, jest mało zrozumiała i mało czytelna dla współczesnego człowieka. Przypatrzmy się bliżej tym dwóm tendencjom ujawniającym się we współczesnej kulturze europejskiej, zwłaszcza chrześcijańskiej.

1. Współczesne tendencje wobec myśli św. Tomasza

1.1. Tendencje protomistyczne

Jeżeli dobrze przyjrzymy się dziejom filozofii ostatnich stuleci, to niewątpliwie stwierdzimy, że „mało który kierunek myśli ludzkiej może się poszczycić takimi osiągnięciami i ma tak mocną pozycję w dorobku kultury ogólnoludzkiej, jak właśnie tomizim"[1]. Tomizm jest dziś tym kierunkiem filozoficznym, o którym napisano najwięcej różnego rodzaju prac, i to prac na wysokim poziomie. Tomizm jest tym kierunkiem filozoficznym, który posiada najbogatsze kontakty ze wszystkimi odcieniami kultury umysłowej współczesności. Wskazywałoby to na wielką żywotność i młodzieńczą prężność tego nurtu myślowego[2].

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1 (1993), nr 1, s. 15–24.

[1] S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 192–193.

[2] Por. tamże, s. 193.

Mecenasami myśli tomistycznej w ostatnim stuleciu byli niewątpliwie wielcy papieże. Trzeba tu najpierw wymienić Leona XIII, który 4 sierpnia 1879 roku wydał słynną encyklikę *Aeterni Patris*. Była to encyklika, w której papież rozważał problematykę wiary i rozumu (ich wzajemnej relacji), którą wcześniej zajmował się Sobór Watykański I w *Konstytucji dogmatycznej Dei Filius*. Papież przypomniawszy naukę Soboru, wskazał w encyklice na św. Tomasza jako na mistrza myślenia filozoficznego i teologicznego. Można by powiedzieć, że encyklika w dużej mierze była hymnem pochwalnym na cześć teologii i filozofii św. Tomasza, na cześć wielkiej syntezy nauki chrześcijańskiej, której dokonał Akwinata. Pisał w niej papież między innymi: „Tomasz zebrał i złączył ich naukę jako rozproszone członki jednego ciała w jedną zwartą całość, przedziwnie uporządkował i tak niezwykle wzbogacił, że słusznie jest uważany za szczególnego obrońcę i chlubę Kościoła […]. Odróżniając nadto, jak słuszność się tego domaga, wiarę od rozumu, połączył je zarazem węzłem przyjaźni, zachowując prawa obojga i w niczym nie naruszając ich godności, tak że rozum wyniesiony skrzydłami Tomasza na szczyty ludzkich możliwości wyżej już niemal nie potrafi się wznieść, wiara zaś nie może oczekiwać od rozumu usług liczniejszych i cenniejszych niż te, które jej oddał św. Tomasz”[3].

W słowach tych Leon XIII pragnął wskazać profesorom i studentom filozofii i teologii niedościgły wzór badacza chrześcijańskiego. Te właśnie słowa cytował Ojciec Święty Jan Paweł II w przemówieniu w dniu 17 listopada 1979 roku na Angelicum, na zakończenie Międzynarodowego Kongresu, który odbył się w Rzymie z okazji setnej rocznicy ogłoszenia encykliki *Aeterni Patris*. Dodajmy tu jeszcze, że Leon XIII w pierwszą rocznicę ogłoszenia tejże encykliki w *Liście apostolskim Cum hoc sit* z dnia 4 sierpnia 1880 roku ogłosił św. Tomasza patronem wszystkich szkół katolickich. Nauczyciele filozofii i teologii zostali zobowiązani w sumieniu do nauczania *secundum mentem sancti Thomae*.

Stanowisko Leona XIII, wyrażone we wspomnianej encyklice, było podtrzymywane przez następnych papieży. Znalazło też swój wyraz w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku (zob. kan. 1366 § 2).

Czy ta wysoka pozycja św. Tomasza w Kościele nie została osłabiona w czasach najnowszych, a więc w okresie Soboru Watykańskiego II i w epoce posoborowej? Niektórzy sądzą, że tak, że św. Tomasz został zepchnięty na plan dalszy na korzyść nowszych myślicieli chrześcijańskich. Opinia ta w części tylko wydaje się słuszna.

Prof. Stefan Świeżawski, znany historyk filozofii, mediewista, znawca filozofii XV wieku, a zarazem wielki miłośnik św. Tomasza, twierdzi jednak, że Sobór ostatni, aczkolwiek miał charakter duszpasterski, to jednak akcentował także momenty filozoficzne[4].

[3] Leon XIII, *Acta*, vol. I, p. 274–275.

[4] Por. S. Świeżawski, *Dwadzieścia lat po Soborze. Chrześcijaństwo w kulturze dawniej i dziś*, „Więź” 29 (1968), nr 4 (330), s. 12–13.

W wielu dokumentach soborowych poleca się studiowanie i nauczanie nieprzemijającej spuścizny filozoficznej, którą znaczną część stanowi myśl Doktora Anielskiego (por. DFK, nr 15, 16; KDK, nr 44, 62). Przykładowo *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gruvissimum educationis* stwierdza: „Kościół […] dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz własną swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągać głębsze ich zrozumienie i aby po najdokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można było głębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu" (nr 10).

W związku z Soborem Watykańskim II warto jeszcze odnotować fakt, że papież Paweł VI zaprosił na tenże Sobór filozofa Jacquesa Maritaina, jednego z najwybitniejszych współczesnych interpretatorów myśli tomistycznej. Brał też udział w Soborze jako świecki audytor, wspomniany już, prof. S. Świeżawski. Była to jakaś forma szacunku złożona dla XIII-wiecznego Mistrza, brata Tomasza.

Zachęty i zalecenia do respektowania w kształceniu teologicznym doktryny św. Tomasza znajdujemy także w posoborowych dokumentach Kościoła. Oto na przykład w liście kard. Gabriel-Marie Garonne'a, Prefekta Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego, *O nauczaniu filozofii w seminariach* z dnia 20 stycznia 1972 r., skierowanym do biskupów, znajdujemy słowa: „[…] w pełni są uzasadnione i zachowują swą ważność powtarzane wielokrotnie zalecenia Kościoła odnośnie do filozofii św. Tomasza, w której te pierwsze zasady prawdy naturalnej są wyrażone jasno i w sposób organiczny, w harmonii z objawieniem, a którą charakteryzuje prócz tego – jak świadczą wszyscy historycy – ów twórczy dynamizm, jakim nacechowana jest nauka św. Tomasza i jaki także dzisiaj cechować winien naukę tych wszystkich, co chcą postępować jego śladami, tworząc ustawicznie nową syntezę nie tracących swej ważności wniosków przekazanych przez tradycję i nowych zdobyczy myśli ludzkiej"[5].

Podobna wzmianka, zalecająca nauczanie filozofii i teologii w duchu doktryny św. Tomasza, znajduje się w *Kodeksie prawa kanonicznego* z roku 1983 (por. kan. 252 § 3).

Mówiąc o tendencjach protomistycznych w ostatnich dziesiątkach lat, nie sposób jeszcze nie wspomnieć grupy tomistów, zwanych tomistami egzystencjalnymi, którzy w dobie współczesnej przyczynili się bardzo wydatnie do ożywienia myśli św. Tomasza. Trzeba tu wymienić przede wszystkim dwa środowiska: środowisko francuskie, z E. Gilsonem i J. Maritainem na czele, i środowisko polskie, na czele z tak zwaną szkołą lubelską (S. Świeżawski, M.A. Krąpiec, K. Wojtyła, J. Kalinowski, M. Kurdziałek, S. Kamiński).

[5] Cytat w tłumaczeniu A. Pilorza. Por. *Z dydaktyki filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae" 10 (1974), nr 1, s. 264.

1.2. Tendencje krytyczne – antytomistyczne

Śledząc literaturę filozoficzną ostatnich dziesiątków lat, znajdujemy w niej przeciwny do powyższego nurt myślowy, wyraźnie nieprzychylny, a nawet wrogi wobec filozofii tomistycznej. Zwolennicy tego nurtu twierdzą, że tomizm należał i należy do jednych z mniej lub bardziej zmartwiałych nurtów filozoficznych. Nie wywarł przykładowo na ogół żadnego wpływu na te wszystkie poglądy, które formowały umysłowość człowieka renesansu, baroku czy oświecenia. Nie zrobiła w czasach nowożytnych żadnej „kariery" nie tylko metafizyka Tomaszowa, ale także jego filozoficzna teoria człowieka. Antropologia Tomasza – jak mówią – nie znalazła żadnego oddźwięku w epoce nowożytnej i nie umiała przeniknąć „życia", skoro tylko w minimalnym stopniu potrafiła wpłynąć na katolicką ascezę. Adam Weishaupt (†1830), jezuita, profesor prawa kanonicznego w Ingolstadt, twierdził na przykład, że jedynie usprawiedliwioną i sensowną filozofią jest filozofia platońska i neoplatońska, arystotelizm zaś i tomizm – to ciemna luka, to hamowanie postępu, to przerwa w rozwoju umysłowym ludzkości[6].

Podobnie i w czasach najnowszych – zauważają krytycy św. Tomasza – rozwiązania myślowe Akwinaty uchodzą za przestarzałe, za nieprzemawiające do dzisiejszego człowieka. Twierdzi się, że czas skończyć z Tomaszem. Ogłasza się tak zwany „schyłek chrześcijaństwa tomistycznego", czyli katolicyzmu opartego na myśli św. Tomasza rozwijanej przez jego komentatorów. Głosy te rozlegają się także w Polsce. Przewodzi im między innymi ks. Józef Tischner. Swoje poglądy antytomistyczne wyraził w głośnym artykule pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*[7]. Autor artykułu winę za dzisiejszy kryzys teologii i poniekąd za kryzys całego chrześcijaństwa widzi w fakcie powiązania dotychczasowej teologii z filozofią scholastyczną. Teologia w takim wydaniu – jak twierdzi – jest w ogóle nieczytelna dla współczesnego człowieka. Chcąc ją zatem uwspółcześnić i uczynić strawną dla dzisiejszych ludzi, trzeba ją koniecznie „odtomizować", zerwać z nic niemówiącymi pojęciami scholastycznymi i wprowadzić do niej elementy nowszych filozofii (np. fenomenologii, egzystencjalizmu czy hermeneutyki).

Czy ks. Tischner ma rację? Nie będziemy tu rozstrzygać, w jakim stopniu zarzuty i postulaty ks. Tischnera są słuszne. Na pewno Tischnerowski atak na św. Tomasza i na tomistów jest przejaskrawiony. Przyznał się do tego nawet sam autor. Można się jednak zastanowić nad przyczyną tych ataków. Jest ich oczywiście wiele. Wśród nich uwydatnijmy tutaj jedynie trzy:

a) Zbyt często nie odróżnia się w filozofii – czy dokładniej mówiąc – w całej doktrynie św. Tomasza zasad, idei czysto filozoficznych, metafizycznych, które mają wartość ponadczasową, od poglądów przyrodniczych, które były właściwe ówczesnej epoce i które dziś są absolutnie nie do przyjęcia. „Gdyby filozofia św. Tomasza – pisze S. Świeżawski – tak jak często chciano to niesłusznie przedstawić, była uzależniona

[6] Por. S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 195–196.

[7] J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak" 22 (1970), nr 1 (187), s. 1–20.

od współczesnych teorii przyrodniczych, to trzeba by ją wraz z tymi przestarzałymi teoriami też odrzucić"[8]. Fizyka Tomaszowa, która jest w zasadzie fizyką arystotelesowską – stwierdźmy to jasno – nie warunkuje zasad filozoficznych. Zasady metafizyczne są niezależne od poglądów przyrodniczych. Te ostatnie są brane jedynie za ilustracje i dziś nie przedstawiają większego znaczenia merytorycznego. Jednakże idee metafizyczne – jeszcze raz powtórzmy – mają wartość ponadczasową. Można by je w tym względzie porównać na przykład do ponadczasowej wartości dzieł sztuki, które się nie starzeją (np. muzyka Bacha, architektura egipska czy grecka, malarstwo, rzeźba Michała Anioła, *Pan Tadeusz* A. Mickiewicza itd.).

b) W krytyce doktryny św. Tomasza dokonuje się często utożsamiania poglądów samego Akwinaty z tym, czego dokonali jego kontynuatorzy i komentatorzy. Badania historyków filozofii, zwłaszcza tomistów egzystencjalnych, wykazały, że komentatorzy św. Tomasza wypaczyli właściwą myśl mistrza[9]. Wielu adwersarzy Tomaszowych zna go jedynie z prezentacji komentatorów, a nie ze studiów tekstów źródłowych. Ma zatem obraz myśli „z drugiej ręki". Fakt ten sprawia przykładowo, że niektórzy teologowie uważają, iż tomizm jest antyekumeniczny, że nie uznaje go ani Wschód, ani Zachód (wiadomo, że ani prawosławie, ani protestantyzm nie darzą sympatią św. Tomasza). Można pytać: dlaczego? W odpowiedzi trzeba stwierdzić, iż protestanccy reformatorzy nie znali św. Tomasza jako mistrza kontemplacji, jako człowieka pokory, ascezy, ubóstwa, ale uważali go za ideologa chrześcijaństwa, które stawiało stosy, prowadziło wojny krzyżowe, podbijało nowe kontynenty, usiłowało szerzyć wiarę przy pomocy ognia i miecza. Właśnie takie chrześcijaństwo wielu łączyło z tomizmem. Było to świadome czy nieświadome wyrządzanie krzywdy św. Tomaszowi.

c) Krytycy św. Tomasza obciążają go zarzutem, że jego myślenie jest przedmiotowe, a więc, że jego filozofia jest zorientowana na świat rzeczy. Filozofia tak zorientowana wyobcowuje rzekomo człowieka z bieżącego życia, nie ułatwia mu, ale utrudnia rozumienie tragedii i perypetii ludzkich. Jednym słowem, filozofia ta jest nieczuła na człowieka, na jego biedę, dramaty, tragedie. Jak zobaczymy jeszcze z dalszych wywodów – zarzut „nieczułości" na biedy świata i człowieka odnosi się także do jakiejś bardzo głębokiej deformacji tomizmu, a nie do autentycznej myśli św. Tomasza[10].

2. Aktualność myśli św. Tomasza w dzisiejszym Kościele i świecie

2.1. Św. Tomasz wzorem chrześcijańskiego myśliciela

Jan Paweł II przemawiając na wspomnianym już Angelicum w dniu 17 listopada 1979 roku, wymienił trzy istotne – pozytywne – rysy św. Tomasza, jako myśliciela godnego naśladowania w Kościele[11].

[8] S. Świerzawski, Święty Tomasz na nowo odczytany, Kraków 1983, s. 21.

[9] Por. tamże, s. 23–26.

[10] Por. tamże, s. 26.

[11] Jan Paweł II, *Aktualność w myśli św. Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, „W drodze" 8 (1980), nr 3 (79), s. 6–7.

2.1.1. Poszukiwanie i kontemplacja prawdy

Św. Tomasz w komentarzu do Arystotelesa pisał: „Filozofii uczymy się nie po to, by się dowiedzieć, co ludzie myślą, lecz w celu poznania prawdy". W tym poznawaniu prawdy św. Tomasz bazował przede wszystkim na Bożym Objawieniu. Całe jego dzieło życia było wielką kontemplacją Bożego Objawienia. W tej kontemplacji Akwinata przejawiał ogromny respekt, wielką pokorę wobec Tajemnicy, wobec Prawdy.

Akwinata okazywał także posłuszeństwo i szacunek wobec całej tradycji chrześcijańskiej, wobec świętych ojców i doktorów, świadków Słowa Objawionego, co podkreślił Kajetan, gdy pisał: „[…] ponieważ św. Tomasz żywił najgłębszy szacunek wobec świętych Doktorów, odziedziczył w pewnym sensie myśl ich wszystkich" (S. Th. II-II, q. l48, a. 4; Leon XIII, *Acta*, t. I, s. 273). W tym okazywaniu posłuszeństwa Bożemu Objawieniu i całej tradycji chrześcijańskiej Akwinata jest wzorem dla potomnych, także dla współczesnych nam teologów i filozofów. Gdyby współcześni myśliciele chrześcijańscy mieli więcej pokory wobec Prawdy i Tajemnicy, Kościół byłby o wiele szczęśliwszy.

2.1.2. Szacunek dla świata widzialnego

Akwinata w swoich pismach okazywał wielką cześć dla dzieła stwórczego Boga. Przy swoim wielkim uduchowieniu, przy kontemplacji Boga miał także otwarte oczy na świat, który go otaczał. Uprawiał zatem nie tylko kontemplację nadprzyrodzoną, ale i przyrodzoną. Miał oczy, które widziały i uszy, które słyszały nie tylko to, co „przypłynęło" z góry poprzez Objawienie, ale to także, co Bóg „zostawił" i „zakodował" w stworzeniu. Za to był potem przez wielu ostro krytykowany, a nawet potępiany.

2.1.3. Posłuszeństwo wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Na niniejszy rys postawy św. Tomasza zwrócił bardzo wyraźnie uwagę Leon XIII, gdy przedkładał Akwinatę profesorom i studentom jako wzór „najlepszych studiów". To posłuszeństwo Kościołowi okazywał św. Tomasz przez całe życie, włącznie z momentem śmierci, gdy przyjmował wiatyk w dniu 7 marca 1274 roku w opactwie Fossanova[12].

2.2. Aktualność Tomaszowej filozofii bytu

Rdzeniem, podstawowym działem filozofii św. Tomasza jest filozofia bytu – metafizyka. Wśród innych rodzajów metafizyki odznacza się ona otwartością

[12] Por. tamże, s. 6.

i uniwersalizmem. Metafizyka św. Tomasza jest otwarta i uniwersalna, gdyż jest zarazem najbardziej fundamentalna. Jest po prostu filozofią aktu istnienia; jest filozofią głoszącą byt, filozofią głoszącą hymn na cześć tego, co istnieje. W tym hymnie na cześć istnienia jesteśmy na drodze prowadzącej do poznania Bytu samoistnego, Aktu czystego, jakim jest Bóg. Analiza istnienia świata, istnienia człowieka, a więc istnienia bytu przygodnego, prowadzi do odkrycia istnienia czystego, *Ipsum Esse Subsistens*.

Należy zauważyć, że nie ma takiej innej filozofii, która by drogą wewnętrznej, logicznej i metafizycznej konieczności prowadziła do Boga, do Bytu Pierwszego. Można powiedzieć, że Bóg jest centrum metafizyki Tomasza; jest zwornikiem, punktem dojścia na drodze kontemplacji bytu dostępnego nam w bezpośrednim doświadczeniu. Rzeczywistość Boga jest tu tak integralnie i koniecznie złączona z refleksją nad bytem, że odrzucenie istnienia Boga domagałoby się przekreślenia doświadczanej rzeczywistości. Trzeba tu raz jeszcze podkreślić, że na płaszczyźnie poznania naturalnego żadna inna filozofia nie prowadzi tak klarownie do Bytu Absolutnego, jak to właśnie czyni metafizyka św. Tomasza[13].

Z tej też właśnie racji, że metafizyka Akwinaty jest filozofią aktu istnienia, filozofią głoszącą byt, jest ona otwarta i uniwersalna. Znaczy to, że jest ona zdolna akceptować, afirmować i asymilować to wszystko, co niesie człowiekowi szeroko rozumiane doświadczenie, a więc to wszystko, czym zajmują się inne kierunki filozofii współczesnej (zajmujące się np. ludzkim poznaniem, ludzką wolnością, miłością, twórczością – jeśli tylko stoją na gruncie realizmu, a więc jeśli zajmują się rzeczywistością, a nie samymi pojęciami, świadomością). Filozofia św. Tomasza, jego metafizyka istnienia posiada – jeśli tak można się wyrazić – z góry dane prawo do wszystkiego, co jest prawdą w odniesieniu do rzeczywistości. Inne kierunki filozoficzne, te które prawdziwie odzwierciedlają rzeczywistość (choćby tylko fragmentarycznie), mogą być zatem i faktycznie są naturalnymi sprzymierzeńcami filozofii św. Tomasza. Mają pełne „prawa obywatelstwa" w jego filozofii bytu. Zatem inne filozofie mogą „dopełniać" filozofię Akwinaty czy – mówiąc dokładniej – mogą być przyjęte przez metafizykę Tomaszową, stając się jej dopełnieniem w jakimś aspekcie. Zgadza się to ze wskazówką św. Tomasza udzieloną uczniom w *Episiula de modo studendi*: „Nie patrz, kto mówi, lecz co mówi" (*Ne respicias a quo sed quod dicitur*).

2.3. Aktualność Tomaszowej antropologii

Antropologia św. Tomasza, z racji stanowienia części jego metafizyki, jest także teorią człowieka o podstawowym wymiarze. Nie jest to antropologia, która jedynie

[13] Owe drogi św. Tomasza spełniają rygory rozumowania logicznego. Próbowano je formalizować przy pomocy narzędzi logiki współczesnej. Przykład takiej formalizacji dał ks. J. Salamucha. Zob. J. Salamucha, *Dowód „ex motu" na istnienie Boga*, „Collectanea Theologica" 15 (1934), s. 53–92.

opisuje czynności życiowe człowieka, jak to czynią na przykład antropologie uprawiane w ramach dzisiejszych kierunków filozoficznych, ale jest to antropologia, która szuka istoty bytu ludzkiego, która szuka wewnętrznych, ostatecznych uzasadnień działań i zachowań człowieka. Na tej linii szukania racji, na linii postępowania wyjaśniającego leży cała teoria intelektu i woli oraz duszy ludzkiej. Dusza ludzka jest tu odkryta jako racja – źródło doświadczanych działań ludzkich, w szczególności jako racja poznania intelektualnego, aktów miłości i decyzji.

Trzeba tu znowu zauważyć, że antropologia Tomaszowa – jak żadna inna – prezentuje nam teorię duszy ludzkiej, wskazując przez to na transcendencję człowieka w przyrodzie. Ludzki duch stanowi o podobieństwie do Boga, jest podstawą godności człowieka, jest tym, co sprawia, że człowiek jest osobą. Jako osoba dysponująca duchem, który poznaje intelektualnie, posiada zdolność wyboru, autodeterminacji, zdolność miłowania – posiada nieutracalną godność. Akwinata w związku z tym stwierdza, że człowiek jest tym „co najdoskonalsze w całej naturze" (*perfectissimum in tota natura*)[14].

Ten typ teorii człowieka – podobnie jak to było w przypadku metafizyki – zdolny jest zasymilować inne, bardziej szczegółowe teorie bytu ludzkiego, te teorie, które są prawdziwe.

Zaznaczmy jeszcze – dla pełniejszej oceny antropologii Tomaszowej – iż nie wszystkie prawdy z zakresu jego filozofii człowieka zachowują jednakową wartość. Niektóre z nich, zwłaszcza te, które były związane z koncepcjami fizjologicznymi, przyrodniczymi, straciły swoją wartość. Podobnie też niektóre koncepcje społeczne, należące do jego etyki społecznej, jeżeli są związane z rozważaniami na temat ustroju feudalnego, który już od dawna nie istnieje, nie mogą mieć współcześnie zastosowania[15].

Zakończenie

Kończąc niniejsze refleksje nad aktualnością myśli św. Tomasza, raz jeszcze odwołajmy się do słów Ojca Świętego Jana Pawła II – papieża, który na katedrę Piotrową wniósł dziedzictwo filozofii tomistycznej, uprawianej ongiś w środowisku Lubelskiej Szkoły Filozoficznej.

Na zakończenie swego wystąpienia w Angelicum Jan Paweł II powiedział: „Na zakończenie tych z konieczności pobieżnych rozważań chciałbym dorzucić jeszcze jedno słowo. To samo słowo, którym Leon XIII zakończył *Aeterni Patris*: «Idziemy za przykładem Doktora Anielskiego» (*Exempla sequamur Doctoris Angelici* – polecił Leon XIII, *Acta*, s.283). Powtarzam je również ja dzisiejszego wieczoru… W rzeczy samej, olbrzymi wysiłek intelektualny tego mistrza myśli pobudzało, podtrzymywało i kierowało serce przepełnione miłością Boga i bliźniego:

[14] S. Th. I, q. 29, a. 3.

[15] Por S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 22.

«Z żarliwej miłości rodzi się poznanie prawdy» (*Par ardorem caritais datur cognitio veritatis* – tamże, V, 6). Są to słowa znamienne, pozwalające dostrzec w nim obok myśliciela, zdolnego do najśmielszych dociekań spekulatywnych, również i mistyka przyzwyczajonego czerpać u samego źródła wszelkiej prawdy odpowiedź na najgłębsze wezwania ludzkiego ducha. Czy on sam zresztą nie wyznał, że nigdy nie przystępował do pisania czy wykładu nie pomodliwszy się przedtem? Kto ma styczność ze św. Tomaszem, nie może zapomnieć o tym świadectwie płynącym z jego życia: powinien odważnie kroczyć jego śladami, iść za jego przykładem, jeśli pragnie kosztować najbardziej dojrzałych i słodkich owoców jego nauki"[16].

Wydaje się zatem, iż nie straciła nic na swojej słuszności i aktualności powtarzana przez wieki maksyma: *S. Thomas de Aquino philosophorum decus at theologorum princeps*.

[16] Jan Paweł II, *Aktualność myśli*…, art. cyt., s. 12–13.

FILOZOFIA REALISTYCZNA O SAMOSPEŁNIANIU SIĘ CZŁOWIEKA*

1. Człowiek – główny problem naszego stulecia

Jesteśmy dziś w szczególnym momencie historii. Przybliżamy się do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Żyjemy więc na przełomie czasu. Jest zatem stosowna chwila do refleksji nad biegiem historii i kultury. Odpowiedni moment, by podjąć ocenę kończącego się dwudziestego stulecia. Patrząc globalnie na XX wiek, można by powiedzieć, iż był to wiek wielkiej bitwy o człowieka, a dokładniej, był to wiek walki o obraz człowieka, prawdę o człowieku. Ta walka toczyła się i dalej się toczy – przede wszystkim – na polu nauki i kultury, a w szczególności na polu filozofii. Powstała paradoksalna sytuacja. Wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, zadał temu człowiekowi śmiertelne ciosy. Niszczył i ciągle niszczy go cieleśnie i duchowo[1]. W wieku tym wymordowano prawie 200 milionów ludzi, a więc w każdym roku tego stulecia tracono blisko dwa miliony mieszkańców naszej ziemi. Oblicza się, że prawie połowa naukowców pracuje dziś dla celów militarnych.

Nie dziwimy się przeto, że głos wielkich heroldów naszego czasu woła tak donośnie o ratunek dla człowieka. Ten ratunek widzą oni przede wszystkim w odkryciu i przyjęciu obiektywnej prawdy o człowieku, prawdy o jego właściwej godności, powołaniu, prawach i obowiązkach oraz ostatecznym przeznaczeniu. Potrzebny jest dziś fundamentalny, integralny obraz człowieka. Wielu szuka go i znajduje w teologii, gdzie przypomina się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy, że jest odkupiony z grzechów przez Legata Bożego, Jezusa Chrystusa, i że jest wezwany do życia z Bogiem w wieczności. Powyższe tezy nie są oczywiście akceptowane przez wszystkich poszukiwaczy prawdy o człowieku, być może dlatego, iż nie mogą być w całej rozciągłości zweryfikowane doświadczeniem. Przyjmuje się je za prawdziwe przez wiarę, a tę nie wszyscy posiadają.

2. Filozofia realistyczna drogą do naturalnej prawdy o człowieku

Wielu ludzi naszego stulecia poszukiwało i ciągle poszukuje prawdy o człowieku także na polu filozofii. Jednakże na jej terenie panuje od dziesiątków lat ogromny pluralizm antropologiczny. Lansuje się tu wiele, niekiedy bardzo zróżnicowa-

---

* *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 63–68.

[1] Por. Z. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 3 (1995), nr 1, s. 89–90.

nych, a nawet sprzecznych ze sobą teorii człowieka. Co można ogólnie powiedzieć o tych współczesnych obrazach człowieka? O ile filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował duchową stronę bytu ludzkiego, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne i współczesne jest w większości pozbawiony tego wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii lub wycinkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym, różnorakie, antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia[2].

W takiej sytuacji zachodzi pilna potrzeba, by wrócić do klasycznego, realistycznego nurtu filozofii, w którym buduje się obraz człowieka na bazie szeroko rozumianego doświadczenia. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie, i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz – jako byt szczególny, jako byt cielesno-duchowy, zdolny do intelektualnego poznania, bezinteresownej miłości, obdarzony wolnością, przekraczający normy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody. Człowiek, pozwalający „mówić" swemu egzystencjalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko Ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu poprzez swego niematerialnego ducha.

Tego typu obraz człowieka nawiązuje do obrazu bytu ludzkiego kreowanego przez wielkich mistrzów przeszłości, którzy człowiekowi wyznaczali środkowe miejsce w ogólnej hierarchii bytów. Ponad nim był Bóg i aniołowie (duchy czyste), a poniżej – świat ożywiony (roślinny i zwierzęcy) i nieożywiony. Mówiono o człowieku jako o ogniwie spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. W człowieku spotykają się, przecinają się dwa światy: duchowy i materialny.

Droga do odkrycia takiego obrazu wiedzie przez doświadczenie, a więc jest to droga filozofii realistycznej, filozofii opartej na szeroko rozumianym doświadczeniu. Przyjrzyjmy się bliżej owym rysom bytu ludzkiego, odkrytym, ujawniającym się w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka.

3. Struktura bytowa człowieka

Człowiek, doświadczając siebie samego, uświadamia sobie, że jest w nim pierwotne zdwojenie[3]. Z jednej strony doświadcza istnienia własnego „ja". Ma świadomość,

[2] Por. I. Dec, *Transcendecja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 12.

[3] Por. szerzej na ten temat M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–114.

że jest kimś, że tkwi w nim struktura niezmienna, struktura, która stanowi o jego względnej tożsamości. Z drugiej jednak strony, w polu tego samego doświadczenia egzystencjalnego doświadcza ten sam człowiek tego, co można by nazwać – za Krąpcem – „moje". Są to różnego rodzaju akty życiowe, procesy. Jedne z nich sytuują się na płaszczyźnie czysto somatycznej (np. oddychanie, trawienie, bicie serca, krążenie krwi, ból itd.). Inne jawią się na poziomie psychicznym (np. radowanie się, gniewanie, lękanie się, smucenie się itd.). Jeszcze inne sięgają pułapu duchowego (np. poznanie intelektualne, akty miłości duchowej, akty wiary, nadziei, akty refleksji, samorefleksji itd.). Wszystkie te czynności są przez nas doświadczane jako zmienne, jako ciągle dynamiczne, spełniające się w człowieku z różnym natężeniem i w różnym czasie. Akty te po prostu powstają i zanikają. Jako zmienne i przemijające potrzebują podłoża, podmiotu, w którym się rodzą i giną. Tym właśnie podmiotem, w którym powstają, jest owo – także doświadczane od strony egzystencjalnej – „ja".

Na polu naszego doświadczenia można też określić, jaki jest stosunek owego „ja" do tego, co jest „moje". Otóż najpierw należy jeszcze raz zauważyć, że struktury te są rzeczywiście odrębne. Nigdy się w człowieku nie utożsamiają. Moje oddychanie nie jest mną; moje poznanie nie jest mną; moja wiara, moja miłość także nie są mną. Gdy chcemy dalej zwerbalizować ów stosunek między „ja" i „moje", możemy także doświadczalnie, refleksyjnie stwierdzić, że owo „ja" jest wobec tego, co „moje" zarówno transcendentne, jak i immanentne. Jest transcendentne, gdyż przekracza to, co jest „moje". „Ja" jest zawsze czymś więcej niż to, co „moje" – wzięte indywidualnie, jak i globalnie. Jest wszelako owo „ja" także immanentne wobec tego, co „moje". Znaczy to, że owo „ja" jest w tym, co „moje" jakoś obecne, przez nie niejako „przeziera". Używając terminologii arystotelesowsko-tomistycznej, można owo „ja" nazwać substancją, podmiotem, zaś wszystko to, co stanowi „moje" – przypadłościami, właściwościami. Sfera substancjalna stanowi o względnej tożsamości i niezmienności bytu ludzkiego, zaś sfera przypadłościowa obejmuje wszystko to, co jest zmienne, co się nieustannie przeobraża.

Można by na tym etapie naszych refleksji, budowanych na doświadczeniu egzystencjalnym, zapytać, jak się mają powyższe, wyróżnione dwie struktury do tradycyjnego wyróżniania w człowieku duszy i ciała. Otóż przy głębszej analizie tych dwóch zestawień strukturalnych można zauważyć, że w jakiś sposób się one przenikają. Znaczy to, że zarówno owo wyróżnione „ja", jak i akty „moje" przez nie spełniane, są w swojej strukturze cielesno-duchowe. Stwierdzenie takie jest stosunkowo czytelne w odniesieniu do tego, co jest „moje". Doświadczamy bowiem w sobie – jak już to wyżej zostało nadmienione – aktów zarówno czysto cielesnych (np. trawienie, oddychanie itd.), jak i czysto duchowych (np. akty wiary, miłości mistycznej itd.). Trudniej może przychodzi nam określić naturę naszego „ja". Skoro jednak spełniane akty są natury zarówno cielesnej, psychicznej, jak i duchowej, to i owo „ja", które je spełnia i podmiotuje, musi mieć odpowiednio proporcjonalną naturę, a więc musi być w swej strukturze cielesno-

-duchowe. Wynika z tego, że owego „ja", branego w sensie szerokim, nie można utożsamiać z duszą ludzką.

Po tym spojrzeniu na wewnętrzną strukturę człowieka wskażmy w zarysie, w jakich aktach, w jakich działaniach, spełnia się ludzki byt.

4. Sposoby i drogi samospełniania się człowieka

Wyróżnione wyżej, w drodze wewnętrznego doświadczenia, przenikające się struktury: podmiot działania „ja" i spełniane przezeń akty „moje", stanowią rzeczywistość dynamiczną. Mówiąc bowiem o spełnianych aktach „moich", należy zauważyć, że są one nie tylko wyłaniane przez podmiot „ja", ale w jakiś sposób tworzą „moralne oblicze" owego „ja". Jeśli sobie uświadomimy, że wszystkie działania człowieka są dobre lub złe, czyli otrzymują kwalifikację moralną, gdyż pozostają w jakiejś relacji do normy moralności, to trzeba zdać sobie sprawę z tego, że tę kwalifikację moralną należy także przypisać i spełniającemu te działania podmiotowi. Stąd też słusznie mówimy, że człowiek przez swoje działanie (to znaczy przez czyny świadome i dobrowolne) staje się jakiś. To stawanie się jakimś jest równoznaczne z budowaniem samego siebie, z samospełnianiem się[4]. Człowiek przez określone działanie spełnia się jako człowiek, staje się jakiś, wzrasta albo pomniejsza się w swoim człowieczeństwie.

Po tym stwierdzeniu należy zastanowić się, w jakich aktach człowiek się spełnia, które akty „budują" człowieka. Upraszczając nieco sprawę, można całość tych działań sprowadzić do działań poznawczych i pożądawczych. Oczywiście chodzi tu o wyższe działania, a więc poznanie intelektualne (bazujące naturalnie na poznaniu empirycznym) i wyższe pożądanie, czyli akty miłości. Można przeto powiedzieć, iż człowiek spełnia się jako człowiek, „buduje" swoje człowieczeństwo, gdy poznaje – dodajmy – prawdziwie i gdy kocha bezinteresownie (kocha dobro poznane prawdziwie przez intelekt).

Niniejsze stwierdzenie pozostaje w harmonii z dyrektywami teologii moralnej, ufundowanymi na Bożym Objawieniu. Mówi się tam, że największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przez wypełnianie tego przykazania człowiek wzrasta w doskonałości, czyli w świętości.

Owo wzrastanie w świętości odpowiada temu, co filozofia nazywa wzrastaniem w człowieczeństwie czy też samospełnianiem się. Zatem w „rękach" samego człowieka do pewnego stopnia leży to, kim ten człowiek będzie, czy i jak się spełni. Zdawanie sobie z tego sprawy i podejmowanie ciągle na nowo wysiłku, by przez wyższe działania poznawcze i pożądawcze (miłość) spełniać się, łączy się z wezwaniem człowieka do nieustannego nawracania się, ustawicznej odnowy.

[4] Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 162–180.

Uwagi końcowe

Powyższe refleksje nie pretendują do miana wyczerpujących na temat samospełniania się człowieka. Miały one jedynie na celu wskazanie – w oparciu o pierwotne doświadczenie – że człowiek jest bytem dynamicznym, że poprzez swoje działania, zwłaszcza wyższe, może się bytowo rozwijać, spełniać. Dokonuje się to przede wszystkim w wyższych aktach poznawczych i w wyższych aktach miłości. Są to akty, w których wyraża się ludzka twórczość. Owa twórczość jest nie tylko przedmiotowa, ale także podmiotowa. Znaczy to, że człowiek poprzez swoje działanie nie tylko wyciska piętno na tym, co względem niego jest zewnętrzne, czyli na skutku zewnętrznym swego działania, ale także zostawia „ślad" w sobie samym, stając się jakimś. Świadomym i wolnym działaniem człowiek realizuje sam siebie, jest na drodze samospełniania, czyli na drodze wzrastania w doskonałości świętości.

CZŁOWIEK W EGZYSTENCJALIZMIE TOMISTYCZNYM I W EGZYSTENCJALIZMIE CHRZEŚCIJAŃSKIM. ASPEKT METODOLOGICZNY*

Przez wiele wieków chrześcijaństwa aż do czasów dzisiejszych przewijały się dwie główne teorie człowieka, które mają swoje źródło w filozofii Platona i Arystotelesa. W chrześcijaństwie zostały one wypracowane przez św. Augustyna (głównie w oparciu o koncepcję Platona) i przez św. Tomasza z Akwinu (głównie w oparciu koncepcję Arystotelesa). W każdym stuleciu teorie te miały swoich zwolenników i były rozwijane i poszerzane. Szczególne nagromadzenie idei antropologicznych ma miejsce w obecnym stuleciu. Zachodzi potrzeba podejmowania refleksji metodologicznej, by właściwie je ocenić.

W niniejszym przedłożeniu spróbujemy zestawić dwie dwudziestowieczne teorie człowieka, zrodzone w klimacie myśli chrześcijańskiej: Mieczysława Alberta Krąpca i Gabriela Marcela.

1. Dwie współczesne antropologie chrześcijańskie

We współczesnej filozofii człowieka ścierają się różne tendencje antropologiczne. Przez wiele lat lansowano u nas marksistowską wizję człowieka, w której byt ludzki redukowano do doskonalszego zwierzęcia. W koncepcji tej podważono osobową podmiotowość, wolność i duchowość człowieka i podporządkowano jednostkę ludzką całkowicie społeczeństwu. Ostatnio coraz bardziej zaczynają dominować różnego rodzaju koncepcje liberalistyczne, które człowieka z kolei angelizują, uważając go za niezależnego kreatora i pankratora całego stworzenia. W liberalnej koncepcji został wyeksponowany przede wszystkim przymiot wolności ludzkiej. Dlatego też człowieka, a konkretnie jednostkę ludzką, uznano za źródło ostatecznych norm moralnych oraz kryterium dobra i zła moralnego. Człowiek w tej wizji uzyskał te prerogatywy, które tradycyjna filozofia przypisywała samemu Bogu.

Trwa nadal w kulturze intelektualnej naszego czasu spór o człowieka. Jan Paweł II w słynnym przemówieniu, wygłoszonym 8 czerwca 1997 roku do przedstawicieli świata nauki i kultury w Kolegiacie św. Anny w Krakowie, powiedział: „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa

* *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, red. J. Cichoń, Opole 1998, s. 61–69.

w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne"[1].

Trzeba zatem wracać do integralnej, obiektywnej koncepcji człowieka. Taka właśnie koncepcja funkcjonuje od wieków w myśli chrześcijańskiej. Człowiek jest w niej widziany jako ogniwo spinające świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii, jako byt podobny do Boga przez swojego ducha i podobny także do materialnego świata poprzez swoje ciało.

Jednakże w nurcie chrześcijańskim istnieją różne odmiany ujęcia bytu ludzkiego. Do klasycznej antropologii augustyńskiej i tomistycznej dołączyła w naszym stuleciu antropologia chrześcijańska o profilu egzystencjalistycznym. Jej czołowym przedstawicielem jest myśliciel francuski Gabriel Marcel (1889–1973). Jest to nowa, interesująca perspektywa spojrzenia na człowieka, która, zdaniem niektórych myślicieli, jest bliższa współczesnemu człowiekowi. Wizja człowieka Marcela bliska jest współczesnej filozofii dialogu i miała niemały wpływ na ukształtowanie się dzisiejszej filozofii dramatu. Rodzi się tu ważne pytanie: w jakiej relacji pozostaje ta wizja do wizji klasycznej, właściwej przede wszystkim tomizmowi egzystencjalnemu, czy są to wizje wykluczające się, czy raczej dopełniające? Poniższe refleksje stanowią próbę zestawienia tych dwóch koncepcji człowieka w oparciu o poglądy antropologiczne czołowych przedstawicieli tych kierunków: Mieczysława Alberta Krąpca i Gabriela Marcela. Zwrócimy tu uwagę nie tyle na porównanie zawartości treściowej tych dwóch teorii, ale raczej na sposób ich konstruowania.

2. Egzystencjalna koncepcja człowieka Mieczysława Alberta Krąpca

M.A. Krąpiec, czołowy współczesny tomista w naszym kraju, uprawia od lat filozofię w klimacie myśli św. Tomasza z Akwinu, jest jednym z najbardziej znanych w Polsce kontynuatorów jego filozofii. Krąpcowa wizja człowieka ma charakter wybitnie metafizyczny. Interpretacja bytu ludzkiego jest tu dokonywana w perspektywie metafizyki klasycznej. W konstrukcji teorii człowieka zaprezentowanej przez Krąpca dają się wyróżnić wyraźnie dwa etapy: empiryczny etap danych doświadczenia (danych egzystencjalnych) i metafizyczny etap uniesprzecznienia tych danych. Jeśli przyjrzymy się tym dwóm etapom refleksji nad człowiekiem, odsłoni się nam sposób budowania teorii bytu ludzkiego.

To, co znamionuje punkt wyjścia antropologii Krąpca i całej jego filozofii, to przede wszystkim głęboki, często przez niego podkreślany, realizm metafizyczny i epistemologiczny. Funduje go szeroko rozumiane doświadczenie, z pierwotnym stwierdzeniem istnienia. Wszelkie poznanie, zdaniem Krąpca, zaczyna się od stwierdzenia czegoś. Zanim zacznę się zastanawiać, co poznaję, czym jest to coś,

[1] Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia* [w:] *V pielgrzymka Ojca św. do Polski*, Wrocław 1997, s. 140–141.

co jest mi dane do poznania, stwierdzam, że to coś istnieje. Stwierdzenie istnienia dotyczy nie tylko rzeczywistości pozapodmiotowej, ale także podmiotu poznającego. Stwierdzam, że jest przede mną jakiś konkretny byt, coś, co potrafię jakoś scharakteryzować, ale równocześnie stwierdzam od wewnątrz własne istnienie. Ja też jestem kimś poznającym. Ów pierwotny kontakt poznawczy z samym sobą, owo doświadczenie egzystencjalne siebie samego powala nam odkryć dwie przenikające się struktury: to, co nazywam „moje" i to, co nazywam „ja"[2]. Owo „moje" jest ściśle związane z „ja", wyłania się z niego, istnieje jego istnieniem. Sytuuje się ono w różnych sektorach. W zakres „mojego" wchodzą różne czynności fizjologiczne i psychiczne, włącznie z wyższymi czynnościami psychicznymi, takimi jak intelektualne poznanie i akty wolitywne. Wszystkie te czynności odnoszone są do tego samego „centrum", do tego samego podmiotu, który jest spełniaczem tych czynności. „Ja" zatem w stosunku do tego „mojego" jawi się jako ich podmiot i spełniacz. Nie może być ono utożsamione z tym, co jest „moje" (moje poznanie nie jest mną, moja miłość, wiara, także moje oddychanie, mój ból, mój smutek, moja radość nie jest mną). To, co „moje", jest zarazem ode „mnie" nieoddzielalne, oba są ze sobą egzystencjalnie zrośnięte. To, co „moje", nie istnieje samodzielnie. Potrzebuje podłoża, właśnie „ja", aby zaistnieć. To, co „moje", jest zmienne, ukresowione, powstaje i zanika „ja" zaś trwa. To, co jest „moje", jest jakoś obecne w tym, co jest „ja". „Ja" zatem jest wobec tego, co „moje" transcendentne, przekracza to, co „moje". Wszelako jest także wobec tego, co „moje", immanentne. To „ja" jakby „przeziera" przez to, co „moje". Owo „ja", jako psychiczno-duchowe „centrum" i jakby ogniskowa, z której wyłaniają się różnorakie akty „moje", jawi się nam jedynie od strony istnienia, a nie od strony natury. Nie posiadamy wprost idei jaźni. Nie wiemy dokładnie, kim jest owa jaźń, gdyż nie doświadczamy wprost jej natury, ale jedynie jej istnienia. Jesteśmy jednak świadomi tego, że „ja" jest obecne, że „ja" jest istniejące i podtrzymujące w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja". Bezpośrednio doświadczamy, że wszystkie akty „moje", zarówno materialne, jak i duchowe, istnieją istnieniem „ja". Bezpośrednio jednak nie poznajemy natury owego „ja". Chcąc poznać naturę „ja", musimy dopiero poddać analizie akty „moje", zbadać ich strukturę, by w drodze wnioskowania określić na ich podstawie naturę „ja". Natura tego wszystkiego, co jest „moje", określa naturę samego „ja", jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko, co „moje". Używając terminologii metafizycznej, owo „ja" doświadczane w tym, co jest „moje", może być nazwane substancją, zaś to, co „moje", posiada kategorię przypadłości.

Podobnie ujmuje dane egzystencjalne w swojej antropologii kard. Karol Wojtyła. Doświadczenie „ja" nazywa doświadczeniem podmiotu (*suppositum*). Doświadcza go osoba w kontekście doświadczenia swego dynamizmu. Dynamizm zaś dzieli kard. Wojtyła na dwa rodzaje: czyny (człowiek działa) i uczynnienia (coś dzieje się w człowieku). Dla pierwszego dynamizmu osoba jest podmiotem i spełniaczem.

[2] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 102–114.

Powołuje go do zaistnienia aktem swojej decyzji. Natomiast dla uczynnień osoba jest jedynie podmiotem i obserwatorem, wszelako nie sprawcą w ścisłym znaczeniu. Dokonuje się on bowiem do pewnego stopnia poza wolą człowieka.

Odkryte w pierwotnym samodoświadczeniu dane egzystencjalne stanowią dla Krąpca przedmiot – dane do wyjaśnienia. Jako metafizyk, pyta Krąpiec o ich rację uniesprzeczniającą, czyli o ich przyczynę, której zawdzięczają swoje istnienie, zachodzenie. Metodę takiego postępowania przejął Krąpiec z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Jest to model filozofii wyjaśniającej. Idąc tą drogą, Krąpiec odkrywa strukturę bytową człowieka. W *Ja – człowiek* autor w następujących słowach przedstawia tę metodę: „Analiza aktów poznania, miłości, decyzji i wolności jest niezbędna, gdyż ona jedynie może ukazać strukturę bytową tych aktów, a ta z kolei rzutuje na bytową strukturę podmiotu – «ja» emanującego te akty. Posiadamy bowiem jedynie okrężną i pośrednią drogę – właśnie tylko poprzez analizę naszych aktów duchowych – poznania naszej własnej, ludzkiej bytowej struktury. Zatem charakter naszego poznania, miłości, wolności, ich proces i ich przedmiot pozwalają nam ujrzeć nasz bytowy charakter”[3].

Jakie rezultaty przyniosła taka właśnie droga postępowania? Przede wszystkim należy stwierdzić, iż doprowadziła ona Krąpca do wykrycia w bycie ludzkim bytowej struktury – nazwanej za tradycją – duszą ludzką, oraz jej władz: intelektu i woli. Stąd też pojęcie duszy w antropologii Krąpca jest pojęciem teoretycznym. „Do pojęcia duszy – pisze sam autor – dochodzimy jedynie w wyniku systemowej analizy filozoficznej i filozoficznego wyjaśniania naszego «ja»”[4]. Zatem rzeczywistość duszy jawi się, według Krąpca, na drodze filozoficznego wyjaśniania – uniesprzeczniania danej w empirii rzeczywistości – „ja” upodmiotawiającego akty „moje”. Ta sama droga prowadzi, zdaniem autora, do wykrycia duchowych władz, możności, poprzez które dusza działa: intelektu i woli. Są one władzami ludzkiego ducha, poprzez które człowiek poznaje intelektualnie, podejmuje decyzje i darzy miłością odkryte dobro.

Przejdźmy teraz na grunt myślenia Gabriela Marcela.

3. Egzystencjalistyczna wizja człowieka Gabriela Marcela

Wśród dwudziestowiecznych filozofujących myślicieli Marcel należy do tych, którzy najbardziej akcentowali w swojej myśli konkret ludzkiego bytu. Stąd Marcel lubił nazywać swoją filozofię konkretną. Ten konkret to przede wszystkim człowiek doświadczający samego siebie w danej sytuacji swego życia. „Praca filozoficzna – pisze Marcel – polega przede wszystkim na pogłębianiu pewnych sytuacji duchowych, które trzeba uprzednio możliwie dokładnie ustalić i które pod działaniem

[3] Tamże, s. 381.

[4] Tamże, s. 116. Zob. także w związku z tym: M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985), nr 3–4, s. 45–46.

refleksji ulegają odświeżeniu dla naszego spojrzenia wewnętrznego”[5]. To właśnie doświadczenie wewnętrzne odgrywa podstawową rolę w odkrywaniu prawdy o samym sobie. Prezentując taką postawę, Marcel stoi na stanowisku realizmu metafizycznego i teoriopoznawczego. Realizm ten fundowany jest przede wszystkim na doświadczeniu wewnętrznym, które autor nazywa czasem „doświadczeniem przeżytym” (*l'experience vecue*)[6]. Popatrzmy, co Marcel odkrywa w konkretnym, doświadczanym przez siebie bycie ludzkim. Doświadczenie wewnętrzne, zdaniem francuskiego myśliciela, ujawnia nam całe bogactwo naszej wewnętrznej rzeczywistości. Daje nam ono dostęp do tajemnicy naszej egzystencji. Przede wszystkim owo pierwotne doświadczenie odkrywa mi to, że istnieję, że jestem, odkrywa mnie samego jako istniejącego mnie samemu. Moje istnienie jest więc początkową daną mojego doświadczenia. Doświadczenie odkrywa mnie jako istniejącego w świecie, jako przeżywającego tu i teraz dramat mojej egzystencji. Owo doświadczenie faktu własnego istnienia jest nierozłączne z doświadczeniem siebie jako związanego z ciałem. Człowiek odkrywa siebie w wewnętrznym doświadczeniu jako istotę wcieloną, jako byt wcielony. „Wcielenie – pisze autor w *Być i mieć* – to centralna dana metafizyki. Wcielenie, sytuacja istoty, która ukazuje się sobie jako związana z ciałem […]. Sytuacja podstawowa, której, ściśle rzecz biorąc, nie można opanować ani uśmierzyć, ani zanalizować”[7]. Mówiąc o sytuacji wcielenia, Marcel wiele uwagi poświęca roli ludzkiego ciała. Uznaje, że nie jest ono jedynie narzędziem, którym się posługujemy. Nie mogę także utożsamić się z moim ciałem, nie mogę się również od niego oddzielić. Moje ciało pełni rolę pośrednika, węzła, który mnie łączy ze światem. Przez „moje” konkretne ciało jestem w świecie, wchodzę w komunię ze światem.

Doświadczenie siebie jako bytu wcielonego, odkrycie kluczowej roli ciała w aktach transcendowania nas samych, naprowadza nas na dalsze charakterystyczne rysy naszego bytu, ujawniane stopniowo w doświadczeniu nas samych. Autor, będąc wierny osobowemu doświadczeniu, zauważa, że owo „ja” wcielone jest otwarte na „ty”, posiada istotne skierowanie, odniesienie do „ty”, wchodzi z tym „ty” w interpersonalną komunikację. Francuski myśliciel do tego stopnia wiąże istnienie „ja” z „ty”, iż twierdzi, że „ja” i „ty” istnieją tylko wtedy, gdy się komunikują. Ostatecznie więc istnieć znaczy współistnieć, być „z”. Marcel dość szczegółowo określa warunki owego wzajemnego, interpersonalnego komunikowania. Mówi o koniecznych dyspozycjach, jakie muszą zaistnieć w podmiotach, by urzeczywistniała się między nimi wzajemna komunikacja. Jest tu potrzebne przełamanie swego egocentryzmu, egoizmu i postawienia siebie w sytuacji dyspozycyjności dla drugiego. Ujaśniając coraz głębiej sytuację bycia „ja” dla „ty” i „ty” dla „ja”, drążąc koegzystencję podmiotów osobowych, autor analizuje dość szczegółowo formy

[5] *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 156.

[6] Por. tamże, s. 88.

[7] G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 10–11.

owej komunikacji międzyosobowej, rodzaje partycypacji międzypodmiotowej. Analizując jego pisma, stwierdzimy, że owe formy interpersonalnej partycypacji sprowadzają się do przeżywania wierności (wiary), nadziei i miłości. Właśnie poprzez wiarę, nadzieję i miłość, jaką obdarza się drugiego, urzeczywistnia się duchowa, interpersonalna komunikacja, międzypodmiotowa wymiana darów. Autor zarazem uważa, że owa osobowa partycypacja ma twórczy charakter, przyczynia się do tworzenia „ja" i „ty". Proces ten nazywa personalizacją, wzajemnym, obustronnym „upełnianiem się" osób[8]. Szczególną rolę w personalizacji odgrywa miłość, którą autor pojmuje jako darowanie się „ja" dla „ty"[9]. Dzięki urzeczywistnianiu międzyosobowej więzi miłości, człowiek wzrasta w swoim człowieczeństwie. Autor zauważył, że osoba ludzka nie jest nigdy bytem „gotowym", „ukończonym". Osoba staje się, realizuje właśnie w aktach życia wewnętrznego, w aktach transcendentnych, poprzez które „dosięga" inne byty osobowe. „Człowiek marcelowski" jest zawsze „w drodze" ku czemuś. Stoi przed nim zawsze wielka szansa bycia „więcej", „pełniej". Świat nieożywiony, rośliny i zwierzęta, są tylko tym, czym są. Człowiek natomiast może zawsze być kimś „więcej", aniżeli jest aktualnie. Człowiek winien zawsze przekraczać sytuację, w której się znajduje, na bazie tego, kim jest, winien budować, kim jeszcze nie jest. W *Homo viator* Marcel wyznaje, że jego hasło najbardziej tajemne stanowi nie *sum* – „jestem", ale *sursum* – „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[10].

Po naszkicowaniu Marcelowego „widzenia" człowieka zestawimy je z zarysowanym wyżej widzeniem Krąpca.

4. Wzajemna relacja antropologii egzystencjalnej i egzystencjalistycznej

Naszkicowane wyżej dwie antropologie czołowych przedstawicieli: tomizmu egzystencjalnego (Krąpiec) i egzystencjalizmu chrześcijańskiego (Marcel), wydają się być w pewnych punktach zbieżne, a w niektórych rozbieżne. Zestawimy je najpierw w poszczególnych etapach ich tworzenia, by następnie rozstrzygnąć, czy są one wykluczające się, czy komplementarne.

Rozważania powyższe wskazują, że obydwaj autorzy przyjmują to samo źródło filozoficznej wiedzy o człowieku. Jest nim doświadczenie. Zarówno Krąpiec, jak i Marcel czerpią podstawowe informacje o człowieku na drodze szeroko pojętego doświadczenia. Jednakże w samym rozumieniu doświadczenia dostrzegamy u nich poważne różnice. Przede wszystkim należy najpierw zauważyć, że Krąpiec rozumie doświadczenie znacznie szerzej aniżeli Marcel. Ten ostatni ogranicza je jedynie do doświadczenia wewnętrznego, zaś Krąpiec bazuje także

[8] Por. G. Bélanger, *Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, s. 182–224.

[9] Por. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998.

[10] Por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 28.

na doświadczeniu zewnętrznym. Lubelski tomista, idąc za św. Tomaszem, orientuje poznawczą myśl człowieka na byt zewnętrzny, transcendentny w stosunku do poznającego podmiotu, chociaż także wyraźnie wspomina o doświadczeniu samego siebie (odkrycie tego, co jest „ja" i tego, co jest „moje"). Podkreślmy raz jeszcze, że w oparciu o doświadczenie obydwaj myśliciele ustalają „dane egzystencjalne" dla swoich teorii człowieka. Owe dane nie wykluczają się wzajemnie, ale raczej się dopełniają. Obaj autorzy pozostają zgodni w zasadniczych liniach co do pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia ludzkiego istnienia. Obydwaj uznają, że doświadczenie własnego istnienia dokonuje się „na początku" wszelkich aktów poznawczych. Jest ono pierwszym świadomym, choć czasem nieco mglistym, przeżyciem poznawczym. Jednakże inaczej nieco rozumieją owo stwierdzone istnienie osoby. Krąpiec mówi o stwierdzeniu istnienia podmiotu „ja" jako „centrum" i spełniacza wszelkich aktów życiowych człowieka. Marcel natomiast nie tyle mówi o stwierdzaniu istnienia ludzkiego podmiotu „ja", ile o priorytecie ontycznym i poznawczym naszego istnienia w stosunku do myśli. Istnienie to rozpoznaje nie tyle w relacji do działania, ile odkrywa je jako trwanie, bycie w świecie, bycie tu i teraz w konkretnej egzystencjalnej sytuacji. Chodzi tu zatem raczej o przeżywanie dramatu swej egzystencji, swego życiowego losu, w całym jego bogactwie zwycięstw i porażek.

Gdy idzie o „następne" dane bezpośredniego doświadczenia, złączone z doświadczeniem osobowego istnienia, to jawią się one u obydwóch autorów jako komplementarne. Krąpiec dużo uwagi poświęcił aktom „moim", w których na pierwszy plan wybijają się poznanie i pożądanie, sytuowane na poziomie zmysłowym i duchowym. Natomiast Marcel zwrócił uwagę na przeżywanie różnych sytuacji egzystencjalnych, takich jak: wierność, ufność, nadzieja, miłość, radość, trwoga, niepokój, strach, wina, ograniczoność, wolność, dysponowalność, zaangażowanie – jednym słowem, tego wszystkiego, co każdy człowiek konkretnie tu i teraz może przeżywać. Zwracając na to uwagę, Marcel w stosunku do Krąpca poszerza znacznie przedmiot wewnętrznego doświadczenia o całą gamę ludzkich przeżyć, doznań egzystencjalnych.

Śledząc dalej sposób postępowania omawianych tu myślicieli, należy zauważyć, że różnią się oni między sobą w dalszych etapach refleksji antropologicznej. Krąpiec reprezentuje model filozofii wyjaśniającej i podejmuje wysiłek eksplanacji danych pierwotnego doświadczenia poprzez odwołanie się do wewnętrznej struktury bytu ludzkiego. W filozoficznym wyjaśnianiu faktu ludzkiego wskazywał na konieczność przyjęcia w człowieku pewnych struktur jako racji tego, co jawi się w pierwotnym samodoświadczeniu człowieka. Idąc po tej linii, przyjął w człowieku szereg władz, zdolności zarówno zmysłowych, jak i umysłowych, poznawczych pożądawczych, jako bliższych racji dla różnorodnych, doświadczanych aktów – działań. Wszystkie odkryte w filozoficznym wyjaśnianiu władze „osadził" w ostatecznym podmiocie i w ostatecznej zasadzie – w duszy. Dusza ujęta jako zasada życia, jako akt ciała i przede wszystkim jako jedyna forma substancjalna ciała,

tłumaczyła dostatecznie dane pierwotnego doświadczenia człowieka. W analizie systemowej dusza została przyjęta jako wewnątrzbytowa racja ontyczna, uniesprzeczniająca nam fakt istnienia i działania ludzkiego. Drugi myśliciel – Gabriel Marcel – obrał inną drogę interpretacji faktu ludzkiego danego w doświadczeniu. Marcel zrezygnował z przyczynowego wyjaśniania danych pierwotnego doświadczenia, ale pozostał jakby na płaszczyźnie danych doświadczenia. Podjął się jedynie zgłębienia tego, co w tym doświadczeniu się jawi. Było to jakby nieustanne drążenie i opisywanie w różnych sytuacjach stanów przeżyciowych człowieka. Na takiej drodze francuski myśliciel rozpracował bardzo szybko zagadnienie partycypacji osobowej. Wiązało się bowiem ono z całą gamą dyspozycji osobowych, z całą gamą różnego rodzaju relacji intersubiektywnych. Ze szczególną starannością analizował autor te formy partycypacji, których niejako „wymaga" byt ludzki do swojej samorealizacji. Weszły tu przede wszystkim w grę następujące formy: wiara, nadzieja i miłość. W wyniku tych wszystkich zabiegów zaprezentował nam bardzo realistyczną, bo zgodną z naszym doświadczeniem, wizję człowieka. Wizja ta, aczkolwiek różna od Krąpcowej, wydaje się być również bardzo cenna. Można powiedzieć, że Krąpiec, idąc za św. Tomaszem, zaprezentował nam interpretację faktu ludzkiego, którą można by nazwać metafizyką osoby. Marcel natomiast nakreślił nam obraz człowieka jako bytu spełniającego się w relacjach interpersonalnych. Jego interpretację faktu ludzkiego można by nazwać fenomenologią egzystencjalną komunii ludzkiej, ewentualnie fenomenologią relacji interpersonalnych. Czym dla Krąpca była idea bytu przygodnego, tym dla Marcela jest doświadczenie drugiego „ja"; czym dla Krąpca był związek przyczynowy, tym dla Marcela stał się związek międzyludzkiej komunii.

Czy te teorie człowieka są niesprowadzalne do siebie, czy się wykluczają, czy też dopełniają? W oparciu o zasygnalizowane koncepcje trzeba powiedzieć, że są to wizje komplementarne. To, co powiedział o człowieku Marcel, wcale nie wyklucza tego, co mówił o nim Krąpiec. Są to tylko różne perspektywy patrzenia na człowieka. W imię obiektywności musimy stwierdzić, że rozważania Marcela w wielu przypadkach wykraczają poza problematykę poruszaną przez Krąpca i w związku z tym stanowią one niewątpliwie dopełnienie rozważań tomistycznych, które znajdujemy u lubelskiego tomisty. Krąpcowa wizja człowieka jest bardziej metafizyczna, podstawowa. Przez zastosowanie do wyjaśnienia człowieka aparatury metafizycznej, człowiek został zinterpretowany i osadzony na tle innych bytów. Przez to w jakiś sposób został powiązany ze światem niższym i wyższym w hierarchii bytów. Wizja Marcela natomiast ma profil fenomenologiczny i może stanowić dopełnienie wizji Krąpcowej. Niewątpliwą zasługą Marcela jest to, że pokazał nam człowieka, który jest ciągle w drodze, jest *homo viator*. Sensem jego bytowania jest zdążanie ku pełniejszemu człowieczeństwu przez zawiązywanie i pogłębianie więzów miłości z drugimi bytami osobowymi. Człowiek ten jest ciągle trapiony przez niepowodzenia, porażki, ale zarazem jest ciągle podtrzymywany przez nadzieję.

Zakończenie

Zaprezentowane wyżej zestawienie dwóch sposobów budowania filozoficznej teorii człowieka w filozofii tomistycznej i egzystencjalistycznej wykazało, że w antropologii filozoficznej tak wiele zależy od determinacji przedmiotu oraz celu poznania bytu, któremu na imię człowiek. Obydwie naszkicowane tu teorie człowieka wydają się być prawdziwe i pozostają względem siebie komplementarne. Na kanwie powyższych rozważań można by sformułować postulat, by w filozofii dążyć do wypracowywania integralnej wizji człowieka, którą można uzyskać przez wzajemne dopełnianie niewykluczających się teorii bytu ludzkiego. Ważny tu jest jednakże postulat wierności egzystencjalnemu doświadczeniu. Im bardziej posiadamy bezpośredni, poznawczy, doświadczalny kontakt z samym sobą (z bytem ludzkim), im bardziej poszerzamy pole naszego egzystencjalnego doświadczenia, tym bardziej wizerunek człowieka, skonstruowany na tym doświadczeniu, jest bogatszy. Co więcej, im bardziej jesteśmy wierni doświadczeniu antropologicznemu, tym bardziej przybliżamy się do wizerunku człowieka nakreślonego przez samego Boga w objawieniu. Oczywiście w antropologii teologicznej obraz ten jest pełniejszy, ale jego podstawowe wymiary zgadzają się z doświadczeniem antropologicznym i w dużym stopniu mogą być z tego doświadczenia wyprowadzane i przez nie potwierdzane.

CO Z LUDZKĄ DUSZĄ? PROBLEM DUSZY LUDZKIEJ – RELIKT DAWNEJ FILOZOFII I TEOLOGII CZY PROBLEM AKTUALNY?*

1. Zagadnienie duszy dziś

Zagadnienie duszy jest dzisiaj mało popularne i to zarówno w naukach szczegółowych: przyrodniczych i humanistycznych, jak i na polu filozofii i teologii. We współczesnej psychologii właściwie nie pojawia się już pojęcie duszy ludzkiej, bowiem stała się ona w ostatnich dziesiątkach lat nauką na wskroś empiryczną, eksperymentalną. Mówi się w niej przede wszystkim o życiu psychicznym, o rozwoju i kryzysach osobowości, w odróżnieniu od dawnej psychologii, w której tak wiele mówiło się właśnie o duszy. Warto zauważyć, że sama nazwa tej dyscypliny wzięła się od greckiej nazwy ψυχή – psyche – dusza i λόγος – logos – słowo, wiedza, nauka, a więc psychologia w pierwotnym wydaniu była nauką o duszy. Dzisiejsza psychologia stała się właściwie nauką bez „duszy".

Także w filozofii, a konkretnie w dziedzinie antropologii filozoficznej, mniej pisze się o duszy. Owszem, w podręcznikach antropologii filozoficznej o orientacji klasycznej, głównie tomistycznej, z których korzystają w dużej mierze studenci wydziałów teologicznych, znajduje się obszerny rozdział o duszy, w ramach tak zwanej metafizyki człowieka. Omawia się tam takie zagadnienia, jak: istnienie duszy ludzkiej, substancjalność duszy, duchowość duszy, nieśmiertelność duszy, pochodzenie duszy, związek duszy z ciałem itd. Natomiast w pracach monograficznych, nawet o orientacji tomistycznej, problematyka duszy jest bardzo ograniczona, na przykład w głośnej monografii z dziedziny antropologii tomistycznej o. Mieczysława Alberta Krąpca *Ja – człowiek* z 450 stronic znajdziemy zaledwie 25 poświęconych ściśle duszy. W spisie treści monografii kard. Karola Wojtyły *Osoba i czyn* w ogóle nie ma terminu „dusza".

Wreszcie o duszy mówią obecnie mniej także teologowie. Nie ma w dzisiejszej teologii traktatu o duszy, podczas, gdy na przykład św. Tomasz z Akwinu, pisząc o człowieku w *Sumie Teologii*, rozprawiał właściwie głównie o duszy i jej władzach i poświęcił duszy łącznie 15 kwestii: od kwestii 75 do 89 części I *Sumy Teologii*, w tym aż 8 artykułów o poznawaniu duszy oddzielonej od ciała, czyli o życiu duszy po śmierci człowieka. Także w duszpasterstwie mówi się mniej o duszy, o jej zbawieniu, ile raczej o zbawieniu całego człowieka. Stąd też księża

---

* *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 763–767.

prawie nie piszą już na krzyżach misyjnych: „Ratuj duszę swoją", ale jakieś inne pobożne teksty.

Pytamy więc, czy mamy upierać się i mówić nadal o duszy? Jeśli tak, to dlaczego i w jaki sposób?

2. Dane pierwotnego doświadczenia antropologicznego

Proponuję tu empiryczną drogę do odkrycia duszy ludzkiej, a więc drogę poprzez pierwotne doświadczenie człowieka. Otóż sam człowiek i tylko on jest podmiotem i zarazem przedmiotem doświadczenia. Jest tym, kto doświadcza i kogo się doświadcza. Człowiek doświadcza siebie podwójnie, dwoma kanałami: poprzez doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne. Szczególność doświadczenia człowieka polega na tym, że w jednym i drugim rodzaju doświadczenia zawarty jest moment intelektualny. Stąd mówi się o tak zwanym doświadczeniu rozumiejącym. Nie ma bowiem aktu poznawczego, doświadczalnego bez udziału intelektu, świadomości.

Aczkolwiek w poznaniu człowieka owe dwa rodzaje doświadczenia się przenikają, to dla jasności wykładu rozdzielmy je i zapytajmy, jak jest człowiek widziany poprzez doświadczenie zewnętrzne, a jak jest widziany przez doświadczenie wewnętrzne?

2.1. Człowiek – w polu doświadczenia zewnętrznego – człowiek ujęty w kontekście przyrody

Gdy doświadczamy nas samych w kontekście innych bytów, zwłaszcza innych istot żyjących w przyrodzie, to zauważamy, że jesteśmy elementem przyrody ożywionej. Doświadczamy naszego pokrewieństwa ze światem zwierzęcym. Gdy jednak popatrzymy na ową „zwierzęcą" stronę nas samych, to o d razu dostrzegamy naszą ułomność.

Człowiek jawi się jako niedostosowany do otoczenia – nie posiada odpowiedniego do klimatu owłosienia, które chroniłoby go przed zmianami atmosferycznymi (temperaturą); nie ma rozwiniętych organów do walki, do obrony. W chwili urodzenia jest „niedołężny" w porównaniu z innymi jestestwami żyjącymi. Człowiek jawi się w kontekście przyrody jako zwierzę wysoce niewyspecjalizowane. Ma słaby węch, wzrok, słuch. Jest nieustannie narażony na utratę życia. Jako gatunek powinien już dawno zginąć na ziemi, tym bardziej, że posiadał tylu wrogów. A jednak człowiek przetrwał ciężkie okresy zmagań z przyrodą i rozwinął się, opanował ziemię. Zniszczył wiele gatunków mocniejszej od siebie zwierzyny. Człowiek zmieniał przyrodę. Dostosowywał ją do własnych potrzeb, bo sam z urodzenia nie jest do niej dopasowany. Dlaczego tego dokonał, dlaczego tak się stało? Dlatego, że jest istotą rozumną. W czym przejawia się owa rozumność? Co mówi nam doświadczenie?

Człowiek jest twórcą techniki – potrafi użytkować narzędzia, które wyprodukował. Te narzędzia są ucieleśnieniem jego myśli. Narzędzia te doskonali: od prostego kija i maczugi – do dzisiejszych komputerów i Internetu.

Człowiek jest istota społeczną. U zwierząt są społeczności naturalnie wyspecjalizowane (mrówki, pszczoły). Człowiek sam sobie ustala formy bytu społecznego (małżeństwo, organizacje, partie, zrzeszenia).

Człowiek posługuje się językiem, jako systemem znaków umownych. U zwierząt sygnały są naturalne. Dzięki językowi wchłaniamy w siebie wartości kultury. Owe sygnały umowne mają określone znaczenia. Są to pojęcia. Pojęcie jest sensem nazwy (terminu). Pojęcia powstają na drodze abstrakcji. Zdolność wytwarzania pojęć ogólnych stoi u podstaw nauki jako zorganizowanego, metodycznego i uzasadnionego poznania racjonalnego. Zjawisko nauki jest czymś bezsprzecznie wyłącznie ludzkim, niespotykanym w przyrodzie.

Człowiek odznacza się poznaniem kontemplatywnym. Może kontemplować prawdy religijne. Potrafi zachwycać się pięknem.

Człowiek jako jedyna spośród żyjących istot przyrody zastanawia się nad fenomenem swojej śmierci. Pod adresem śmierci stawia pytania teoretyczne i praktyczne. Przez swoją twórczość i religijność chce przedłużyć swoje istnienie.

Takie, odkryte na drodze pierwotnego, zdroworozsądkowego doświadczenia, spojrzenie na człowieka, pozwoliło nazwać go ogniwem spinającym świat widzialnej materii ze światem niewidzialnego ducha. W średniowieczu mówiono: „Homo in medio positus est; nec bestia, nec Deus". Człowiek znajduje się w środku hierarchii bytowej. Nie jest ani zwierzęciem, ani Bogiem. W człowieku przecinają się dwa światy: materialny i duchowy, widzialny i niewidzialny.

2.2. Człowiek w polu doświadczenia wewnętrznego – człowiek ujęty sam w sobie

Doświadczenie wewnętrzne to doświadczenie przez samoświadomość. Co nam odkrywa owo doświadczenie, które jest właściwe jedynie człowiekowi, czyli jaki jest przedmiot pierwotnego doświadczenia? W owej pierwotnej empirii doświadczam następującego zdwojenia: tego, co nazywam „ja", i tego, co nazywam „moje". Owoc doświadczenia „ja" wyrażam w słowie „jestem", „istnieję".

Doświadczenie tego, co jest „moje", posiada kilka działów i obejmuje różnego rodzaju czynności życiowe człowieka. Można je ująć w trzy grupy:

„Moje" fizjologiczne – np. moje oddychanie, bicie serca, krążenie krwi itd.

„Moje" psychiczne – np. mój ból, smutek, stres, strach, lęk, gniew, moje zadowolenie, moja radość, satysfakcja, nienawiść itd.

„Moje" wyraźnie duchowe, np. moje myślenie, rozumienie, moja wiara, nadzieja, miłość, odpowiedzialność itd.

Ów dynamizm ludzki, obejmujący sferę tego, co „moje", kard. Karol Wojtyła dzieli na uczynnienia i działanie. Uczynnienia to dynamizm na poziomie somatyki, tak zwanego dziania się. Człowiek jest tu podmiotem i obserwatorem, ale nie sprawcą. Natomiast działanie to dynamizm, dla którego człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą. Wyrasta z rozumności i wolności człowieka.

Należy podkreślić, że to, co „moje", i to, co „ja", nie są tożsame z sobą, ale zarazem nie są od siebie oddzielalne. Moja radość, moja wiara nie jest mną, ale nie ma też mojej radości czy wiary beze mnie. „Ja" jest źródłem mojej tożsamości i niezmienności. To, co „moje", jest w przepływie, powstaje i zanika; posiada różne natężenia. „Moje" więc się zmienia, a „ja" trwa. Owo „ja" jest zarazem w stosunku do tego, co „moje" transcendentne i immanentne. „Ja" jest czymś „więcej", aniżeli suma aktów, które wyłania z siebie. „Ja" więc góruje nad aktami „moimi", przekracza je. Jednakże jest także obecne w tych wyłanianych aktach, jest więc wobec nich immanentne.

„Ja" jest mi dane jedynie od strony egzystencjalnej. Jeśli chcę poznać jego naturę, muszę przebyć drogę okrężną, przez dokonanie analizy aktów „moich".

Jak z tych odkrytych w doświadczeniu struktur przejść do duszy? Pojęcie duszy muszę wprowadzić, jeśli chcę usprawiedliwić zachodzenie aktów „moich" aktów (czynności) duchowych.

3. Dusza jako racja zachodzenia doświadczanych czynności intelektualnych i wolitywnych

3.1. Wyższe czynności poznawcze

Dusza ludzka jest ostatecznym źródłem naszego poznawania intelektualnego. Owoc poznania – wiedza – nie ma charakteru materialnego, chociaż może dotyczyć świata cielesnego. Niematerialnego poznania człowieka nie można wytłumaczyć przez jakiś pierwiastek materialny w człowieku, na przykład mózg. Znajduje wyjaśnienie – uzasadnienie w umysłowej władzy poznawczej – intelekcie, władzy zapodmiotowanej w duszy.

3.2. Wyższe czynności pożądawcze

Podobnie jest z wyższymi czynnościami pożądawczymi, takimi jak pragnienie doskonałości, świętości, przyjaźni z Bogiem. Pragnienia tego typu nie mogą być usprawiedliwione czynnikiem materialnym w człowieku, ale czynnikiem duchowym. Akty duchowego pożądania, akty decyzji znajdują swe uzasadnienie w umysłowej władzy pożądawczej, w woli, także zapodmiotowanej w duszy. Wolą zakotwiczoną w duszy człowiek pożąda celów, wybiera albo odrzuca rozpoznane przez intelekt dobro.

Reasumując, należy zauważyć, że dusza ludzka jawi się w procesie wyjaśniania (usprawiedliwiania w istnieniu) niematerialnych danych ludzkiego doświadczenia (czynności intelektualnych i wolitywnych). Stąd wniosek, że tylko w filozofii (antropologii) o orientacji metafizycznej (wyjaśniającej), jawi się problem duszy, jako racji tłumaczącej dane doświadczenia antropologicznego.

ORYGINALNOŚĆ I AKTUALNOŚĆ TOMASZOWEJ KLASYFIKACJI UCZUĆ*

Wstęp

Prezentacja klasyfikacji uczuć w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, wskazanie na jej oryginalność i aktualność, co jest celem niniejszego przedłożenia, zakłada wcześniejsze zaznajomienie się z miejscem i rolą uczuć w strukturze bytowej człowieka, a także z samą strukturą uczuć, ich funkcją i celem. Ważne jest dostrzeżenie powiązania uczuć z jednej strony ze sferą poznawczą zarówno zmysłową, jak i intelektualną, a z drugiej – z pożądaniem umysłowym, czyli z ludzką wolą, jak również powiązaniem uczuć z cielesną i duchową sferą człowieka. Na początku zachodzi potrzeba naszkicowania drogi do odkrycia dwóch władz pożądania zmysłowego: władzy pożądliwej i popędliwej. W drugiej części zaprezentujemy Tomaszową klasyfikacji uczuć, by w trzecim etapie naszej refleksji wskazać na jej oryginalność i aktualność.

1. Droga do odkrycia władz pożądania zmysłowego

Przypomnijmy, że punktem wyjścia w wyjaśnianiu filozoficznym św. Tomasza są czynności, funkcje życiowe człowieka. Jednakże w odróżnieniu od wielu dzisiejszych psychologów i antropologów, Akwinata nie poprzestał na samym tylko opisie i klasyfikacji życiowych działań człowieka, ale podjął się ich wytłumaczenia w świetle naczelnych zasad bytu, zwłaszcza zasady niesprzeczności i racji dostatecznej. Idąc tą drogą, doszedł do ustalenia z jednej strony przedmiotów formalnych tychże czynności – aktów, a z drugiej do odkrycia istnienia ich bezpośrednich źródeł – władz psychicznych. Analiza zaś źródeł bezpośrednich doprowadziła go do stwierdzenia istnienia źródła ostatecznego, jakim jest dusza, forma substancjalna ludzkiego ciała[1]. Cała ludzka aktywność, choć ostatecznie ma swoje źródło w duszy, nie jest – zdaniem Tomasza – wprost spełniana przez samą duszę, ale właśnie za pośrednictwem zapodmiotowanych w niej właściwych narzędzi, to jest władz[2]. Władze nie należą do kategorii substancji, ale są przypadłościami w znaczeniu właściwości (*proprietas*) i są zapodmiotowane w substancji, która jest

---

* *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek [seria: „Zadania współczesnej metafizyki" nr 12], Lublin 2010, s. 85–97.

[1] Zob. M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 8.

[2] Zob. tamże, s. 38–41

bliższą racją ich istnienia. Św. Tomasz mówił o dwóch podmiotach władz. Jednym z nich jest sama dusza. Jest ona podmiotem dla władz duchowych – intelektu i woli, umysłowej władz poznawczej i umysłowej władzy pożądawczej. Podmiotem zaś wszelkich innych władz jest cały człowiek, ludzkie *compositum*. Jednakże dusza, aczkolwiek w ścisłym znaczeniu jest podmiotem samych tylko władz duchowych, to jednak wobec wszystkich władz, nawet najniższych organicznych, spełnia rolę zasady i źródła – *principium*[3].

Kierując się tematem niniejszego przedłożenia, pomijamy prezentację władz wegetatywnych, zmysłowych i umysłowych, poznawczych i pożądawczych, a zatrzymujemy się jedynie na bazie pożądania zmysłowego, które jest domeną uczuć.

Odwołując się do doświadczenia antropologicznego, Tomasz zauważył, że człowiek w swoim życiu natrafia na dobro przyjemne, które staje się przedmiotem jego pożądania. Niekiedy jednak natrafia na zło, od którego się odwraca. Pożądanie wówczas zostaje odepchnięte. Akty tego rodzaju mają swoje źródło we władzy pożądliwej (*concupiscibilitas*). W człowieku jednak rodzą się uczucia innego rodzaju, nieco skomplikowane w sytuacji, gdy napotkane dobro staje się trudne do zdobycia. Uczucie dążące do zrealizowania takiego dobra jest już uczuciem w swojej strukturze złożonym, mającym w swej treści „ruch do" dobra i równocześnie przeciwny „ruch od" zła – trudu. Rodzi się wtedy nowe uczucie, zmierzające do przezwyciężenia „ruchu od". Są to uczucia popędliwe (*irascibilitas*), niekiedy też nazywane gniewliwo-bojowymi[4]. Tego rodzaju uczucia wskazują na odmienną od poprzedniej władzę pożądawczą na poziomie zmysłowym – władzę popędliwą, gniewliwą[5].

Innymi słowy, uczucia ściśle pożądawcze są to uczucia, których celem jest zdobywanie tego, co potrzebne zwierzęciu lub człowiekowi. Natomiast uczucia gniewliwo-bojowe polegają na tym, ażeby dzięki nim pokonywać wszelkie opory i podejmować walkę i trudy, by zdobyć odpowiednie dobra, ku którym dąży się za pomocą uczuć pożądawczych[6].

Trzeba dodać, że w wymienionych dwóch sektorach uczuć: pożądliwych i popędliwych, zachodzi jeszcze rozróżnienie między poszczególnym uczuciami – aktami tych władz, dzięki ich przeciwstawności (*contrarietas*). Jedno bowiem uczucie odnosi się do dobra, a drugie do zła lub też jedno się przybliża do tego samego przedmiotu, a inne się oddala.

Przyjrzyjmy się bliżej uczuciom jako emanatowi władzy pożądania zmysłowego, która ma dwie odmiany: władzy pożądliwej i władzy popędliwej.

---

[3] Por S. Th. I, 77, 5c i 6c. Zob. także w związku z tym S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75–89*, oprac. S. Swierzawski, Poznań 1956, s. 147–167; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Wrocław 1995, s. 159, 171.

[4] Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo doczytany*, Kraków 1983, s. 183, 188–189.

[5] Zob. M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., s. 117.

[6] Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 183.

2. Podstawowa klasyfikacja uczuć

Nietrudno zauważyć, że klasyfikacja uczuć na grupę uczuć pożądliwych i popędliwych jest dokonana ze względu na ich treść i ich przedmiot. Jest to podstawowa klasyfikacja, dokonana w tej sferze przez św. Tomasza. Przedstawia się ona następująco.

2.1. Podział uczuć w sferze pożądliwej

Uczucia w sferze pożądliwej dzieli św. Tomasz w zależności od ich treści i przedmiotu na trzy pary: miłość (*amor*) – nienawiść (*odium*); pragnienie (*desiderium*) – niechęć-odraza (*fastidium*) oraz przyjemność (*voluptas*) – przykrość-ból (*molestia*).

2.1.1. Miłość (*amor*) – nienawiść (*odium*)

Uczucie miłości rodzi się pod wpływem poznanego dobra. Dobro poznane wzbudza w podmiocie poznającym upodobanie i wyzwala w nim pożądanie[7]. Owo dobro pociągające jest zawsze konkretne. Miłość jako akt pożądania konkretnego dobra w tym pierwszym swoim wyrazie i etapie jest nazwana przez Akwinatę miłością-pożądaniem (*amor concupiscentiae*). Jest to mniej doskonały rodzaj miłości i – jak zauważa S. Swieżawski – miłość ta jest dążeniem do uzupełniania braków, które stwierdzamy w nas samych. Jest ona zawsze, choćby bardzo szlachetnie pojętym, dążeniem do własnej korzyści, do uzupełnienia swoich niedostatków. Oprócz aktu miłości pożądawczej, będącego aktem uczucia, występuje w człowieku również miłość do drugiej osoby. Ów doskonały rodzaj miłości nazywa Akwinata za Arystotelesem miłością przyjaźni (*amor amicitiae*)[8].

Uczuciem przeciwstawnym do miłości pożądliwej jest uczucie nienawiści (*odium*). W kwestii 29 części I *Sumy teologicznej* św. Tomasz zaznaczył, że przyczyną nienawiści jest właśnie miłość – „omne odium ex amore causatur"[9]. Akwinata wyjaśnia jednak, jak to rozumieć. Nienawiść jakiegoś zła jest nie do pomyślenia bez zaistnienia miłości dobra, którego zło może nas pozbawić.

[7] „[…] delectabile primo appetenti coniungitur aliqualiter, secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passsio amoris, qui nihil aliud est quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati" (św. Tomasz z Akwinu, *De passionibus – O uczuciach*, tłum. A. Białek, tekst sprawdz. i popr. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2008, q. 26, a. 4, resp.).

[8] Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 184–186.

[9] S. Th. I–II, 29, 2c. Zob. także S. Th. I–II, 23, 4: „Amori per contrarium respondit odium ex parte mali".

2.1.2. Pragnienie (*desiderium*) – niechęć-odraza (*fastidium*)

Z podstawowych uczuć: miłości lub nienawiści wyłaniają się następne, także przeciwstawne pary: pragnienie – niechęć (odraza). Jeśli przedmiot poznany, jawiący się jako dobro przyjemne, nie jest w naszym posiadaniu, wówczas budzi się w podmiocie poznającym usilne pragnienie zdobycia tego dobra. Czasem jednak to dobro jest poza zasięgiem podmiotu pragnącego i wówczas pragnienie traci rację bytu, ustępując miejsca miłości.

Przeciwstawnym uczuciem w stosunku do pragnienia jest uczucie odrazy, niechęci, jako konsekwencja nienawiści. Zawiera w sobie dążenie do uniknięcia tego, co wzbudza sprzeciw. Za M.A. Krąpcem należy zauważyć, że uczucia pragnienia i wstrętu ujawniają czy też uzewnętrzniają te pierwsze uczucia: upodobania (miłości) i nienawiści, które pozostają zawsze bardziej ukryte[10].

Kolejną i ostatnią parą uczuć pożądliwych są uczucia przyjemności i przykrości.

2.1.3. Przyjemność (*voluptas*) – przykrość-ból (*molestia*)

Rodzą się one w podmiocie psychicznym wówczas, gdy przedmiot pożądania został osiągnięty. Dobro pożądane i osiągnięte owocuje w podmiocie w postaci uczucia przyjemności. Radość i przyjemność jest kresem ruchu, który zapoczątkowała miłość, a przedłużyło pragnienie. Doszedłszy do niego, miłość trwa nadal i znajduje swój wyraz w zadowoleniu posiadania.

Może zdarzyć się i tak, że osiągnięty przedmiot pożądania okazuje się niemiły i zarazem niemożliwy do usunięcia, wówczas rodzi się w podmiocie uczucie przykrości i smutku.

Podsumowując, możemy stwierdzić za Krąpcem, że wyszczególnione uczucia, jako akty władzy pożądawczej, rozwijają się w dwu grupach: uczuć rozbudzonych przez dobro przyjemne oraz przez przeciwne mu zło konkretne. Uczucia radosne (miłość, pragnienie, przyjemność) mogą istnieć bez smutnych (nienawiść, wstręt, smutek), ale nie odwrotnie, bowiem każde uczucie zaczyna się w miłości[11]. W sferze uczuć pożądliwych porządek ich powstawania jest następujący: miłość, pragnienie, radość (przyjemność), zaś w porządku zamierzenia i celu kolejność jest odwrotna: radość, pragnienie, miłość. Uczucia powstałe w odniesieniu do zła są zawsze późniejsze, niż odpowiednie uczucia pozytywne w stosunku do pożądanego dobra[12].

2.2. Podział uczuć w sferze popędliwej, gniewliwo-bojowej

Układająca się w trzy pary pierwsza grupa uczuć pożądliwych nie wyczerpuje całej skali uczuć, ale obejmuje tylko te, które odnoszą się do dobra stosunkowo

[10] Por M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*…, dz. cyt., s. 118.

[11] Zob. tamże, s. 119.

[12] Zob. tamże, s. 121.

łatwego do osiągnięcia lub zła łatwego do uniknięcia. Uczucia te – według Krąpca – są proste w swej strukturze, gdyż zawierają w sobie poruszenie albo „do przedmiotu", albo „od przedmiotu"[13]. W psychice podmiotu zmysłowego mogą się rodzić uczucia o charakterze gniewliwo-bojowym. Dzieje się to wówczas, gdy dobro poznane staje się bardzo trudne do zdobycia i trzeba wówczas przybrać postawę oporu i atakowania, postawę pewnego impetu wobec tego trudnego dobra albo też wobec znienawidzonego zła, które trzeba przezwyciężyć.

W drugiej grupie uczuć, w sferze popędliwo-bojowej, św. Tomasz wyróżnił pięć następujących: dwie pary: nadzieja (*spes*) – rozpacz (*desperatio*), odwaga (*audacia*) – strach (*timor*) oraz gniew (*ira*). W sferze tej nie znajdujemy proporcji, tak jak w sferze pożądawczej, bowiem piąte uczucie – gniew nie ma pozytywnego odpowiednika. W porządku powstawania tych uczuć najpierw jest nadzieja, potem odwaga, a wreszcie gniew.

Przyjrzymy się pokrótce tym uczuciom.

2.2.1. Nadzieja (*spes*) – rozpacz (*desperatio*)

Dobro trudne do zdobycia może budzić w podmiocie pożądającym albo uczucie otuchy na jego osiągnięcie i wówczas jest to uczucie nadziei, albo też uczucie zniechęcenia czy kapitulacji wobec tego trudnego dobra i wówczas zwie się rozpaczą. Gdy podmiotowi towarzyszy uczucie nadziei, wówczas podmiot koncentruje się, zbiera siły, aby usunąć wszystkie przeszkody i posiąść pożądane dobro. Gdy jednak w zabiegach o pozyskanie dobra pojawi się bezsilność, wkrada się wówczas smutek, beznadziejność, rozpacz.

2.2.2. Odwaga (*audacia*) – strach (*timor*)

Może się zdarzyć, że nie tylko jest trudno zdobyć dobro, lecz także trudno ominąć niechciane, znienawidzone, zagrażające zło. Powstałemu w takiej sytuacji pożądliwemu uczuciu nienawiści lub wstrętu może towarzyszyć uczucie odwagi lub strachu. Gdy towarzyszy uczucie odwagi, następuje zbieranie sił i atak z przekonaniem, że zło, choć trudne do usunięcia, jest do pokonania. Gdy natomiast podmiot psychiczny ogarnie uczucie strachu, wówczas następuje porażka, kapitulacja wobec trudnego do zdobycia dobra.

2.2.3. Gniew (*ira*)

Gniew jest uczuciem rodzącym się wobec zła już obecnego, któremu człowiek się nie poddaje. Nie ulega też smutkowi, lecz chce obecne zło zaatakować, zwalczyć i usunąć. Uczucie gniewu nie ma odpowiednika w stosunku do dobra, gdyż

[13] Zob. tamże, s. 119.

osiągnięte dobro wywołuje zadowolenie. Obecne zło natomiast możemy atakować gniewem, nie poddając się mu, albo, niestety, możemy mu ulec, popadając w smutek[14] .

2.3. Relacja uczuć pożądawczych i popędliwo-bojowych

Prezentację uczuć sfery pożądawczej i gniewliwo-bojowej warto dopełnić uwagą dotyczącą relacji między nimi. Otóż w procesie powstawania pierwsze jawią się uczucia pożądliwe (miłość – nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – ból), następnie w ich kontekście powstają uczucia popędliwe (nadzieja – rozpacz, odwaga – strach i gniew), by w końcu powróciły ponownie uczucia pożądliwe. Uczucia popędliwe znajdują się pośrodku, zwalczając trudności w osiąganiu dobra przyjemnego.

Zaprezentowany podział nie wyczerpuje całej skali uczuciowości, aczkolwiek jest on dla św. Tomasza podstawowy. W tekstach Akwinaty wymieniane są także inne rodzaje uczuć, na przykład uczucia przyjemne i nieprzyjemne (przykre)[15] oraz uczucia cielesne i uczucia zmysłowe[16]. Pierwsze są ujęte z punktu widzenia ich funkcji, drugie zaś z punktu widzenia ich powstawania. Możliwe są także uczucia złożone, powstałe z połączenia wymienionych odmian uczuć, na przykład uczucie tęsknoty, powstałe z połączenia pragnienia i smutku, czy uczcie wstydu, będące połączeniem odrazy ze strachem, czy zazdrości, jako połączenie smutku, nienawiści i gniewu.

2.4. Oryginalność i aktualność klasyfikacji

Dokładne ukazanie oryginalności i aktualności Tomaszowej klasyfikacji uczuć wymagałoby wnikliwych i szczegółowych zestawień oraz konfrontacji z ujęciami dawniejszych i współczesnych psychologów, pedagogów i antropologów. Ograniczymy się do kilku najważniejszych uwag i stwierdzeń.

2.5. Realizm i obiektywizm klasyfikacji

Klasyfikacja uczuć dokonana przez św. Tomasza spotkała się w późniejszych czasach z różnymi zarzutami. Przede wszystkim takiemu podziałowi uczuć zarzucano pewien formalizm i aprioryzm. Wydaje się, że zarzut ten jest chybiony, bowiem Tomaszowa klasyfikacja uczuć bazuje na doświadczeniu antropologicznym.

[14] Zob. tamże, s. 120.

[15] Zob. np. S. Th. I–II, 31, 1, 1m. Zob. także: M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*…, dz. cyt., s. 114–115.

[16] Zob. np. św. Tomasz z Akwinu, *De passionibus – O uczuciach*, q. 26, a. 2 i 3; Zob. w związku z tym J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s.140–161; M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*…, dz. cyt., s. 115–116.

Właśnie to doświadczenie, a nie jakieś aprioryczne analizy, stanęło u podstaw tej klasyfikacji. Św. Tomasz był doskonałym obserwatorem ludzkiej psychiki, w której mają miejsce różne uczuciowe przeżycia. Materiał obserwacyjny stanowił dla niego przedmiot analizy. W porządkowaniu doświadczeń i ich interpretacji pojawiły się dopiero jakieś ramy i uogólnienia.

Dowodem na to, że podział ten nie jest aprioryczny, ale bazuje na obiektywnej podstawie – według Krąpca – jest to, że odbił się on w terminologii wszystkich języków. W różnych językach świata znajdujemy nazwy uczuć wymienianych przez św. Tomasza. Jest to znak, że uczucia te są doświadczane przez wszystkich ludzi i uzyskały odpowiednie nazwy[17]. Podobnego zdania jest Swieżawski. W tekstach poświęconych antropologii św. Tomasza wskazywał na realizm Akwinaty we wszystkich dziedzinach filozoficznej refleksji nad człowiekiem, także w dziedzinie uczuciowości. We *Wstępie do kwestii 81* części I *Sumy teologicznej* napisał: „Jakżeby to odpowiadało naszym potrzebom estetycznym, gdyby w obu gatunkach uczuciowości, w pożądliwości i w gniewliwości występowała ta sama ilość par poszczególnych uczuć. Jednakże jak i w innych punktach doktryny, tak samo i tutaj realizm, przejawiający się w trosce o zgodność ze zdrowym rozsądkiem i z wyrażającą go mową potoczną, zwycięża wszelkie pokusy estetyzującego aprioryzmu i każe św. Tomaszowi zniweczyć symetrię, którą z taką ochotą pragnęlibyśmy odnaleźć w przyjętym przez niego układzie uczuć. Sześciu uczuciom przynależącym do pożądliwości powinna by odpowiadać taka sama ilość uczuć gniewliwych; a tak właśnie nie jest"[18].

2.6. Koherentność klasyfikacji uczuć z nauką o cnotach – sublimacja uczuć

Św. Tomasz sferę uczuciowości przypisał zwierzętom i ludziom. Uczucia u zwierząt poddane są pod najwyższą ze zwierzęcych władz zmysłowo poznawczych, instynkt (*vis aestimativa*) i są wyraźnie zdeterminowane. U człowieka natomiast sfera uczuć jest poddana władzy osądu myślowego, rozumowi szczegółowemu (*vis cogitativa*), ale jest także – w przeciwieństwie do zwierząt – poddana umysłowej władzy poznawczej: intelektowi, i umysłowej władzy pożądawczej – woli. Nad sferą ludzkich uczuć winny czuwać intelekt i wola. Władze wyższe: intelekt i wola, powinny kierować sferą uczuciowości. Nie mogą wprawdzie wpływać na ich strukturę bytową, ale mogą kształtować ich funkcjonowanie i ponosić za nie w tym sektorze odpowiedzialność. Oddziaływanie sfery umysłowej na sferę uczuciową w człowieku wiąże się z procesem tak zwanej sublimacji uczuć czy też wychowania uczuć w kierunku ugruntowywania odpowiednich cnót. Właśnie pod wpływem

[17] Zob. M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*…, dz. cyt., s. 120–121.

[18] S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 364–365.

władz wyższych: intelektu i woli, mogą powstawać w człowieku trwałe dyspozycje do dobrego działania, zwane cnotami. Tak na przykład miłość, będąca w pierwszej fazie uczuciem, może wznieść się na poziom aktu woli i stać się miłością duchową. Podobnie inne uczucia pożądliwe mogą być wysublimowane w cnotę umiarkowania, a uczucia popędliwe – w cnotę męstwa.

Tego typu spojrzenie na sferę uczuć oraz ich powiązanie ze sferą umysłową i wolitywną ma istotne znaczenie w moralnym postępowaniu i twórczej działalności człowieka. Ma niebagatelne znaczenie w pedagogice i całym procesie wychowania. Stanowi narzędzie do demaskowania niebezpiecznych tez lansowanych przed hedonizm i sentymentalizm.

2.7. Otwartość na nowożytne klasyfikacje

Uważamy, że Tomaszowa klasyfikacja uczuć zachowuje swoją neutralność i antropologiczną wartość w konfrontacji z pomysłami psychologów na temat uczuciowości, takich jak Z. Freud, M. Scheler, E. Kretschmer P. Eckman, W.V. Friesen, R. Plutchik, K. Oatley, Ph. Johnson-Laird i inni. Przeglądając prace powyższych autorów, spotykamy się z nazwami uczuć pochodzącymi z filozofii klasycznej, głównie z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Można zaryzykować stwierdzenie, że klasyfikacja uczuć św. Tomasza jest najbardziej fundamentalna, obiektywna, otwarta na inne klasyfikacje. Może być podstawą do szczegółowych analiz i dookreśleń poszczególnych rodzajów uczuć. Stąd też winna być punktem odniesienia także dla dzisiejszych ujęć w tej dziedzinie.

Zakończenie

Zaprezentowane uwagi odnośnie do oryginalności i aktualności klasyfikacji uczuć dokonanej przez św. Tomasza nie roszczą sobie pretensji do wyczerpujących. Stanowią jedynie telegraficzne przypomnienie jednego z małych fragmentów tomistycznej antropologii. Należy wyrazić przekonanie, że ta klasyczna wizja człowieka, tak w wymiarze całościowym, jak i fragmentarycznym, zachowuje i zachowa swoją wartość w dzisiejszych i przyszłościowych rozważaniach dotyczących struktury, funkcjonowania i spełniania się bytu ludzkiego.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU ZWOLENNIK I KOREKTOR ARYSTOTELESA – W 2400. ROCZNICĘ URODZIN STAGIRYTY*

Wstęp

W dziejach religii, sztuki i nauki, w dziejach cywilizacji i kultury są takie postaci, które dzięki szczególnym osiągnięciom wpisały się na stałe w ich historię. Ich twórcze idee nadal oddziałują na potomnych, stąd często są wspominane, a niekiedy na nowo odkrywane. Prawidłowość ta odnosi się także do dziejów filozofii i teologii. W liturgiczne wspomnienie św. Tomasza z Akwinu wypada zauważyć, że ten święty Kościoła, duchowy syn św. Dominika z XIII wieku, należy do najwybitniejszych teologów i filozofów Kościoła oraz całego chrześcijaństwa. Przez wieki powtarzano, że jest on największym świętym wśród uczonych i największym uczonym wśród świętych. Jego dzieło myślowe, nazwane od jego imienia tomizmem, na stałe wrosło w filozofię chrześcijańską i teologię Kościoła. W czasach nowożytnych dwukrotnie powracano do tomizmu: pierwszy raz w XVI wieku, za sprawą nowo powstałego zakonu jezuitów, a w szczególności jezuity Franciszka Suareza (1548–1617), drugi raz – w drugiej połowie XIX wieku, za sprawą encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku, zalecającej odnowienie filozofii w duchu Akwinaty.

Wielcy myśliciele Kościoła – św. Tomasz z Akwinu w XIII wieku, a wcześniej, na przełomie IV i V wieku św. Augustyn (354–430) – stworzyli swoje dzieło myślowe w na bazie Objawienia chrześcijańskiego oraz w oparciu o filozofię grecką: przede wszystkim Platona i Arystotelesa. Św. Augustyn w dużej mierze posłużył się filozofią Platona w interpretacji prawd objawionych, natomiast św. Tomasz wprowadził do myśli chrześcijańskiej Arystotelesa. Dlatego niektórzy historycy filozofii nazywają jego filozofię arystotelizmem chrześcijańskim.

Arystoteles urodził się na przełomie 384/383 roku przed Chrystusem w Stagirze w Tracji. Obecnie, na przełomie roku 2016/2017 przypada więc 2400. rocznica jego urodzin. Wiedząc o tym, że św. Tomasz zbudował swój gmach wiedzy filozoficzno-teologicznej w dużej mierze w oparciu o filozofię Arystotelesa, w niniejszym przedłożeniu w wielkim zarysie przedstawimy św. Tomasza jako zwolennika i korektora Arystotelesa. Przedmiotem zestawienia tych dwóch wizji świata, człowieka i Boga, będą następujące wątki: filozofia bytu – metafizyka; filozofia Boga –

* Wykład wygłoszony 27 stycznia 2017 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, podczas uroczystej akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu, patrona uczelni katolickich i wydziałów teologicznych.

teodycea; filozofia kosmosu – kosmologia; filozofia człowieka – antropologia; filozofia poznania – epistemologia; oraz filozofia moralności – etyka[1]. Zestawienie to będzie mieć charakter szkicu. W dalszej części wskażemy na arystotelesowskie i niearystotelesowskie elementy w filozofii św. Tomasza oraz na opozycję wobec filozofii św. Tomasza i drogę do uznania jej za oryginalną i zgodną z doktryną chrześcijańską[2].

1. Zestawienie poglądów w głównych działach filozofii

1.1. Filozofia bytu – metafizyka – rozumienie rzeczywistości

1.1.1. Ujęcie Arystotelesa

Filozofia bytu, nazwana przez Arystotelesa filozofią pierwszą, a później metafizyką, jest najważniejszą częścią filozofii Arystotelesa. Jej przedmiotem jest byt, konkretne, jednostkowe rzeczy, które Arystoteles nazwał substancjami. Była to korekta jońskich filozofów przyrody oraz Platona. Dla pierwszych substancją były różne postaci materii, zaś dla Platona – idee. Substancja, zdaniem Arystotelesa, jest tym, co istnieje w sobie i co jest podłożem dla cech, dla przypadłości. Zadaniem filozofii pierwszej jest ustalenie powszechne własności substancji, jej składników i przyczyn. Substancje materialne składają się z dwóch elementów: formy i materii. Pogląd ten zyskał miano hylemorfizmu. Materia jest tym, co formowane, zaś forma tym, co formuje i co sprawia, że dana rzecz jest egzemplarzem jakiegoś gatunku.

Arystoteles, jako empiryk, dostrzegł w świecie różne zmiany: istotne, czyli substancjalne – kiedy jeden był zanika i powstaje drugi, oraz przypadłościowe, które dokonują się na podłożu substancji. Fakt zmian w świecie pozwolił mu wyróżnić w bycie potencję – możność i akt. Możność jest to zdolność do działania (możność czynna) albo zdolność do przyjęcia działania (możność bierna). Akt zaś jest jakąś doskonałością, którą nabywa byt zmieniający się. Zmiana polega na przejściu z możności do aktu. Poprzez teorię aktu i możności Arystoteles rozwiązał starożytny spór swoich poprzedników między statyzmem i mobilizmem. Każdy byt w świecie posiada cztery przyczyny: dwie wewnętrzne i dwie zewnętrzne. Wewnętrzne – to przyczyna materialna i formalna, zaś zewnętrzne – to przyczyna sprawcza i celowa.

1.1.2. Ujęcie św. Tomasza

Tomasz przyjął filozofię pierwszą, czyli rozumienie bytu Arystotelesa, ale dopełnił ją nowym, ważnym bytowym złożeniem, które – jak sądzą niektórzy historycy

[1] Zestawienie zostało opracowane głównie w oparciu o dzieło W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, wyd. VI, Warszawa 1968, s. 112–130 oraz 281–319.

[2] Do opracowania tej części wykorzystano głównie dzieło F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 280–391 oraz 493–504.

filozofii – Akwinata wykrył w bycie pod wpływem Bożego Objawienia. Każdy jednostkowy byt, który jest substancją, składa się z istoty i z istnienia. Istotą każdej rzeczy jest to, co jest wspólne jej gatunkowi i zawarte w definicji. Istnienie zaś jest aktem decydującym, że to coś jest nie tylko pomyślane, ale jest realnie, realnie istnieje. Do istoty bytów stworzonych nie należy istnienie. Istota rzeczy stworzonych nie implikuje istnienia; z istoty ich nie wynika, że muszą być. Człowiek czy kamień istnieją nie dzięki swej istocie, lecz dzięki jakiemuś innemu czynnikowi. Byt przygodny, którego istotą nie jest istnienie, implikuje istnienie takiego bytu, którego istotą jest istnienie. Tym bytem jest Bóg. Stąd Bóg, jako jeden jedyny byt, jest bytem koniecznym, którego istotą jest istnienie.

W ten sposób przechodzimy do koncepcji Bytu Absolutnego, nazywanego w religii Bogiem.

1.2. Filozofia Boga – teodycea – teologia naturalna

1.2.1. Ujęcie Arystotelesa

Arystoteles badając świat widzialny, doszedł do przekonania, że musi on mieć swoją przyczynę. W fizycznym świecie wykrywamy łańcuch przyczyn i celowo powiązanych zdarzeń. Każda rzecz ma swoją przyczynę, ale łańcuch przyczyn nie może być nieskończony. Zdaniem Stagiryty musi istnieć pierwsza przyczyna, która posiada inne właściwości niż znane nam rzeczy. Arystoteles określił cechy owej pierwszej przyczyny, pierwszego, niezależnego bytu. Ów pierwszy byt jest nieruchomy i niezmienny. Porusza świat, będąc jego celem. Jest niezłożony, niematerialny, duchowy, jest rozumem. Jest tylko jeden, doskonały i konieczny. Ten pierwszy, absolutny Byt nie jest twórcą świata, gdyż świat jest odwieczny. Bóg jedynie wprawił świat w ruch i w tym sensie jest jego pierwszą przyczyną, a także jego ostatecznym celem.

1.2.2. Ujęcie św. Tomasza

Św. Tomasz obrał arystotelesowską drogę do odkrycia istnienia Boga. Prowadziła ona przez świat. Istnienie Boga nie jest prawdą oczywistą, niewymagającą dowodzenia. Istnienia Boga nie odkrywamy w apriorycznym rozumowaniu, nie wynika ono ani z pojęcia prawdy, jak uważał Augustyn, ani z pojęcia bytu doskonałego, jak uważał Anzelm. Dowód na istnienie Boga jest możliwy, ale musi być aposterioryczny, czyli nie można wyprowadzać istnienia Boga z nieznanej nam Jego istoty, ale ze znanych nam Jego dzieł, z Jego stworzeń. Droga do odkrycia istnienia Boga prowadzi więc przez świat rzeczy stworzonych. Akwinata skonstruował pięć dróg (dowodów) istnienia Boga. Pierwsza przesłanka pochodzi z doświadczenia, druga stanowi jakąś zasadę metafizyczną. Trzy pierwsze dowody (z ruchu, z przyczynowości, z przygodności) są odmianami dowodu zainicjowanego przez Arystotelesa; dwa następne (ze stopni doskonałości i z powszechnej

celowości) zawierają motywy neoplatońskie. Św. Tomasz, znając z Objawienia przymioty Boga, twierdził, że niektóre z nich można poznać rozumem, ale – jak istnienie Boga – nie wprost, lecz pośrednio: „drogą negacji" lub drogą „eminencji", czyli zaprzeczenia (takie przymioty, jak: niezmienność, wieczność, niematerialność, prostota), i drogą uwznioślenia (przymioty: doskonałość, mądrość, wszechmoc, wszechwiedza, wolność). Istotą metafizyczną Boga jest samoistność (*aseitas*). Bóg jest bytem, który istnieje sam przez się (*a se et per se*). Wszystkie inne byty istnieją dzięki Niemu (*entia ab alio, entia participata* – przez partycypację).

1.3. Filozofia świata – kosmologia

1.3.1. Ujęcie Arystotelesa

Wspomniany wyżej arystotelesowski dualizm świata i Boga uwidocznił się w jego kosmologii. Arystoteles w świecie przyrody wyróżnił dwie sfery: sferę niebiańską (świat nadksiężycowy) i sferę ziemską (świat podksiężycowy). Okrąg niebiański jest wprawiany w ruch przez pierwszą przyczynę, ów Nieruchomego Poruszyciela. Panuje tu ruch doskonały, czyli okrężny, materią zaś tego świata jest eter. Świat nadksiężycowy stanowi sferę działań boskich. W okręgu ziemskim natomiast ma miejsce ruch mniej doskonały, czyli prostolinijny, a materia zbudowana jest z czterech żywiołów (z ziemi, wody, powietrza i ognia). Zdaniem Stagiryty zarówno świat niebiański, jak i ziemski trwają odwiecznie i będą trwać wiecznie.

1.3.2. Ujęcie św. Tomasza

Nowe rozwiązania św. Tomasza w dziedzinie metafizyki i teodycei znalazły swoje konsekwencje w jego kosmologii. W Tomaszowej nauce o świecie pojawiły się następujące prawdy:

1) Świat został stworzony przez Boga z niczego (*creatio ex nihilo*), nie zaś z odwiecznej materii, jak nauczał Platon i Arystoteles. Dlatego stosunek Boga do świata jest stosunkiem stwórcy do stworzenia;

2) Bóg stworzył świat wprost, bezpośrednio, bez udziału instancji pośrednich. Świat nie jest dziełem przypadku, ale zawdzięcza swoje istnienie Bogu;

3) Stworzenie jest aktem woli Boga. Świat zatem nie zaistniał z konieczności, ale jest owocem wolnego aktu Boga;

4) Stworzenie dokonało się wedle idei Bożych, które Bóg odwiecznie posiadał w swoim umyśle. Stworzenie polegało na zrealizowaniu tych idei;

5) Stworzenie świata nastąpiło w czasie. O ile poprzednie prawdy o świecie można poznać rozumem, o tyle ostatnia, głosząca, że świat zaistniał w czasie, jest prawdą wiary;

6) Bóg nie tylko stworzył świat, ale czuwa nad nim i nim kieruje. Przez to jest zarówno transcendentny wobec świata, nie utożsamia się a nim, jak i immanentny

wobec świata, kierując ludzką historią i wspierając człowieka w jego moralnych decyzjach. Ostatecznie Bóg jest przyczyną sprawczą i przyczyną celową świata. Świat wyszedł z rąk Boga i do Niego zmierza, w nim znajdzie swój kres.

1.4. Filozofia człowieka – antropologia filozoficzna – nauka o duszy

1.4.1. Ujęcie Arystotelesa

Arystoteles był przyrodnikiem. Określił człowieka jako *animal rationale* – zwierzę rozumne. W jego strukturze wyróżnił duszę i ciało. Dusza jest formą ciała. Oznacza to, że dusza nie jest substancją oderwaną od ciała, jak uczył Platon, ale też nie jest ciałem, jak uważał Demokryt. Dusza jest formą, czyli energią organicznego, materialnego ciała. Nie może istnieć bez ciała, a ciało nie może spełniać swych funkcji bez duszy, która je ożywia. Zgodnie z poglądami swoich poprzedników Arystoteles wyróżnił trzy rodzaje dusz: duszę roślinną, powodującą w roślinie odżywianie i wzrost; duszę zwierzęcą, posiadającą zdolność postrzegania oraz uczucia i popędy, a więc spełniającą funkcje psychiczne, oraz duszę myślącą, posiadającą zdolność rozumowego poznania. Rozum poznaje zarówno byt, jak i dobro; znając zaś dobro – kieruje wolą. Rozum, gdy kieruje wolą, nazywa się praktycznym, w odróżnieniu od teoretycznego, czyli poznającego W człowieku – wbrew Platonowi – jest tylko jedna dusza, dusza rozumna, gdyż łączy ona uzdolnienia niższych rodzajów dusz.

By pogodzić prawdę o receptywności i samorzutności rozumu, Arystoteles wyróżnił rozum czynny i bierny. Jego niejasne sformułowania w tej materii stały się powodem różnych interpretacji tych dwóch rodzajów intelektu. Większość komentatorów uznała, że Arystoteles uważał rozum czynny za władzą ponadludzką, zaś bierny za część duszy. Pierwszy, jako niematerialny, jest nieśmiertelny; drugi – związany z ciałem dzieli z nim los w chwili śmierci człowieka. Stąd formułuje się pogląd, w myśl którego, według Arystotelesa, nie można obronić prawdy o nieśmiertelności duszy ludzkiej, gdyż nie może ona istnieć bez ciała.

1.4.2. Ujęcie św. Tomasza

Św. Tomasz przyjął dużą część nauki Arystotelesa o człowieku, o jego złożeniu z duszy i ciała. Za Arystotelesem twierdził, że dusza jest formą ciała. To była najbardziej ryzykowna teza, którą Tomasz przyjął jako swoją. Akwinata wykazał, że da się ona pogodzić z nauką chrześcijańską. Przyjęcie w człowieku duszy, jako jedynej formy substancjalnej ciała, pozwoliło Tomaszowi obronić psychofizyczną jedność człowieka. Przecież wszystkie czynności człowieka, zarówno fizjologiczne, psychiczne, jak i czysto duchowe odnosimy do tego samego podmiotu, do naszego „ja", którego ośrodkiem jest rozumna dusza. Św. Tomasz dokonał korekty w interpretacji stosunku rozumu czynnego do możnościowego, uznając, że jest to ten sam intelekt, tylko w różnym działaniu, i jako taki jest umysłową władzą poznawczą

duszy, tak jak umysłową władzą pożądawczą duszy jest wola. Nauka zaś o istnieniu i jego roli w bycie pozwoliła Tomaszowi sformułować tezę, że człowiek istnieje istnieniem duszy, dlatego śmierć człowieka nie niweczy jej istnienia. W momencie śmierci dusza istnieje nadal jako odłączona od ciała, ale pozostaje w niej przyporządkowanie do konkretnego ciała (*commensuratio*), które ożywiała za życia człowieka. W duszy odłączonej od ciała tkwi jakby „tęsknota" za opuszczonym ciałem, co ma nastąpić wedle prawdy wiary o końcowym zmartwychwstaniu ciał.

1.5. Filozofia poznania – epistemologia

1.5.1. Ujęcie Arystotelesa

Arystoteles w swoim spojrzeniu na ludzkie poznanie połączył dwie zastane tradycje: skrajny racjonalizm eleacko-platoński oraz skrajny empiryzm, sensualizm szkoły jońskiej. Zdaniem Stagiryty do wiedzy racjonalnej prowadzi droga empiryczna. Trzeba zetknąć się z rzeczywistością, aby coś o niej wiedzieć. Umysł może się z nią zetknąć jedynie przez zmysły. Człowiek nie ma pojęć wrodzonych, jak głosił Platon. Umysł ludzki jest czystą tablicą, którą zapisują postrzeżenia zmysłowe. Od nich drogą abstrakcji, drogą wydzielania czynników ogólnych, koniecznych i niezmiennych, umysł dochodzi do pojęć. Wiedza rozumowa jest celem, natomiast poznanie zmysłowe jest niezastąpionym początkiem i podstawą wiedzy. Podsumowując – dewiza epistemologiczna Arystotelesa brzmi: empiryczna droga do racjonalnej wiedzy.

1.5.2. Ujęcie św. Tomasza

Akwinata przejął teorię poznania Stagiryty, twierdził, że wszelkie ludzkie poznanie jest pochodzenia empirycznego. Człowiek nie posiada idei wrodzonych. Władze poznawcze człowieka są bądź zmysłowe, bądź umysłowe. Proces poznania zaczyna się od władz niższych, zmysłowych. Umysł ludzki na bazie materiału zmysłowego, poprzez operację abstrakcji, dochodzi do wiedzy ogólnej.

Duszę ludzką poznajemy pośrednio, tak jak istnienie Boga. Bezpośrednio poznajemy jedynie czynności duszy, ludzkie działanie. Natomiast władze duszy: intelekt i wolę, jak i samą duszę, poznajemy pośrednio – z jej skutków. Było to stanowisko bardzo różniące się od stanowiska Platona i św. Augustyna, że dusza poznaje siebie przez bezpośrednią intuicję.

1.6. Filozofia moralności – etyka

1.6.1. Ujęcie Arystotelesa

Także w dziedzinie etyki Arystoteles był empirykiem. Wbrew Platonowi uważał, że dobro nie jest ideą, ale ma kształt realny. Jest związane z bytem realnym.

Platon wyprowadzał normy moralne z idei, natomiast Arystoteles – z realnej natury człowieka. Najwyższym celem, który stoi przed człowiekiem, jest eudajmonia, osiągnięcie doskonałości w ludzkiej naturze. Dobrem najwyższym nie jest ani dobro idealne, ani zewnętrzne, ani nawet społeczne, ale doskonałość jednostki. Ostatecznie eudajmonię sprowadza się do życia zgodnego z naturą, a ponieważ istotą ludzkiej natury jest rozumność, przeto sprowadza się ją do rozumnego działania człowieka. Do osiągnięcia eudajmonii prowadzą cnoty. Ponieważ działalność rozumu obejmuje dwie dziedziny: poznanie i życie praktyczne, stąd też dwojakie są cnoty. Jedne zwą się dianoetyczne (np mądrość, rozsądek), drugie zaś etyczne (np. hojność, męstwo). Cnoty sytuują się w środku między skrajnościami, na przykład męstwo jest środkiem między tchórzostwem a zuchwalstwem, a hojność jest środkiem między rozrzutnością a skąpstwem. Etyka Arystotelesa jest etyką środka i umiaru.

1.6.2. Ujęcie św. Tomasza

Zarówno we wspomnianych dziedzinach filozofii, jak i w etyce, Tomasz zastał w myśli chrześcijańskiej koncepcje przesiąknięte wpływem starożytnego stoicyzmu i neoplatonizmu. Opowiedział się jednak za arystotelesowską etyką umiaru i rozumu. Okazał się tu bardziej intelektualistą niż woluntarystą. Ostateczny cel widział w szczęściu, które pojmował zgodnie ze swą teocentryczną i intelektualistyczną filozofią, utożsamiając je z poznaniem Boga. Za Arystotelesem, wbrew augustynistom, dowartościował dobra niższe.

2. Arystotelizm a tomizm – podobieństwa i różnice

Po zestawieniu poglądów Arystotelesa i św. Tomasza w głównych działach filozofii, podejmiemy się sumarycznego wskazania podobieństw i różnic miedzy kierunkami, które zainicjowali owi czołowi myśliciele w dziejach europejskiej filozofii.

2.1. Podobieństwa – arystotelesowskie elementy w tomizmie

Historycy filozofii niemal zgodnie zauważają, że św. Tomasz z Akwinu, posiadając genialne uzdolnienia do systematyzacji, zastosował filozofię arystotelesowską do osiągnięcia metodycznej syntezy teologicznej i filozoficznej. Akwinata uważał, że zasady filozofii Arystotelesa są prawdziwe i dlatego mogą stać się użyteczne do racjonalnego zgłębiania prawd objawionych. Św. Tomasza zafascynowała przede wszystkim realistyczna, oparta na doświadczeniu, arystotelesowska koncepcja ludzkiego poznania oraz racjonalne rozumienie bytu, z wyróżnieniem jego metafizycznych składników i wskazaniem na jego przyczyny. Jednakże św. Tomasz zdawał sobie sprawę, że nie jest możliwe całościowe przeszczepienie

myśli Arystotelesa na grunt chrześcijański, gdyż niektóre stwierdzenia Stagiryty nie dały się pogodzić z prawdą objawioną. Geniusz św. Tomasza polegał na tym, że potrafił przyjąć od Arystotelesa to, co prawdziwe i włączyć do swojej syntezy wiedzy o Bogu, człowieku i świecie. Kiedy zaś stawał wobec poglądów wyraźnie niezgodnych z doktryną chrześcijańską, modyfikował je albo dopełniał swoim ujęciem, polemizując niekiedy z błędną, a przez wielu średniowiecznych myślicieli przyjmowaną, awerroistyczną interpretacją Arystotelesa. W ten sposób ostrze sprzeciwu nie było kierowane wprost w Arystotelesa, ale w jego interpretatorów, zwłaszcza arabskich, a w szczególności w Awerroesa (1126–1198), głównego komentatora doktryny Stagiryty. Warto przypomnieć, że kiedy św. Tomasz posługiwał się terminem „Filozof" przez duże „F", miał na myśli Arystotelesa, a kiedy używał określenia „Komentator" pisanego przez duże „K" odnosił je do Awerroesa.

2.2. Różnice – niearystotelesowskie elementy w tomizmie

Mimo znacznej obecności myśli Arystotelesa w dziełach św. Tomasza, nie można jednak nazwać jego filozofii arystotelizmem, ponieważ św. Tomasz w tworzeniu swojej wielkiej filozoficzno-teologicznej syntezy korzystał także, i to obficie, z poglądów innych myślicieli, filozofów i teologów, chociażby św. Augustyna czy Pseudo-Dionizego, jak również z poglądów swoich średniowiecznych poprzedników czy filozofów żydowskich (w szczególności Majmonidesa) i arabskich.

Św. Tomasz, aby być w zgodzie z Objawieniem chrześcijańskim, musiał dokonać korekty poglądów Arystotelesa w kwestii pojmowania Boga, jego relacji do świata, a także rozumienia pośmiertnego losu duszy ludzkiej.

Bóg filozofii pierwszej Arystotelesa jest przyczyną celową świata, ale nie jego przyczyną sprawczą, natomiast Bóg teologii naturalnej św. Tomasza jest zarówno pierwszą przyczyną sprawczą świata, jego Stwórcą, jak i przyczyną celową. Ponadto Bóg św. Tomasza, jako Stwórca, nadal opiekuje się światem, roztacza nad nim swoją opatrzność. Historycy filozofii nie dopatrują się tu jednak sprzeczności, a raczej pewnego dopełnienia ujęcia Arystotelesa przez jego trzynastowiecznego zwolennika, św. Tomasza. Podobnie jest z rozumieniem intelektu czynnego i biernego (możnościowego). Akwinata odrzucił awerroistyczną interpretację rozumienia intelektu u Arystotelesa i rozwijając ujęcie Stagiryty, niejako dopowiedział prawdę o trwaniu duszy ludzkiej po śmierci człowieka.

2.3. Opozycja wobec doktryny św. Tomasza

Synteza filozoficzno-teologiczna św. Tomasza, w której poczesne miejsce zajmował Arystoteles, musiała spotkać się ze sprzeciwem środowisk teologicznych średniowiecznej Europy. Atak na św. Tomasza nie ograniczał się jedynie do ludzi spoza jego własnego zakonu, także dominikanie zgłaszali zastrzeżenia do niektórych stwierdzeń swojego współbrata zakonnego. Spośród przejętych koncepcji

arystotelesowskich, które wywołały duży sprzeciw wśród średniowiecznych filozofujących teologów XIII wieku, była teza, że dusza jest formą ciała i uzyskuje jednostkowość dzięki materii, którą kształtuje. Nie jest ona substancją zupełną, ale razem z ciałem tworzy substancję zupełną – człowieka. Zwolennicy filozofii i teologii św. Augustyna nie mogli zaakceptować nauki głoszącej, że dusza pochodząca od Boga może się substancjalnie łączyć z ciałem, które było uważane za więzienie dla duszy i siedlisko popędów. Ostatecznie sprzeciw przeciwko Tomaszowi przybrał formę urzędową. 7 marca 1277 roku biskup Paryża Stefan Tempier potępił 19 twierdzeń awerroistów, wśród których były tezy akceptowane przez Tomasza. Historycy filozofii odnotowali ciekawy szczegół z życiorysu św. Alberta Wielkiego, nauczyciela i mistrza św. Tomasza. Gdy Albert dowiedział się o paryskim potępieniu tez swojego ucznia – mimo że osiągnął wiek blisko 80 lat i był już prawie niewidomy – wybrał się pieszo w drogę z Kolonii do Paryża, by bronić swojego wybitnego ucznia, był bowiem przekonany o słuszności jego tez[3].

Wkrótce po potępieniu paryskim do podobnego zdarzenia doszło w Oksfordzie, gdzie potępiony został przez kolejnych arcybiskupów Canterbury (1277 i 1284). Jednakże – jak się okazało – czas działał na korzyść Akwinaty. Głosy sprzeciwu wyciszały się. Z czasem pojawiało się coraz więcej głosów aprobujących Tomaszowe rozwiązania. Ataki franciszkanów i innych przeciwników tomizmu w sposób naturalny ustały po kanonizacji św. Tomasza, która nastąpiła 18 lipca 1323 roku, 49 lat po jego śmierci. Dwa lata później, w roku 1325, ówczesny biskup Paryża odwołał potępienie paryskie z roku 1277.

Frederick Copleston słusznie zauważył, że: „Tomizm zdobył oczywiście uznanie myślicieli chrześcijańskich dzięki swej zupełności, jasności i głębi; był w pełni racjonalną syntezą teologii i filozofii, która nawiązywała do przeszłości i przyswajała sobie jej zdobycze, a równocześnie korzystała z największego filozoficznego systemu świata starożytnego"[4].

Zakończenie

Wśród ludzi zajmujących się dziejami filozofii funkcjonuje pogląd, że św. Tomasz ochrzcił Arystotelesa, dostosował jego pogańską myśl do myśli chrześcijańskiej. Pogląd ten nie do końca jest słuszny. Za F. Coplestonem należy raczej powiedzieć, że tomizm, w najpełniejszym sensie tego słowa, jest syntezą teologii chrześcijańskiej i filozofii greckiej – przede wszystkim arystotelizmu, ale także innych prawdziwych koncepcji starożytnych myślicieli. Osiągnięcie Tomasza polegało nie tyle na przyjęciu Arystotelesa w miejsce św. Augustyna lub neoplatońskiego platonizmu, ile raczej na zebraniu i syntezie zarówno różnych nurtów filozofii greckiej,

[3] Por. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*, „Roczniki Filozoficzne" 30 (1982), z. 1, s. 8 i 30.

[4] F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 390.

arabskiej i żydowskiej, jak i oryginalnych koncepcji wniesionych przez myślicieli chrześcijańskich. Podobnej syntezy po św. Tomaszu już nikt nie potrafił dokonać. Dlatego nie straciła nic na swojej słuszności i aktualności powtarzana przez wieki maksyma: „S. Thomas de Aquino philosophorum decus et theologorum princeps" (Św. Tomasz z Akwinu ozdoba filozofów i książę teologów).

Rozdział III
Wokół myśli Gabriela Marcela

WEZWANIE DO POSZUKIWANIA I UCZESTNICTWA*

„Ukochać kogoś, to powiedzieć mu: ty nie umrzesz"
G. Marcel

Odszedł od nas niedawno znakomity myśliciel francuski – Gabriel Marcel, jeden z czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Zmarły filozof jest u nas wciąż mało znany. Nawet w kręgach ludzi zajmujących się *ex professo* filozofią jego myśl nie jest dostatecznie zadomowiona. Spośród wielu tomów jego publikacji tylko trzy pozycje zostały dotychczas wydane w języku polskim. Nieliczne są artykuły traktujące o jego filozofii.

Kreśląc niniejsze uwagi, o charakterze raczej informującym, chcemy wzbudzić większe zainteresowanie dla marcelowskiej myśli filozoficznej i teologicznej. Wydaje się, że myśl ta w dzisiejszej, tak kontrowersyjnej epoce, jest godna szczególniejszej uwagi.

1. Droga do filozofii

Gabriel Marcel urodził się 7 grudnia 1889 roku w Paryżu. W czwartym roku życia stracił matkę. Jak sam wyznał, ten fakt oraz niesprzyjająca atmosfera rodzinna wpłynęły decydująco na kierunek jego intelektualnych poszukiwań. Studia filozoficzne odbył w Paryżu (Brunschvicg, Bergson). Od samego początku nie mógł się pogodzić z doktrynami filozoficznymi, które dominowały w ówczesnym świecie intelektualnym (idealizm w wydaniu neoheglistów, sceptycyzm, modernizm). Czerpiąc natchnienie z lektury takich autorów, jak: Platon, Augustyn, Pascal, Kierkegaard, sam, „na własną rękę", zaczął poszukiwać prawdy. Wielki wpływ na kierunek poszukiwań filozoficznych Marcela wywarła pierwsza wojna światowa. Niezdolny do walki z powodu słabego zdrowia, prowadził z ramienia Czerwonego Krzyża poszukiwania zaginionych żołnierzy i wraz z wieloma ludźmi przeżywał boleśnie tragedię wojenną.

W czasie wojny rozpoczął spisywanie swoich filozoficznych refleksji w formie dziennika, przygotowując w ten sposób materiał do programowego dzieła, które zamierzał w przyszłości ogłosić. Jednakże niebawem okazało się, że myśli wyrażone w dzienniku były tak różnorodne i wielowątkowe, że nie sposób było ująć ich

---

* „W drodze" 2 (1974), nr 2, s. 27–32.

Cytaty zaczerpnięto głównie z następujących dzieł G. Marcela: *Homo Viator*, Warszawa 1959; *Być i mieć*, Warszawa 1962; *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965; *Journal métaphysique*, Paris 1935[8].

w jakiś schemat czy system. Ostatecznie więc, w ciągu dziewięciu lat (1914–1923), powstał słynny *Journal métaphysique* (*Dziennik metafizyczny*), główne dzieło autora. Wszystko, co potem Marcel napisał, jest w jakimś stopniu kontynuacją i rozwinięciem tych myśli, które pierwotnie zostały zarysowane w tym podstawowym dziele. Warto tu zwrócić uwagę na to, że egzystencjalistyczne poglądy Marcela zawarte w *Dzienniku metafizycznym* ukształtowały się zasadniczo bez większych wpływów innych współczesnych myślicieli egzystencjalnych: Heideggera, Jaspersa czy Sartre'a. Owszem, w późniejszym okresie Marcel dosyć często wdawał się w żywą polemikę, zwłaszcza z Sartre'em, rozwijając w ten sposób dalej swoją myśl, ale chronologicznie – w koncepcjach egzystencjalistycznych jemu należy przyznać pierwszeństwo.

2. Filozofia dla człowieka

Marcel w swojej refleksji filozoficznej nawiązał do wielkiej tradycji sokratejsko-augustyńsko-pascalowskiej, a bezpośrednio do duńskiego myśliciela Kierkegaarda. W centrum swoich filozoficznych rozważań umieścił człowieka, i to człowieka konkretnego, przeżywającego swoje życie tu i teraz. Jawi się on jako tajemnica. Nie można traktować go na sposób problemu (typowe dla Marcela rozróżnienie tajemnicy i problemu), wyrażać się o nim w kategoriach „obiektywnych" stojąc na „zewnątrz". Trzeba spojrzeć nań od „wewnątrz" i cierpliwie odkrywać jego tajemnicę. Sam autor czyni to niejednokrotnie w heroicznym trudzie. Nigdy nie wygasło w nim zdumienie nad tajemnicą ludzkiej egzystencji. Tajemnicę tę stara się zgłębić we wszystkich swoich dziełach. Można by powiedzieć, że cała filozofia Marcela jest wytrwałym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „kim jestem?". Wnikanie w tajemnicę własnego „ja" dokonuje się przez refleksję nad moimi przeżyciami. Opisywanie tych przeżyć jest istotnym zadaniem filozofii. Filozofia ma nie tyle wyjaśniać, ile raczej wyrażać i opisywać tajniki ludzkiego istnienia. Filozof winien dawać świadectwo rzeczywistości poprzez drążenie w głąb tajemnicy swojego bytu. Swoje filozoficzne poszukiwania Marcel często porównywał do karczowania pola, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż oczyszczać, przeorywać na nowo.

Zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, penetracja ludzkiej egzystencji, prowadzi do wykrycia właściwego wymiaru człowieka, pokazuje przede wszystkim otwartość ludzkiego „ja" na „ty", zarówno empiryczne (drugą osobę), jak i absolutnie transcendentne (Boga). Wgląd w człowieka, w jego wewnętrzną głębię wskazuje na potrzebę transcendencji – rodzi pytanie o Boga. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Gustawa Thibon, które Gabriel Marcel cytuje w *Homo Viator* dla zilustrowania metody własnych poszukiwań: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane: znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twej głębi. Próżność biegnie, a miłość

drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj".

3. Wezwanie do uczestnictwa

Refleksja nad sobą, zaduma nad własną egzystencją wymaga skupienia, ciszy, samotności. Niestety, człowiek dzisiejszy – jak stwierdza Marcel – zagubił zdolność do kontemplacji. Uległ fascynacji technicznym życiem, sproblematyzował całą rzeczywistość, zagubił respekt dla tajemnicy, zerwał „ontologiczną więź z bytem", a przez to „zagubił samego siebie". Stąd też człowiek współczesny robi wrażenie człowieka wykolejonego, często bywa sfrustrowany, rozbity, zabłąkany wśród ludzi. Człowiek ten broni się przed oczywistością „tajemnic ontologicznych, nie chce tych tajemnic zgłębiać, gdyż boi się, że mogłyby one zawieść go tam, dokąd nie chce". Sytuacja jest więc bardzo niekorzystna. Trzeba ratować człowieka. Ale jak? Marcel proponuje spojrzeć w głąb siebie i tam dostrzec potrzebę otwarcia się dla innych, potrzebę zaangażowania się w świat osób i rzeczy, innymi słowy potrzebę nawiązania łączności z bytem. Autor, wzywając do uczestnictwa i zaangażowania, powiada, że człowiek niejako z natury skazany jest na uczestnictwo. Człowiek w świecie nie może być tylko widzem – patrzeć na rzeczywistość wyłącznie z „zewnątrz", nie potrafi bowiem oderwać się od istnienia i stanąć na „zewnątrz" siebie i na „zewnątrz" świata. To byłaby czysta fikcja. Człowiek uczestniczy w otaczającej go rzeczywistości. Rzeczywistość ta zawsze go obejmuje, niejako zawiera w sobie. „Życie jest więc dramatem, w którym człowiek – czy chce, czy nie chce – jest nie tylko widzem, ale i aktorem, uczestnikiem".

Szczególną formę ma przybierać uczestnictwo człowieka w świecie drugich osób. Ma ono być świadomym i wolnym wyrazem dostrzeżonej w sobie potrzeby dopełnienia ze strony drugiego człowieka. Potrzeba uczestnictwa jest tak głęboko wpisana w ludzkie „ja", że staje się koniecznym warunkiem egzystencji ludzkiej. Istnienie domaga się współistnienia. Marcelowskie „ja" jest więc otwarte (wbrew idealistom), musi być karmione przez „ty". W przeciwnym wypadku będzie wewnętrznie rozbite, zrozpaczone, wytrącone z równowagi. Ta partycypacja osobowa może przybierać różne formy.

4. Formy uczestnictwa

Płodna i wnikliwa jest marcelowska myśl w ujmowaniu form uczestnictwa osobowego. Wchodzą tu głównie w grę trzy zasadnicze formy: wiara, nadzieja i miłość. W aktach wiary, nadziei i miłości człowiek przekracza siebie i uczestniczy w „ty" ludzkim czy też w „Ty" Boskim.

Wiara – według Marcela – to nie jakiś skok w próżnię ani apelowanie do absurdu (*credo quia absurdum*), ani też „polityka strusia", uchylająca się przed trudną,

niepojętą rzeczywistością. Wiara to żywa komunia z tajemnicą. Wiara angażuje, mobilizuje całego człowieka. Wierzyć w coś, to znaczy wierzyć komuś. Wierzyć to otworzyć komuś kredyt, to zawierzyć komuś samego siebie. Wierząc, angażuję się osobiście, nie tylko to, co mam, ale to, czym jestem. „Wierzyć to już w pewien sposób iść za kimś, o ile podążanie za kimś oznacza oddanie się, zjednoczenie […]. Wiara wtedy jest najsilniejsza i najbardziej żywa, gdy angażuje całkowicie i bez reszty wszystkie możliwości naszego bytu". Wierząc, wychodzę z siebie naprzeciw „tobie", zawierzam się „tobie". Ale wiara ta może być zawiedziona, nadużyta przez „ciebie"; stąd też tragizm w stosunkach międzyludzkich. Jedynie wiara odniesiona do Boga, do Tego, który jest bardziej mną niż ja sam, jest niezawodna. Tak rozumianą wiarę Marcel przeciwstawia opinii. Opinia jest z natury rzeczy powierzchowna, ślizga się po powierzchni faktów i osób, nie sięga w głąb rzeczywistości. Opinia wszystko widzi i sądzi z zewnątrz. Zakłada dystans, nie wiąże osobiście, nie angażuje.

Z wiarą związana jest nadzieja. Jest ona „[…] z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy czym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności". Nadzieja rodzi się zawsze w jakiejś niedoli, w sytuacji niekorzystnej dla człowieka. Kieruje człowieka „[…] ku światłu jeszcze niewidzialnemu, mającemu się dopiero pojawić i wyrwać człowieka z aktualnej nocy oczekiwania". W nadziei dominuje cierpliwość i wytrwałość. Przeciwieństwem nadziei jest rozpacz. Określa ją autor jako kapitulację przed czymś, co czyjś sąd uznał za fatum, jako załamanie się w obliczu tego, co uważa się za nieuniknione. Człowiek zrozpaczony „[…] wybiega myślą w przyszłość, swoją postawą wewnętrzną jak gdyby wyprzedza wypadki, uprzedza je myślą, zafascynowany ideą własnej klęski czy zgubnych okoliczności". Rozpacz ogranicza się do „czasu zamkniętego", odczuwając czas jako swoistego rodzaju więzienie. Nadzieja natomiast wykracza poza czas; nie istnieje dla niej „ciężar czasu". Przenosi się w wieczność.

Trzecią istotną formą uczestnictwa w bycie jest miłość. Tajemnicy miłości Marcel poświęcił najwięcej miejsca w swoich refleksjach egzystencjalnych. Mówi się nawet dzisiaj o tym, że w dziejach filozofii stworzył on trzecią, wielką teorię miłości (po Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu).

Miłość – według autora – jest formą bycia jednej osoby dla osoby drugiej. Warunkiem zaistnienia miłości jest wywołanie w sobie gotowości do otwarcia się i „wyjścia" ku drugiej osobie. Druga osoba odsłania się tu jako pewien apel, wzywający do uczestnictwa w jej subiektywności. Istotnym momentem w urzeczywistnianiu się miłości jest zaangażowanie i darowanie się wzajemne osób. W relacji miłości ma miejsce interpersonalna komunikacja, wymiana osobowych wartości. Miłość ma charakter twórczy, przyczynia się do „tworzenia" obydwóch członów relacji miłości, do „tworzenia" „ja" i do „tworzenia" „ty". W miłości

przestaje się traktować drugiego jako „on", jako przedmiot dający się scharakteryzować, czyli przedmiot będący z „zewnątrz" podmiotu „kochającego". Tylko w miłości doświadcza się tajemnicy drugiej osoby. Miłość prawdziwa, zdaniem autora, trwa zawsze. Nie zdoła jej zniweczyć nawet śmierć. Stąd też Marcel powie: „Ukochać byt, to znaczy powiedzieć mu: ty nie umrzesz". Pamięć o zmarłych jest świadectwem naszej miłości do nich.

Ostatecznym kresem miłości ludzkiej jest „Ty" Absolutne – Bóg. Żadna miłość do „ty" ludzkiego, żadne powierzenie się osobie ludzkiej nie zaspokoi „głodu" ludzkiego „ja", które pragnie bezwarunkowej, idealnej więzi intersubiektywnej. Pojemność ludzkiego „ja" jest tak duża, że żadne „ty" w pełni nie zaspokoi jego pragnień. Ponadto w miłości międzyludzkiej zawsze możliwe są zdrady. Stąd też człowiek tęskni za miłością pełną. Tę miłość może urzeczywistnić tylko z Bogiem.

5. Rozpacz czy nadzieja?

Zaprezentowane tu w wielkim skrócie pewne wątki marcelowskiej filozofii zawierają wyraźne pierwiastki chrześcijańskie. Marcelowskie sugestie, propozycje i rozwiązania leżą na antypodach ateistycznych rozwiązań Sartre'a. Słusznie chyba można powiedzieć, że obaj myśliciele wychodzą z tej samej bazy. Analizując ludzką egzystencję, obaj dostrzegają jej rozbicie. Dla Sartre'a jednak to pierwotne rozdarcie bytu ludzkiego nie jest przezwyciężalne, jest raczej ciągle pogłębiane i prowadzi do rozpaczy i absurdu. Wszystkie antropologiczne formy współistnienia zredukował Sartre do jednego podstawowego schematu: konflikt między nienawistnym spojrzeniem a znienawidzonym bytem oglądanym. Człowiek drugi, zdaniem Sartre'a, to wróg. „Kochać to znaczy nienawidzić tego samego wroga". Nie ma miejsca w sartrowskim świecie myśli na wiarę, nadzieję czy miłość. Wszystko to jest wielkim oszustwem. Marcel owemu sartrowskiemu rozbitemu światu, światu rozpaczy i absurdu, przeciwstawia świat nadziei, świat, w którym można dążyć do jedności, do komunii. Marcel wzywa do tworzenia wspólnoty „ja" – „ty", wzywa do uczestnictwa w istnieniu drugich poprzez wierność, wiarę, nadzieję i miłość. Byt ludzki, owszem, jest rozdarty, kruchy, ale ten niekorzystny stan można ciągle przezwyciężać. Trzeba się tylko otworzyć na świat, trzeba poszukiwać, trzeba się angażować, trzeba uczestniczyć w świecie innych osób. Od nas ostatecznie zależy, czy świat będzie dla nas ojczyzną, czy miejscem wygnania.

KOMUNIA „JA" – „TY" W UJĘCIU GABRIELA MARCELA*

W filozofii współczesnej, w ramach wzmożonej refleksji antropologicznej, pojawiły się ostatnio dość liczne próby konstruowania teorii miłości. Ujawniły się one głównie na gruncie filozofii fenomenologiczno-egzystencjalistycznej[1]. Wśród myślicieli zajmujących się tą problematyką na pierwszy plan wysuwa się Gabriel Marcel. Niektórzy sądzą, że wypracował on w dziejach filozofii jakby trzecią, wielką teorię miłości – po Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu[2]. Marcelowa teoria miłości, jako teoria interpersonalnej komunii „ja" – „ty", wydaje się być o tyle interesująca, iż zrodziła się na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej, tak zwanego egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Ponieważ w dotychczasowej polskiej literaturze filozoficznej ciągle brak jest jeszcze całościowego zarysowania owej teorii, dlatego zadanie takie podjęte jest w niniejszym artykule. Skromne rozmiary rozważań nie pozwolą jednak na wyczerpującą prezentację owej teorii. Dlatego też ograniczymy się tu do zarysowania jej zasadniczych elementów. Nadmieniamy jednak, że to i tak skromne zadanie wydaje się być trudne do wykonania, gdyż myśli o komunii „ja" – „ty" rozrzucił autor po wszystkich swoich – z reguły niesystematycznych dziełach. Narażając się – być może – na pewną zdradę myśli autora (jako że myśl jego nie nadaje się do streszczania i schematyzowania), spróbujemy jednak uporządkować i scalić owe „rozproszone" myśli w jakąś całość.

Tak podjętą rekonstrukcję teorii miłości dokonamy głównie w oparciu o teksty źródłowe autora.

W toku rozważań poddamy najpierw charakterystyce relację „ja" – „on" oraz relację „ja" – „ty". Następnie przedstawimy dyspozycje osobowe, wymagane do zawiązania się miłości, oraz elementy istotne, ujawniające się w jej spełnianiu. W końcowych partiach artykułu wskażemy na twórczy charakter miłości oraz na jej powiązanie z wolnością.

---

* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 289–331.

[1] Zob. np. następujące prace: M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946; G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1947; E. Fromm, *The of Lowing*, cop. 1956 (przekład polski A. Bogdański, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971); C.S. Levis, *The four Loves*, cop. 1960 (przekład polski M. Mańkowiczowa, *Cztery miłości*, Warszawa 1962); D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972 (przekład polski I. Gano, *O miłości*, Warszawa 1975); B. Welte, *Dialektik der Liebe*, Frankfurt am Main 1973.

[2] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 382–383.

1. Miłość jako przejście od relacji „ja" – „on" do relacji „ja" – „ty"

Jedną z niewątpliwych zasług G. Marcela na polu antropologii filozoficznej jest to, iż wprowadził on osobowe określenia: „ja" – „on" oraz „ja" – „ty" zamiast tradycyjnych określeń podmiot – przedmiot[3]. Francuski myśliciel analizując ludzką egzystencję w drodze wewnętrznego doświadczenia, doszedł do przekonania, że konkretna osoba ludzka może różnie traktować drugą osobę. W pewnych wypadkach może tworzyć z nią autentyczną wspólnotę, a więc urzeczywistniać więź miłości, albo też – kiedy indziej – może ją traktować jako przedmiot, jako rzecz. Pierwszy rodzaj interpersonalnej więzi określa autor wyrażeniem „ja" – „ty", zaś drugi – „ja" – „on". By lepiej uświadomić sobie, jaką naturę posiada miłosna relacja „ja" – „ty", należy najpierw rozważyć, czym jest relacja „ja" – „on".

Relacja „ja" – „on" jest relacją anonimową nieangażującą, niemającą nic wspólnego z miłością[4]. W relacji tej traktuje się drugiego jako pewien przedmiot, który można określić, mniej lub więcej scharakteryzować[5]. Doświadczenie owego „on" jest doświadczeniem formy całkowicie wypełnionej[6], źródła informacji[7], karty rejestracyjnej, która jest jego własnym archiwistą[8].

Traktowanie drugich jako „on" – deklaruje autor – jest zazwyczaj wynikiem traktowania siebie samego jako „on". Patrzę wtedy na siebie jak na zbiór jakości, na sumę orzeczników; nie widzę w sobie tajemnicy, którą mam odkrywać[9]. Gdy jednak potrafię zachować więź z samym sobą, gdy siebie przestaję traktować jako „on", wtedy łatwiej przychodzi mi nawiązać kontakt z moim bliźnim, nie jako z kimś obcym, którego się lękam, ale jako z określoną istotą[10]. Z kolei to, że otwieram się dla drugiego i wchodzę z nim w realną komunię, pozwala mi zarazem skuteczniej komunikować się z samym sobą. Moja komunikacja z samym sobą implikuje więc komunikację z drugim i odwrotnie[11].

W doświadczeniu innych jako „on" – jak stwierdza dalej francuski neosokratyk – traktuję drugiego w gruncie rzeczy jako nieobecnego. Jego nieobecność pozwala mi go obiektywizować, rozprawiać o nim jako o przedmiocie[12]. „On" nie może mi

---

[3] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953, s. 110.

[4] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*. Paris 1951, s. 153. Marcel wskazuje tam na całą gamę relacji międzyosobowych „ja" – „on", relacji, które nie angażują.

[5] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 137, 175. Nie chcąc zbyt poszerzać objętości artykułu, rezygnujemy w przypisach z przytaczania tekstów oryginalnych Marcela, gdyż w wielu przypadkach są to teksty długie. Podajemy tylko miejsca, gdzie dane teksty się znajdują.

[6] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 49.

[7] Por. *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 174.

[8] Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 71.

[9] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935, s. 155.

[10] Por. tenże, *Homo viator*, Paris 1944, s. 181.

[11] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 50.

[12] Por. tamże, s. 48.

dać żadnej odpowiedzi[13]. Ponieważ „on" mi nie odpowiada, jest w jakiś sposób względem mnie nieobecny i traktuję go jako w gruncie rzeczy nieobecnego, jako kogoś będącego z zewnątrz mnie[14] – tak jak gdyby prowadził dialog z kimś lub nawet z samym sobą, dialog o „nim"[15].

W *Du refus à l'invocation* Marcel następującym obrazem ilustruje tę sytuację, w której drugiego traktuje się jako „on": „Spotykam w pociągu kogoś nieznajomego, ale chociaż zwracam się do niego, nie przestaje on być dla mnie «kimś», «tym człowiekiem»; jest on przede wszystkim «tym a tym», którego biografię i towarzyszące jej okoliczności z wolna zaczynam poznawać. To tak, jakby wypełniał kwestionariusz, jakby dostarczał mi danych do notatki, z którą zlewa się w jedno"[16].

Podobnie ma się sprawa – rozważa dalej autor – gdy na przykład urzędnik wypytuje mnie o moje dane biograficzne. Im bardziej jest on wtedy zewnętrznym dla mnie, tym bardziej jestem obcym względem samego siebie[17]. Jego rzeczywistość rozpatrywana z zewnątrz jest dla mnie schematem, zbiorem idei, czyli po prostu „on"[18].

Może jednak nastąpić taka sytuacja – kontynuuje dalej w tym samym dziele autor – kiedy ów podróżny czy ów urzędnik nawiąże jakiś głębszy kontakt ze mną. Jeśli na przykład przedstawi on swoje kłopoty, troski, cierpienia; gdy może przeżyjemy jednakowe niebezpieczeństwo, jednakowe przygody, okażemy pretensje do tej samej osoby; gdy może czytaliśmy czy też lubimy czytać te same książki; wtedy nawiązuje się między nami jakaś jedność, w której ten drugi i ja stajemy się powoli „my". Ten ktoś przestaje być dla mnie „on", a staje się „ty". Dokonuje się tu przejście od „on" do „ty" – przejście od dialektyki do miłosnej partycypacji – od poznania obiektywnego, rzeczowego do poznania życiowego, egzystencjalnego[19].

Owo „ty" odkrywane w drugim nie może być tylko sumą orzeczników, zbiorem danych[20], jakąś kolekcją historyczną, ale żywą osobą – tajemnicą[21]. Gdy traktuję kogoś jako „ty", to doświadczam go jako kogoś, kto zdolny jest mi dać odpowiedź w jakikolwiek sposób, nawet gdyby ta odpowiedź była zrozumiałą ciszą.

---

[13] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 138. Por. także J.P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel*. Paris 1958, s. 108.

[14] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 218; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 48.

[15] Por. tenże, *Journal métaphysique*, s. 137, 197.

[16] Tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 49.

[17] Tamże.

[18] Badanie człowieka metodą „od zewnątrz" ma miejsce – zdaniem Marcela – w naukach empirycznych. Francuski myśliciel sądził, iż nauki empiryczne zajmujące się człowiekiem, takie jak: psychologia, socjologia, biologia, traktują człowieka przedmiotowo – jako „on". Nie są one w stanie „uchwycić" poznawczo tajemnicy człowieka.

[19] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 49. Por. także J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 100 nn.

[20] Por. G, Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 192.

[21] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 164. Zob. także L. Verga, *Il problema della Fede nell'Esistenzialismo* [w:] *Problemi e orientamenti di theologia dommatica*, t. 1, Milano 1957, s. 778.

W traktowaniu drugiego jako „ty" – oznajmia autor w *Du refus à l'invocation* – drugi przestaje być kimś, o kim rozmawiam z samym sobą. Nie jest już on wsunięty pomiędzy mnie i mnie samego. Ów ja sam, z którym byłem sprzymierzony, aby go badać, osądzać, roztopił się jakby w tej żywej jedności, którą on teraz tworzy wraz ze mną[22]. W relacji „ja" – „ty" druga osoba przestaje być kimś trzecim, która to osoba w relacji „ja" – „on" znajdowała się między mną a mną samym. Poza naszą wspólnotą wszyscy pozostali są jako ci „inni"[23].

Traktowanie drugiego jako „ty" – jak na jeszcze innym miejscu swojej refleksji zauważa autor – wznosi się ponad wszelki osąd, ponad wszelkie poznanie obiektywne[24]. W komunii miłosnej „chwytamy" byt pełniej i głębiej aniżeli w poznaniu obiektywnym, przedmiotowym. Wszelkie bowiem poznanie przedmiotowe, zdaniem francuskiego myśliciela, skierowane jest z istoty swojej na „on", na coś, co jest uważane za możliwe do skategorializowania, coś, co jest „na zewnątrz" wszelkiej odpowiedzi[25]. Myślenie obiektywne o „ty" – o bycie umiłowanym – jako o zespole cech, które go charakteryzują, prowadzi do traktowania go jako kogoś anonimowego, czyli po prostu do traktowania go jako „on". Wszelki osąd implikuje zawsze aspekt „on" bądź w „ty", bądź w moim „ja"[26]. W *Homo viator* Marcel w związku z tym pisał: „Ktokolwiek kochał, dobrze wie, że to, co kochał w kimś innym, nie da się sprowadzić do określonych właściwości"[27].

Transcendencja miłości w stosunku do poznania obiektywnego (pojęciowego) sprawia, że sama miłość nie może być rozpoznana i autentycznie ujęta przez kogoś trzeciego, przez kogoś, kto stoi na zewnątrz niej i nie jest w nią zaangażowany[28]. „Ty" w komunii miłosnej może być tylko „uchwycone" w pełniejszych wymiarach przez kochające „ja" i odwrotnie: „ja" jest w miłości autentycznie „odkrywane" przez „ty".

Po krótkim scharakteryzowaniu relacji „ja" – „on" i relacji „ja" – „ty" przebadajmy bliższe okoliczności zawiązywania się relacji „ja" – „ty", gdyż jedynie w tym typie relacji urzeczywistnia się miłosna komunia „ja" – „ty" – jako twórcza partycypacja osobowa.

2. Dyspozycje osobowe umożliwiające powstanie komunii „ja" – „ty"

Na podstawie lektury pism Marcela sądzimy, że u źródeł zawiązywania się miłosnej relacji „ja" – „ty" znajduje się świadomość (resp. przeżycie) naszej ograniczoności i niewystarczalności, Francuski neosokraktyk analizując konkretną

[22] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 43–49, 52; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 22.
[23] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 49–50.
[24] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 63.
[25] Por. tamże, s. 161–162; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 220.
[26] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 155.
[27] Tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 181.
[28] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 218.

egzystencję ludzką, dostrzegł w głębi ludzkiego bytu pewną inklinację ontyczną ku drugiemu człowiekowi. Mówiąc innymi słowy – zauważył w najgłębszych pokładach osoby rys otwarcia ku drugiej osobie. Owo wewnętrzne skierowanie „ja" ku drugiej osobie nazywa czasem autor „wymogiem ontologicznym" lub „wymogiem bytu" (*l'exigence ontoligique*, *l'exigence de l'être*)[29]. Osoba ludzka realizując w sposób świadomy i wolny tę wewnętrzną, egzystencjalną potrzebę, zawiązuje więź interpersonalną, której na imię miłość. Jednakże to wolne i świadome wyjście „ja" w stronę „ty" uzależnione jest od zaistnienia w podmiotach (mających się zjednoczyć w miłości) pewnych warunków, dyspozycji. Wydaje się, że można by te dyspozycje, na które wskazuje nam Marcel, sprowadzić do dwóch zasadniczych: wezwania – apelu i dysponowalności.

2.1. Wezwanie – apel

Każde spotkanie miłosne zakłada zawsze jakiś międzypodmiotowy apel. „Aby dwa podmioty zjednoczyły się w miłości – pisze Marcel w *Journal métaphysique* – potrzeba, aby jeden do drugiego skierował mniej lub bardziej jasno wypowiedziane: «bądź ze mną»"[30]. Wezwanie to może być wyrażone w różnej formie, za pomocą różnych znaków[31]. Podstawową funkcję w znakowej komunikacji pełni ludzkie ciało. Jest ono nie tylko pośrednikiem w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów z drugimi, nie tylko umożliwia bezpośredni kontakt osobowy, ale pozwala uczestniczyć w subiektywności drugiej osoby.

Każde wezwanie ucieleśnione w słowie, geście czy w jakiejkolwiek innej formie jest zawsze zachętą, jest nawoływaniem do przekroczenia siebie, do zerwania z sobą i wyjścia ku drugiemu. By apel drugiego był skuteczny, musi być usłyszany i zrozumiany[32]. Istnieją jednak, zdaniem Marcela, różne przeszkody, które sprawiają, że wezwanie drugiego pozostaje bez echa, nie dochodzi ogóle do skutku. Główną przeszkodą jest tu egocentryzm, zaabsorbowanie samym sobą. Zrozumienie właściwego sensu apelu wymaga więc odpowiedniej postawy u wzywanego. Wzywany musi być przynajmniej częściowo otwarty na coś zewnętrznego. Jeśli jest całkowicie pochłonięty samym sobą, zaabsorbowany swoimi zajęciami, obsesyjnie skupiony na swoich myślach i pragnieniach, to nie może właściwie zrozumieć apelu drugiego[33]. Człowiek pełen pychy, człowiek zapatrzony tylko w siebie nie może drugiemu odpowiedzieć na apel i w konsekwencji nie jest zdolny do zawiązania intersubiektywnej więzi miłości[34].

---

[29] Por. tenże, *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris 1951, rozdział zatytułowany: *L'exigence ontologique*. Por. także P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1948, s. 65.

[30] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 169.

[31] Por. tamże, s. 169–170.

[32] Tamże.

[33] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935, s. 152.

[34] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 197; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 101–102, 105–106.

Marcel próbuje w swoich egzystencjalnych rozważaniach bliżej określić, czym jest w istocie ów apel drugiego kierowany do mnie. Podaje jednak charakterystykę apelu od strony negatywnej. Apel drugiego, zdaniem autora, nie ma nic wspólnego z przemocą; nie jest brutalny i rozmyślnie pozostawia mi otwartą możliwość odrzucenia. Apel drugiego nie jest również jakimś żądaniem, jakąś prośbą. Świadczyć może o tym fakt, że w pewnych wypadkach, nawet gdy zaspokoję jakąś potrzebę drugiego, może on odejść „niezadowolony". Odchodzi „niezadowolony"; uświadamia sobie bowiem, że nie wkładałem serca w to, co robiłem lub dawałem na jego prośbę, że mówiłem do niego lub słuchałem go niedbale, że przeszkadzał mi, że był „zbyt natrętny", że byłem nieobecny myślą i roztargniony[35]. Spełniłem więc jego prośbę, a mimo to jest on „niezadowolony"; „niezadowolony" dlatego – mówi autor – gdyż apel drugiego jest czymś więcej niż jego wyraźnie sformułowaną prośbą. Drugi nie tylko wypowiada prośbę – on sam również jest apelem[36].

Śledząc dalej Marcelowe pojmowanie apelu, należy z kolei uwydatnić to, że apel, według francuskiego myśliciela, nie może być sprowadzony do „myślenia o kimś". Wzywać drugi byt, to znaczy coś więcej, niż myśleć o nim. „Myśleć" odnosi się tylko do „on", natomiast „wzywać" skierowane jest do „ty"[37].

W tak pojętym wezwaniu wszelkie jakości cielesne i duchowe drugiego będą odgrywać rolę drugorzędną. Owszem, atrakcyjne przymioty drugiego mogą zachęcać i przyciągać do „bycia z drugim", ale nie stanowią one najgłębszego fundamentu, na którym bazowałaby miłość. Jakości osobowe co najwyżej mogą wywołać pewien rodzaj oczarowania, w którym zawiera się pragnienie bycia „z" drugim, ale miłość szuka czegoś więcej[38]. Dopóki jedynie jakości drugiego przemawiają do mnie pozytywnie, moja odpowiedź będzie tylko odpowiedzią skierowaną do „niego" lub do „niej". Dla osoby, która rzeczywiście kocha, przymioty drugiego są mniej ważne. Schodzą one w tło, by zrobić miejsce dla tego, czym drugi jest ponad i poza pewną faktycznością, ponad i poza kartą je inwentaryzującą[39]. Można zatem powiedzieć, że drugi apeluje do mnie nie tyle swoją faktycznością (jakimś zbiorem przymiotów), co swoją subiektywnością. Jego subiektywność jest apelem skierowanym do mnie. Jest to „prośba" o mój udział w jego subiektywności. Drugi wzywa mnie do wyjścia poza granice mojej osoby, do podtrzymania, umocnienia i niejako wzbogacenia jego subiektywności przez moje uczestnictwo w tejże subiektywności[40].

W takiej perspektywie apel drugiego – jak stwierdza autor – odsłania mi całkowicie nowy – być może – zupełnie nieoczekiwany wymiar mojej egzystencji. Pozwala mi odkryć, że i ja sam jestem czymś więcej niż tylko sumą moich

[35] Por. tenże, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949, s. 293.

[36] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 135.

[37] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 170.

[38] Por. tamże, s. 217.

[39] Por. tamże, s. 226.

[40] Por. tamże, s. 170, 245.

obiektywnych jakości, czymś więcej niż kartą rejestracyjną orzeczników[41]. Apel drugiego pozwala mi wznieść się poza i ponad moją faktyczność i odkryć moją subiektywność, odkryć mnie dla mnie samego. Widzę wtedy, że jestem powołany do realizowania siebie w świecie, ale „dla ciebie". Dostrzegam w sobie jakby rodzaj próżni, który ma być usunięty przez kontaktowanie się z tobą w miłości[42].

Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań zastanawia się, w jakich warunkach owo doświadczane wezwanie zostaje przez osobę podjęte. Wyraża przekonanie, iż osoba może podjąć ów apel tylko wtedy, kiedy jest dysponowalna. Dysponowalność (*la disponibilité*) osoby jest – jak to wynika z lektury Marcelowych pism – drugim koniecznym warunkiem inicjowania miłosnej komunii między „ja i „ty".

2.2. Dysponowalność

Najkrócej mówiąc – „być dysponowalnym", zdaniem Marcela, oznacza być gotowym „do oddania się termu, co staje przed nami"[43]. Istota dysponowalna zdolna jest do wyjścia poza siebie, gotowa jest poświęcić się sprawie, która ją przewyższa, a którą jednocześnie czyni swoją[44]. Przeciwnie zaś istota niedysponowalna – zajęta jest samą sobą i jest skoncentrowana wyłącznie na sobie[45].

Omawiając zagadnienie dysponowalności osoby, francuski myśliciel zwraca uwagę na dwa, diametralnie różne rodzaje miłości samego siebie. Jeden z nich jest zaprzeczeniem dysponowalności, drugi jest postawieniem siebie w stan dysponowalności[46]. W pierwszym wypadku „kochać siebie samego" oznacza zapatrzeć się w siebie i traktować siebie jako do pewnego stopnia bóstwo. Uznaje się wtedy siebie za centrum świata, za rzeczywistość zupełną i wystarczającą sobie[47]. Innych traktuje się jako pewne przeszkody, które trzeba usunąć lub ominąć[48]. Ta wyłączna koncentracja na sobie samym znajduje swój wyraz w tak zwanym pozowaniu. Człowiek pozujący sprawia wrażenie, że jest zajęty wyłącznie innymi, w rzeczywistości jednak zajęty jest tylko sobą. Inni interesują go jedynie w tej mierze, w jakiej zdolni są do wytworzenia sobie o nim korzystnego obrazu[49].

---

[41] Por. tamże, s. 215–216.

[42] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 42 n.

[43] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 28–29. Francuski termin *la disponibilité* tłumaczymy tu przez polski termin „dysponowalność". Wydaje się, że oddaje on lepiej Marcelową myśl w tym względzie, aniżeli termin „rozporządzalność", którym posługują się polscy tłumacze *Homo viator*, *Être et avoir* oraz *Du refus à l'invocation*.

[44] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 31.

[45] Tamże; G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 105.

[46] Por. tamże, s. 100.

[47] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 65.

[48] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 24.

[49] Por. tamże, s. 20.

Egoistyczny rodzaj miłości własnej polega, zdaniem Marcela, na traktowaniu siebie jako „on", jako pewnego repertuaru przymiotów[50]. Człowiek niedysponowalny traktuje zazwyczaj swoje życie lub w ogóle swój byt jako mienie, które można w jakikolwiek sposób określić ilościowo i które można w każdej chwili utracić. Ze względu na posiadanie mienia osoba ta znajduje się w stanie chronicznego niepokoju, ciągłego zagrożenia przed utratą swego mienia. To zagrożenie i związany z nim niepokój paraliżuje niekiedy wszelkie porywy i szlachetne poczynania osoby[51]. Osoba niedysponowalna – jak zauważa przy innej okazji autor – znajduje się ciągle w stanie alienacji; jest „nieczuła" na rzeczywistość ją otaczającą[52].

W drugim wypadku „kochać siebie" – znaczy traktować siebie jako „ty", czyli jako rzeczywistość niezupełną, tajemniczą, niewystarczającą samej sobie. Swoje „ja" uważa się wtedy za zarodek, który należy doprowadzić do owocowania poprzez twórczą wymianę z „ty". Istota tak traktująca siebie stawia się w stan dysponowalności, zdolna jest „być" dla drugiego. Osoba dysponowalna – zauważa jeszcze autor – posiada zdolność do zachwytu i podziwu. Podziwiając kogoś, osoba nie traktuje siebie jako „środek" świata, nie jest zamknięta w sobie, nie koncentruje się jedynie na sobie, ale otwiera się komuś i realizuje się poprzez twórczą wymianę z drugim[53]. Osoba dysponowalna staje się naprawdę „obecna" dla drugiego. Francuski myśliciel przywiązuje wielką wagę do tego słowa. Lektura jego tekstów wskazuje, że rozróżnienie między obecnością i nieobecnością nie sprowadza się, zdaniem autora, do opozycji między faktem bycia uważnym i bycia roztargnionym. Nawet sumienny słuchacz może być niedysponowalny i w związku z tym „nieobecny" dla mnie. Przez „obecność" Marcel nie rozumie jedynie kontaktu zewnętrznego, powierzchownej obecności zewnętrznej. „Być obecnym dla kogoś", znaczy zrobić komuś miejsce w sobie samym; znaczy otworzyć się całym swoim bytem na tego kogoś[54]. Obecność suponuje wzajemną, egzystencjalną więź osób i wolę jej utrwalenia[55]. Powyższe sformułowania prowadzą do wniosku, iż Marcel w pewnym sensie traktuje pojęcia: „dysponowalność" i „niedysponowalność" paralelnie do pojęć: „obecność" i „nieobecność".

Zamykając rozważanie dotyczące warunków wymaganych do zaistnienia miłosnej komunii „ja" – „ty", zauważmy, że w gruncie rzeczy sprowadzają się one zasadniczo do jednego podstawowego. Osoba, usiłująca wejść w komunię personalną z drugą osobą, musi wewnętrznie się otworzyć, musi przełamać swój egocentryzm,

---

[50] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 197.

[51] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 76.

[52] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 101–102; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 105–106.

[53] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 65–66, 70.

[54] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 245, 291; tenże *Homo viator*, dz. cyt., s. 18–19. Szerzej na temat rozumienia „obecności" u G. Marcela zob. G. Wolf, *Das ontologische Mysterium der Präsenz. Eine Einführung in die Philosophie Gabriel Marcels über drei Zugangswege seines Denkens*, München 1959 oraz R. Troisfontaines, *Le notion de „présence" chez Gabriel Marcel* [w:] *Existentialisme chrétien*, Paris 1947, s. 203–267.

[55] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 201.

musi postawić siebie w stan dysponowalności, to znaczy musi obudzić w sobie gotowość do „wyjścia" z siebie i darowania się drugiej osobie. Osoba druga, będąc również „niewystarczającą" i „niepełną", apeluje sobą do wzajemnego, osobowego współtworzenia się w miłości.

Po krótkim omówieniu dyspozycji osobowych potrzebnych do zawiązania się komunii „ja" – „ty" wskażmy na główne elementy, które występują w jej spełnianiu się i rozwijaniu.

3. Istotne elementy w spełnianiu się komunii „ja" – „ty"

Czytając filozoficzne dzieło Marcela, śledząc jego refleksje dotyczące interpersonalnej więzi „ja" – „ty", możemy wskazać na elementy, które – zdaniem autora – występują zawsze w spełnianiu się miłości. Stosując pewne uproszczenie, można by je sprowadzić do dwóch zasadniczych: zaangażowania i wierności. Elementy te nawzajem się implikują. Wydaje się, że zaangażowanie logicznie wyprzedza wierność[56], jednakże– jak zobaczymy – zaangażowanie zawarte jest w wierności; wierność bez zaangażowania nie byłaby prawdziwą wiernością.

3.1. Zaangażowanie

Termin „zaangażowanie" (*l'engagement*) jest ulubionym terminem Gabriela Marcela[57]. Przede wszystkim bardzo często pojawia się przy omawianiu interpersonalnej więzi „ja" – „ty".

W zaangażowaniu osobowym ma miejsce otwarcie się i darowanie wzajemne osób. Osoba, uświadomiwszy sobie fakt wezwania przez drugą osobę, może w sposób wolny powierzyć się jej i odtąd może nastąpić twórcza międzyosobowa komunikacja. To wewnętrzne i twórcze uczestniczenie „ja" w „ty" i „ty" w „ja" stanowi istotę miłości[58].

Marcel w wielu swoich filozoficznych dziełach, zwłaszcza na kartach *Du refus à l'invocation*, analizuje terminy i zwroty, które mniej lub więcej adekwatnie wyrażają to twórcze zaangażowanie, dzięki któremu „on" przemienia się w „ty". W pierwszej kolejności poddaje analizie następujące wyrażenia: „przyjąć kogoś do siebie", „podatność", „należę do ciebie", „ty należysz do mnie". Jaki sens należy przypisać tym wyrażeniom?

---

[56] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 58.

[57] Całą filozofię G. Marcela zalicza się niekiedy do tzw. „filozofii angażujących". Zob. np. A. Podsiad, *Wstęp do Homo viator*, Warszawa 1959, s. XXXIII oraz M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1948), z. 1, s. 176 n.

[58] W ten sposób odczytuje Marcela wielu współczesnych myślicieli. Zob. np. R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. II: *La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain 1953, s. 29–60; J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 77–118; M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci* [w:] *O Bogu i człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 123–148 oraz M. Winowska, *Gabriel Marcel…*, art. cyt., s. 174 n.

„Przyjąć kogoś do siebie" oznacza, zdaniem autora *Dziennika metafizycznego*, wprowadzić kogoś innego do tej określonej sfery – siebie – i dopuścić go w pewnym sensie do uczestnictwa w niej[59]. „Przyjmowanie kogoś" nie jest wypełnianiem jakiejś pustki w „ja", ale jest zezwoleniem na uczestniczenie w pewnej pełni[60]. W „ja" istnieje pewna podatność na przyjęcie kogoś drugiego. Termin „podatność" Marcel stosuje do „ogromnej klawiatury, począwszy od znoszenia, ulegania, aż do ofiarowania siebie, albowiem gościnność – jak wyznaje – jest ofiarowaniem tego, co jest swoje, to znaczy siebie samego"[61]. Przyjmowanie kogoś do siebie dokonuje się w pewnym stopniu na sposób odczuwania. Odczuwanie jednak – jak wyjaśnia autor – nie jest i nie może być czymś, biernym[62]. Nie sprowadza się ono tylko do ulegania, do znoszenia działania zewnętrznego, ale jest przyjmowaniem w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcendentnego[63]. Takim rozumieniem odczuwania Marcel – jak sam wyznaje – odcina się od tych wszystkich kierunków filozoficznych, które pojmowały odczuwanie biernie. Idąc w tym względzie za Arystotelesem, ostrze krytyki kieruje autor pod adresem zwłaszcza Condillaca i Kanta[64].

Innym – wyżej już zasygnalizowanym – wyrażeniem, przez które można określać akt zaangażowania się w byt – akt darowania się drugiemu, jest zwrot: „należę do ciebie" i jego odpowiednik: „ty należysz do mnie". Autor analizuje te dwa zwroty, zwraca uwagę na pewien fenomenologiczny kontrast zachodzący między nimi. Pierwszy zwrot wyraża prawdziwe zaangażowanie, drugi zaś może wyrażać pewne roszczenie[65]. A zatem tylko pierwsze wyrażenie desygnuje właściwy akt darowania się osób.

Po tych wyjaśnieniach terminologicznych przejdźmy do rzeczowego omówienia zaangażowania.

W akcie zaangażowania, zdaniem francuskiego myśliciela, jedna osoba udziela drugiej osobie pewnego kredytu. Kredytem, jaki otwieram w pewien sposób drugiemu – jak wyjaśnia autor – nie jest tylko „coś" ze mnie, ale jestem ja sam, moja osoba[66]. Jeżeli wiążę się z kimś, wierzę w niego, to angażuję się do głębi, a to osobiste zaangażowanie ogarnia nie tyle to, „co mam", ale przede wszystkim to, „czym jestem"[67], czyli mój kredyt łączę nierozerwalnie z moim istnieniem i moją osobą i wskutek tego czynię ten akt aktem tajemniczym. Kredyt, o ile zachodzi

[59] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 42.

[60] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 36; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 42, 121.

[61] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 42. Słowa „podatność" (*la réceptivité*) używa Marcel dosyć często w pierwszej części *Journal métaphisique*.

[62] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 43 n.

[63] Por. tamże, s. 43 i 123.

[64] Por. tamże, s. 123–124.

[65] Por. tamże, s. 57 oraz 132 n.

[66] Por. tamże, s. 176.

[67] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 73.

między „ja" i „ty", prowadzi do udoskonalenia i ubogacenia osób, gdyż podmiotem i przedmiotem w kredycie nie są abstrakcyjne idee, ale żywe osoby, które mogą oddziaływać na siebie i wzajemnie się upełniać[68].

Zaangażowanie właściwe możliwe jest tylko w świecie osób. Samo zaangażowanie, nie będąc aktem jednoosobowym, z góry zakłada jakąś osobę poza mną, obdarzoną jakimiś cechami. Tej to osobie mogę zaufać i otworzyć kredyt, a zarazem oczekiwać od niej odpowiedzi. Autentyczne zaangażowanie – jak stwierdza autor – nie może być utożsamianie z wewnętrznym przekonaniem, uczuciem czy jakimś zapewnieniem. Te bowiem akty czy stany osobowe łączą się zwykle z jakimiś chwilowymi, uwarunkowanymi przeżyciami. Na przykład ten, kto tylko zapewnia, może siłą swej woli narzucić sobie obowiązek spełniania tych czy innych przyrzeczeń, nie angażując się wcale. Zapewnienie nie bierze odpowiedzialności za jakiś moment przyszłości. Wynika z tego, że zapewnienie jest uwarunkowane. Natomiast zaangażowanie, które postuluje wierność „ty", jest częściowo nieuwarunkowane. Owo nieuwarunkowanie ujawnia się w tym, iż niezależnie od stanu ducha i okoliczności (a zwłaszcza chwilowych nastrojów) jest niezmienne i prowadzi do faktycznego wypełnienia złożonego przyrzeczenia, czyli wychodzi ponad nieznaną przyszłość, jest aktem niezależnym od uczucia, które mu towarzyszy lub też nie; abstrahuje od pewnych elementów nieprzewidzianych i zmiennych w sytuacji, w jakiej to zaangażowanie nastąpiło[69].

Możliwe są jednak zdaniem Marcela takie zaangażowania, które z istoty swej są uwarunkowane, a które tylko przez fałszywą presumpcję uważane są za nieuwarunkowane. Do takich zaangażowań należą te, które są kształtowane przez opinie, na przykład w zakresie polityki czy literatury[70]. Do istoty opinii przynależy to, iż jest ona związana ze sferą posiadania, a nie ze sferą istnienia, czyli tajemnicy. Opinia jest zawsze dla kogoś obcego, dla „on". Samo stwierdzenie: „taka jest moja opinia", implikuje zawsze rzeczywistego lub wyimaginowanego rozmówcę, którym mogę być również ja sam. Opinia dotyczy tego, czego nie posiada się w pełni, a przy tym łączy się ze świadomością braku, do którego posiadający opinię nie chce się przyznać. Opinia jako coś, co wiąże się ze sferą posiadania, podlega zmianie, dlatego też – jak zauważa autor – nie może tu być mowy o bezwarunkowym zaangażowaniu.

Do zakresu zaangażowań z istoty swej uwarunkowanych należą również, zdaniem francuskiego myśliciela, wszelkie angażowania się w wiedzę, naukę czy technikę[71]. Te zaangażowania są kształtowane również przez opinie[72]. Nie może tam

[68] Por. P. Colin, *Existentialisme chrétien* [w:] *Existentialisme chrétien*, Paris 1947, s. 43, 47.

[69] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 57. Marcel omawia tam to zagadnienie na przykładzie odwiedzin ciężko chorego. Por. także w związku z tym Ch. Moeller, *Gabriel Marcel et le „mystère de l'espérance* [w:] *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, t. IV, Tournai 1960, s. 221.

[70] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 58–60.

[71] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 180; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 182.

[72] Swoistym rodzajem opinii, według Marcela, jest ateizm. Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*,

być mowy o pełnym, osobowym zaangażowaniu się, wyrażającym się w oddaniu. Autentyczne zaangażowanie, połączone z osobowym darowaniem się – podkreślmy to jeszcze raz za autorem – jest możliwe tylko między osobami, tylko w komunii „ja" – „ty" i jest zawsze odpowiedzią na egzystencjalny apel osoby. Zatem zaangażowanie bezwarunkowe możliwe jest tylko w intersubiektywnej więzi miłości.

Autor *Dziennika metafizycznego* zwraca jeszcze uwagę na to, że akt zaangażowania, akt darowania się drugiemu jest aktem zupełnie wolnym. Człowiek – jak nadmienialiśmy – może pozostać obojętny wobec apelu drugiego człowieka, nie musi z konieczności angażować się w drugi byt osobowy. Staje się jednak wtedy – jak mówi Marcel – człowiekiem bezczynnym i w gruncie rzeczy osamotnionym. W *Homo viator* autor w następujących słowach charakteryzuje takiego człowieka: „człowiekowi temu wydaje się, że został jak gdyby wyrzucony przez rzeczywistość na jakiś pustynny brzeg; wydaje mu się, że życie już go nie chce. Próbuje stwarzać sobie zainteresowania i przyzwyczajenia… Dręczy go uczucie niemal niepojętego okrucieństwa życia, mniej lub bardziej uświadomione… Jedyną rzeczą niespodzianą, jakiej może oczekiwać, jest choroba i śmierć"[73]. Człowiek bezczynny, niezaangażowany jest istotą, która już nic nie daje innym, która utraciła możność ożywiania świata i której się wydaje, że została w ten świat jak gdyby wrzucona i że jest jednocześnie w nim zbyteczna[74]. Taki jest dramat człowieka bezczynnego, niezaangażowanego, człowieka, który zerwał swoje więzy z drugimi i w ten sposób utracił łączność z rzeczywistością. Dramat ten, zdaniem G. Marcela, doskonale ukazuje J.-P. Sartre w swojej twórczości filozoficznej[75].

Nakreśliwszy główne rysy Marcelowego rozumienia zaangażowania, przejdźmy do omówienia wierności – drugiego ważnego elementu występującego w spełnianiu się komunii „ja" – „ty".

3.2. Wierność

Spośród myślicieli-filozofów, których zna historia filozofii, nikt nie poświęcił tyle uwagi wierności, co Gabriel Marcel. Stąd też jest on czasem nazywany filozofem wierności[76]. Głównym powodem podjęcia przez autora wzmożonej refleksji

dz. cyt., s. 167–169, 221; tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 98, 132, 158, 222; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 259–295, 316; tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., rozdz. V: *Opinion et foi*. W powyższych tekstach Marcel oznajmia, że ateizm jest zawsze stwierdzany przed drugim lub przed samym sobą, jako drugim. Ateizmu nie można przeżywać. Ateista rozprawiając o Bogu, opiera się na pewnej idei, którą sobie o Nim wytworzył. Boga nie przeżywa, nie jest zaangażowany w Jego byt, czyli nie przeżywa komunii interpersonalnej z Bogiem. Znajduje się „na zewnątrz" Tego, o Kim wydaje sądy. Por. także w związku z tym. Ch. Moeller, *Gabriel Marcel et le „mystère de l'espérance*, art. cyt., s. 205 oraz M. Winowska, *Gabriel Marcel…*, art. cyt., s. 183.

[73] G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 202.

[74] Por. tamże, s. 203.

[75] Por. tamże, s. 233–258 (rozdz. zatytułowany: *L'être et néant*).

[76] Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak" 28 (1974), nr 241–242, s. 969, 978.

nad wiernością jest – jak się wydaje – współczesny kryzys wartości moralnych, a szczególnie kryzys miłości, związany ze zjawiskiem zdrady.

Marcelowe rozważania nad wiernością były prowadzone w kontekście rozważań nad tajemnicą komunii miłosnej „ja" – „ty". Autor postawił wyraźną tezę, iż wierność odgrywa istotną rolę w miłości i nie może być od niej oddzielona. Trwanie i pogłębienie się miłosnej komunii „ja" – „ty" postuluje postawę wierności u obydwu partnerów miłości[77]. Wierność, o której mówi i którą postuluje francuski myśliciel, nazwana jest przez niego „wiernością twórczą"[78]. Należy powiedzieć, iż jest to Marcelowa oryginalna koncepcja wierności. Do jej wypracowania doszedł autor poprzez krytykę dwóch skrajnych teorii człowieka, w których wskazywało się na niemożliwość wierności[79]. Marcel z jednej strony zaatakował antropologiczne poglądy tych autorów, którzy człowieka uważali za byt całkowicie zmienny i w związku z tym głosili przekonanie, że wierność jest niemożliwa. Jeśli bowiem – jak głosili zwolennicy tej teorii – zarówno „ja", jak i „ty" utożsamia się z chwilą obecną, nie mając w sobie nic stałego, to nie może tu być mowy o jakimś przyrzekaniu na przyszłość. Zdaniem Marcela stanowisko takie nie jest zgodne z pierwotnym doświadczeniem człowieka, które informuje nas, że jest jednak w nas coś stałego[80].

Z drugiej strony autor *Dziennika metafizycznego* wystąpił przeciwko zwolennikom tak zwanej formalistycznej koncepcji człowieka, w której – owszem – wskazywano na możliwość wierności, ale uznawano, że jest to wierność nie komuś, ale wierność samemu sobie, a ściślej – wierność swojemu przyrzeczeniu. A zatem przyrzec wierność komuś, wcale nie oznacza być mu wiernym, ale pozostać i trwać w wierności swojemu przyrzeczeniu – a szerzej mówiąc – idei swojego „ja", przez siebie wytworzonej. Przy takim rozumieniu wierności wszelka zdrada nie jest złamaniem przyrzeczenia danemu komuś, ale jest zdradą samego siebie. W gruncie rzeczy wierność w tym ujęciu jest jakąś specyficzną formą przywiązania człowieka do samego siebie, jest po prostu formą pychy[81].

---

[77] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 37–86, 179–209: tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 129–130, 133–135, 166–169, 188–189, 191, 231–234, 239; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 197–198; tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 60–61, 145-166; tenże, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dz. cyt., s. 289–290; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 183–191. Por. także P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, dz. cyt., s. 96–104 oraz E. Sottiaux, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Paris–Louvain 1956, s. 72–82.

[78] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 135, 137, 225–258; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 55–56, 140–141; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 192–225 (rozdz. zatytułowany: *La fidélité créatrice*).

[79] Por. M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty" Absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 3 (1971), s. 155–160.

[80] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 56–58, 66–67, 69–73; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 205–209.

[81] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 74–77; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 165–176.

Marcel odrzuca i tę koncepcję wierności i proponuje swoją koncepcję tak zwanej wierności twórczej. W myśl tej koncepcji wierność nie jest ani wiernością danej chwili, ani też wiernością „ja" sformalizowanemu, jako wytworzonej idei[82].

Istotą wierności twórczej jest zaangażowanie. Człowiek podejmując jakieś zobowiązanie, przyrzeczenie, ma świadomość, że jego dyspozycja wewnętrzna może się zmienić. Jednakże człowiek ten decyduje się, że ta ewentualność zmiany nie będzie wchodziła w rachubę. Jest bowiem w człowieku coś stałego, na czym można oprzeć akt przyrzeczenia na przyszłość[83]. Aby jednak pozostać wiernym złożonemu przyrzeczeniu, trzeba się zaangażować w przyszłość[84].

Owo zaangażowanie zobowiązuje człowieka do nieustannego procesu twórczego. Twórcze zaangażowanie w przyszłość, przy świadomości podjętego zobowiązania, pozwala odrzucać wszelkie pokusy odejścia od pierwotnej decyzji i staje się gwarantem wierności. Wierność – jak nas informuje Marcel – jest nieustannie ponawianą odpowiedzią na apel wewnętrzny. Być wiernym w sposób twórczy – to otworzyć się na apel wewnętrzny i realizować się jako byt. Być wiernym, to znaczy ciągle wewnętrznie odnawiać się, odrzucać przeszkody, pokusy odciągające od podjętej drogi. Wierność twórcza jest gwarantem bytowego wzrostu człowieka, a zarazem gwarantem trwania miłosnej komunii „ja" – „ty"[85]. Wierność tego typu wznosi się nawet ponad czas – sięga poza granice życia doczesnego. Wierność okazywana człowiekowi żyjącemu przedłuża się poza jego grób. Stąd też omawiany tu autor stał na stanowisku, że nasza pamięć o zmarłych, nasz kontakt z nimi jest wyrazem naszej wierności wobec tych, którzy odeszli, a jednak są[86].

Omawiając problematykę wierności u Marcela, należy jeszcze wspomnieć o tak zwanej absolutnej wierności twórczej, którą autor nazywa wiarą. Ten rodzaj wierności leży jak gdyby na przedłużeniu „zwyczajnej" wierności twórczej i sytuuje się w płaszczyźnie relacji „ja" – Absolut.

Zdaniem Marcela każda wierność, pojęta jako realizacja tego, kim jeszcze nie jestem, aspiruje ostatecznie do Absolutu[87]. W samym bowiem akcie wierności jest

[82] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 58; tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 215–216.

[83] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 58–60, 71; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 174.

[84] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 170–171; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 158. Marcel wyjaśnia tam, czym jest wierność twórcza na przykładzie artysty. O artyście, który ogranicza się do imitowania swoich dzieł, którym zawdzięcza swój początkowy sukces, nie można powiedzieć, że jest wierny sobie – swojemu powołaniu. W takiej sytuacji zdradza swoje powołanie. Artysta jest wierny sobie tylko wtedy, gdy odpowiada ciągle na apel wewnętrzny, który wymaga od niego nieustannej odnowy.

[85] Por. tekst G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dz. cyt., s. 287–288; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 200.

[86] Por. np. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 207–209; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 193–196.

[87] Por. np. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 180–132; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 175–176; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 163–169 oraz teksty na temat wiary: tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 33–40, 68 nn., 182–184, 216–228; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s.171, 177, 182, 221–222; tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 70–71; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 300–308.

pewien apel, który pochodzi z głębi mojego „ja" *ad summam altitudinem*. Jest to wezwanie, apel o absolutną pomoc, zanoszony do Bytu Transcendentnego. Stąd też wierność „ja" ostatecznie nakierowana jest na „Ty" absolutne. O ile w akcie wierności wobec drugiego człowieka nie jest możliwe całkowite, bezgraniczne, bezwarunkowe oddanie i zawierzenie się, o tyle jest to możliwe wobec „Ty" absolutnego. Akt wierności, zdaniem Marcela, jakby z natury swojej zmierzał ku Bogu. W autentycznym zawierzeniu „Ty" absolutnemu nie jest możliwa zdrada, chyba że człowiek ma fałszywy obraz owego „Ty" absolutnego. Wówczas jednak o niewierność należy oskarżyć siebie samego. W akcie zawierzenia się „Ty" absolutnemu mogę się jedynie naprawdę całkowicie zaangażować, wiedząc, iż nie będę nigdy zdradzony. W akcie tym nie mogę liczyć jedynie na własne siły, ale liczę na pomoc Tego, wobec którego się otwieram i zobowiązuję[88]. Wierność tego typu funduje ostatecznie moją komunię z „Ty" absolutnym.

4. Twórczy charakter komunii „ja" – „ty"

W powyższej prezentacji dyspozycji podmiotowych, wymaganych do zaistnienia miłosnej komunii „ja" – „ty", jak również w trakcie omawiania istotnych momentów występujących przy jej spełnianiu się, zwracaliśmy już uwagę na to, że w interpersonalnej komunii „ja" – „ty" ma miejsce osobowa kreacja, czyli tworzenie się osób. Marcel wyraźnie twierdził, że osoba ludzka nie jest nigdy bytem „gotowym", „ukończonym", ale się staje, realizuje, tworzy[89]. Ten twórczy proces personalizacji ma miejsce właśnie w miłości – w komunii „ja" – „ty". A zatem w komunii „ja" – „ty" ma miejsce tworzenie się „ja" i tworzenie się „ty" poprzez wzajemną, interpersonalną miłosną komunikację. Można by zapytać, jaką rolę w procesie personalizacji spełnia „ja", a jaką „ty"[90]? Pisma Marcela nie dostarczają nam gotowej odpowiedzi na to pytanie. Niemniej jednak można tę odpowiedź uzyskać, biorąc pod uwagę wypowiedzi autora na temat miłosnej partycypacji.

Wydaje się, że zdaniem Marcela „ty" w komunii „my" oddziałuje z jednej strony przez swój apel, który kieruje do wnętrza „ja". Drugi niejako „budzi" we mnie moje „ja" i „zaprasza" je do aktu twórczego, który pozwoli mi konstytuować siebie[91]. Z drugiej strony ów drugi – „ty" w zaistniałej wymianie między nami, otrzymując w odpowiedzi na swój apel dar mnie samego, rozpoznaje mnie jeszcze bardziej jako osobę. Traktuje mnie coraz głębiej jako „ty", zostając w pewien sposób

[88] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 217–218. Por. także w związku z tym L. Panasiuk, *Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela*, „Roczniki Filozoficzne" 25 (1977), z. 2, s. 70–71.

[89] Por. np. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 15–28, a także w związku z tym G. Bélanger, *Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, s. 3–19, 182–214.

[90] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 73.

[91] Wniosek taki można wyprowadzić z analizy chociażby następujących tekstów: G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 146; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 29, 66; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 154.

„przyciągnięty" przeze mnie i w ten sposób mnie personalizuje – tworzy. W tej perspektywie drugi – „ty" – rozpoznaje we mnie wartość, prawdziwy byt[92].

Gdy idzie o udział „ja" w akcie personalizacji, to należy – na podstawie wypowiedzi autora – orzec, iż jest on analogiczny do udziału „ty". „Ja" tworzy się przez odpowiedź, jaką daje „ty". Miłość nie miałaby żadnego znaczenia, nie byłaby twórcza, gdyby ze strony „ja" nie nastąpiło pełne powierzenie się „ty" – jako odpowiedź na wezwanie i równoczesne powierzenie się dokonane przez „ty". Zatem „ja" powierzając się „ty", nadaje wartość personalizującą swojej miłości w stosunku do siebie. „Ja" niejako nadaje „ty" moc uznania „ja" jako „ja"[93]. „Ja" dając się „ty", uznając w nim. wartość – tym samym buduje, „upełnia" siebie.

Należy przyznać rację M.A. Krąpcowi, który komentując w tym względzie myśl Marcela, pisał: „w akcie miłości uzgadniamy się z «ty» i przez ten akt «darowania się», «oddania się» duchowego nie ubożejemy, ale przeciwnie, upełniamy się, stajemy się tym pełniejszym «ja», doświadczamy (na jakże krótki czas) upełniania się ludzkiej egzystencji"[94].

W owym „upełnianiu" się miłosnym – jak oznajmia Marcel – zmienia się „sytuacja" „ja" i „ty". W „ja" następuje proces, który autor nazywa decentralizacją. „Ja" bowiem przestaje fascynować się samym sobą i skupia swoją uwagę wokół „ty", które do siebie przyjmuje. Zmienia się więc centrum zainteresowania[95].

Dzięki miłości „ja" do „ty", „ja" komunikuje się skuteczniej z samym sobą. Komunikacja z drugim jest więc warunkiem komunikacji z sobą[96]. Komunia z drugim daje mi przystęp do mojego bytu, czyni mnie bardziej sobą[97].

Kamunia „ja" i „ty" tworzy nie tylko „ja" – pierwszy człon relacji, ale tworzy zarazem i „ty" – drugi człon relacji miłosnej. „Ja" powierzając się „ty", „upełnia się" bytowo, ale tym samym i „ty", otrzymując dar od „ja" i oddając się mu wzajemnie, „upełnia" swój osobowy byt. „Ja" w komunii z „ty" przekazuje w darze owemu „ty" „świat" swoich osobowych wartości. Owo „ty" wewnętrznie się „upełnia" i ze swej strony otwierając się na „ja", pozwala mu uczestniczyć w „świecie" swoich wartości.

Taka jest, według Marcela, nieuchronna dialektyka miłości[98].

Idąc za komentatorami Marcela, można by krótko powiedzieć, że „ja" istnieje w pełni, gdy miłuje „ty" i gdy przez „ty" jest miłowane. Byty osobowe „pełniej" istnieją, jeśli się wzajemnie komunikują. Dzięki twórczej, interpersonalnej komunikacji – wymianie mogą „upełniać" swoje ludzkie bytowanie.

---

[92] Por. tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 117. Por. także w związku z tym J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 146.

[93] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 12. Por. także w związku z tym R. Troisfontaines, *Le notion…*, dz. cyt., s. 242.

[94] M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie…*, art. cyt., s. 144

[95] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 217.

[96] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 50.

[97] Por. tamże, s. 52.

[98] Por. G. Bélanger, *Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 81–121.

Wobec powyższego, można powiedzieć, że komunia „ja" – „ty", zdaniem Marcela, ma wartość ściśle ontologiczną. Kreuje bowiem byty osobowe, Człowiek naprawdę może istnieć tylko w miłości i przez miłość.

5. Kreacja osobowa w komunii „ja" – „ty" a wolność człowieka

Bardzo znamiennym rysem Marcelowej refleksji nad komunią „ja" – „ty" jest to, iż autor mocno wyakcentował w niej element wolności.

W szczególny sposób chciał podkreślić to, że miłość może się realizować tylko w wolności, a wolność z kolei najbardziej ujawnia się w miłości. Podejmując to zagadnienie w końcowej partii artykułu, zwróćmy najpierw uwagę na rozumienie samej wolności przez autora.

Marcel twierdzi, że wolność jest sposobem bycia człowieka. Opiera się ona na ludzkim „ja" i jest związana ze świadomością siebie samego. Wolność ukazuje mi się jako potwierdzenie tego, że jestem[99]. Doświadczenie wolności jest więc zawarte w samym doświadczeniu siebie. Doświadczenie osoby ukazuje, że człowiek nie jest bytem, który ma wolność, by mógł czynić to czy tamto, lecz jest bytem wolnym w tym sensie, że może zaakceptować lub zaprzeczyć siebie samego, swój własny byt[100]. Wolność więc nie utożsamia się z wolnym wyborem[101].

Ponieważ „być wolnym" utożsamia się z „być samym sobą", realizacja wolności zbiega się z realizacją siebie samego. Działając w sposób wolny, jestem w trakcie tworzenia swojego własnego bytu. Akt więc jest wolny, w miarę jak przyczynia się do tworzenia we mnie tego, kim jestem.

Wolność, zdaniem Marcela, nie może nigdy odnosić się do aktów nieoznaczonych, lecz tylko takich aktów, które biorą pod uwagę moją własną rzeczywistość. Z tej to racji Marcel w *Journal metapsyhique* ośmielił się powiedzieć, że akt jest wolny nie dlatego, że zależy ode mnie, lecz przede wszystkim dlatego, że ja zależę od niego[102]. Moje „ja" jest więc w jakiś sposób kształtowane przez moje akty wolne. Wśród tychże aktów wolnych, poprzez które kształtuję siebie, na pierwszy plan wysuwa się miłość. Akt jest wolny i przyczynia się do konstytuowania mnie – pisze Marcel – w miarę jak pokonuje mój egocentryzm, otwiera mnie dla innych i jednoczy mnie z nimi. W tym sensie miłosna partycypacja nie przeciwstawia się wolności, lecz jest jej warunkiem[103]. Człowiek od początku swego życia dokonuje wyboru, który zasadza się na akceptowaniu lub odrzucaniu własnego zaangażo-

[99] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 114.

[100] Por. tamże, s. 110–112.

[101] Por. tamże, s. 116; G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt. s. 228.

[102] Por. tamże, s. 183–184.

[103] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 37. Na temat stosunku wolności do miłości w ujęciu G. Marcela zob. C. Valderray, *Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel*, „La vie spirituelle" 52 (1970), s. 564–576; R. Troisfontaines, *De L'existence…*, t. 1, dz. cyt., s. 307–333 oraz J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 190–195, 224–228.

wania[104]. Krótko mówiąc, tylko z miłości, w komunii „ja" – „ty", można mieć pełniejszą świadomość swojej wolności i tylko w wolności możliwe jest realizowanie miłosnej partycypacji[105]. Możemy więc – za Marcelem – powiedzieć, że w komunii „ja" – „ty" obydwa podmioty mają świadomość swojej wolności[106]. „Ja" respektuje wolność „ty" i współpracuje w jej realizacji; podobnie i „ty" respektuje wolność „ja" i współpracuje w jej realizacji. Możność realizacji „ja" i „ty" w wolności znajduje się więc w „rękach" „ja" i „ty". Ilekroć „ja" usiłowałoby „zmiażdżyć" wolność „ty", a tym samym „manipulować" „ty", traktować „ty" jako „on", tylekroć też więź interpersonalna ulega degradacji[107].

W swoich egzystencjalistycznych analizach Marcel próbował określić ontyczne podłoże i źródło owej miłosnej, wolnej kreacji. Otóż człowiek – zauważa autor – w głębi swojego bytu doświadcza swoją przygodność, to znaczy możność niebycia[108]. Jego zaistnienie w świecie nie zależy od niego, lecz od Absolutu. Byt ludzki jest całkowicie darem, czymś, co mu przyznano gratisowo[109]. Jednak ten byt – dar jest dany jako wolny, to znaczy dany tak, by można go było realizować wolnymi, osobowymi decyzjami. Innymi słowy mówiąc, byt ludzki dany jest człowiekowi jak gdyby w niegotowej formie, jako „niewykończony", który trzeba dopiero tworzyć poprzez osobowe akty wolne.

W głębi bytu ludzkiego – jak już wspominaliśmy – jest zawsze jakiś tajemniczy apel, wzywający do realizacji siebie samego poprzez podejmowanie decyzji. Apel ten jest zawsze jakiś tajemniczy, wzywający do realizacji siebie samego poprzez podejmowanie decyzji. Apel ten – mówi Marcel – jest wyraźnie odczuwany na przykład przez artystę czy człowieka świętego. Pobudza ich do dawania odpowiedzi, całkowicie ich przenikając. Apel nie zmusza, nie popycha z konieczności ku pięknu czy dobru, ale wzywa i proponuje. Rozpoznając ten apel i odpowiadając nań, człowiek ma świadomość, że ma w „swoim ręku" możliwość akceptacji lub odrzucenia go[110]. Odpowiadając na ten ontologiczny apel, człowiek tworzy w sposób wolny swój byt. Marcel powiada, że nie ma żadnej opozycji między tym bytem, który został mi dany jako dar, a tym bytem, który „buduję" z „moją" wolnością. Ja rozpoznaję swój byt jako dar spotencjalizowany. Swoimi aktami wolnymi, które są zarazem aktami miłości, tworzę i realizuję siebie. Im więcej te moje akty są aktami miłości, tym bardziej są one aktami wolnymi. W wolności i miłości „buduję" więc byt, którym w jakiś sposób już jestem. Na bazie tego, kim jestem, „buduję" to, kim jeszcze nie jestem[111].

---

[104] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 157.

[105] Por. tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 114; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 182-184

[106] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 182–184.

[107] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 154.

[108] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 23.

[109] Por. tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 34.

[110] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 25–34.

[111] Por. tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 158.

Uwagi końcowe

Referując poglądy Gabriela Marcela dotyczące komunii „ja" – „ty", zasadniczo nie wdawaliśmy się w dyskusję z autorem, jak też powstrzymywaliśmy się od uwag oceniających. Bowiem natura Marcelowej myśli jest taka, iż nie można wydawać o niej sądu, dopóki nie ujrzy się jej całej trasy rozwojowej. Warto chyba na końcu zapytać: co sądzić o Marcelowej koncepcji komunii „ja" – „ty"?

Teoria ta w historii myśli filozoficznej niewątpliwie stanowi pewne *novum*.

W swoich refleksjach filozoficznych Marcel nie próbował ukazywać metafizycznej struktury aktu miłości, jak to uczynił n przykład św. Tomasz z Akwinu; nie próbował też szukać ostatecznych, ontycznych wyjaśnień dla miłości, ale zgodnie z duchem swojej filozofii chciał przede wszystkim tylko opisać, jak komunia „ja" – „ty" powstaje i jak się spełnia. Analizy fenomenologiczno-egzystencjalne doprowadziły Marcela do sformułowania wielu cennych intuicji, które to intuicje bardzo wydatnie oddziałały i dalej oddziałują na współczesną myśl filozoficzną i teologiczną. Zasługą Marcela pozostanie między innymi to, że wskazał na otwartość ludzkiego „ja" na „ty" kategorialne i „Ty" absolutne, że uwypuklił dynamiczny i twórczy charakter miłości, że zwrócił uwagę na to, iż miłość, jako darowanie się jednej osoby drugiej, „upełnia" te osoby i nadaje sens ich egzystencji. Krótko mówiąc, Marcel wyakcentował w teorii komunii „ja" – „ty" te elementy, które w tradycji filozoficznej były pomijane (poniekąd ze względu na inny typ filozofowania). Marcelowe refleksje nad komunią „ja" – „ty" mogą się wydać bliskie współczesnemu człowiekowi. Człowiek dzisiejszy, żyjący w świecie głęboko rozdartym, zagrożonym w istnieniu i działaniu, może znaleźć w myśli Marcela pewne wezwanie do tworzenia świata bardziej humanistycznego, świata opartego na wierności, nadziei i miłości.

USYTUOWANIE I JĘZYK ANTROPOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA W ICH MYŚLI FILOZOFICZNEJ*

Filozoficzna myśl naszego stulecia upływa pod znakiem wzmożonej refleksji antropologicznej. Człowiek stał się głównym przedmiotem zainteresowań większości kierunków filozoficznych dziś uprawianych. Różne dyscypliny naukowe, zwłaszcza dyscypliny praktyczne, zgłaszają zapotrzebowanie do „świata filozoficznego" na uniwersalistyczny, integrujący obraz człowieka. Jednakże koncepcje człowieka wypracowywane i dostarczane przez współczesne kierunki filozoficzne są między sobą niekiedy bardzo zróżnicowane, a czasem nawet wręcz wykluczające się. Wynika to z odmiennych założeń metafizycznych, epistemologicznych i metodologicznych poszczególnych typów filozofii.

Wobec coraz częściej pojawiających się postulatów zastąpienia, ewentualnie dopełnienia tomistycznej – klasycznej teorii człowieka – nowszymi, bardziej współczesnymi i bliższymi dzisiejszemu człowiekowi teoriami bytu ludzkiego, rodzi się dziś szczególna potrzeba dokonywania metodologicznej konfrontacji dawniejszych i współczesnych koncepcji człowieka. W artykule niniejszym podejmuje się próbę zaprezentowania pozycji antropologii i określenia charakteru jej języka u dwóch, różniących się czasem życia i stylem filozofowania, myślicieli: św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela.

Racją wyboru do porównania tychże myślicieli jest to, że obaj pozostają w klimacie myślenia teistycznego (chrześcijańskiego) i reprezentują „stary" oraz „nowy" styl filozofowania. Wybór zaś przedmiotu porównania podyktowany jest brakiem takiej konfrontacji w dotychczasowej literaturze filozoficznej.

Postaramy się wykazać, że owe dwa style mówienia o człowieku są wynikiem odrębnych założeń metafizycznych i epistemologicznych – obrania różnego przedmiotu, celu i metody filozofii, i że nie są one wykluczające, ale dopełniające się.

Wąskie ramy artykułu determinują autora do wielu uproszczeń i skrótów, a także do pominięcia innych ciekawych zestawień, jakie będą się narzucać w toku rozważań[1].

W pierwszych dwóch paragrafach rozważymy pozycję antropologii św. Tomasza i G. Marcela w ich całokształcie myśli filozoficznej, zaś w paragrafie trzecim i czwartym wskażemy na fakt odmienności języka tychże antropologii, będącej w dużej

---

* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 267–287.

[1] Autor żywi nadzieję, że niektóre ciekawsze zagadnienia filozofii św. Tomasza i G. Marcela staną się przedmiotem porównania w następnych artykułach.

mierze wynikiem różnego patrzenia na człowieka. We wnioskach końcowych zestawimy uzyskane rezultaty rozważań.

1. Antropologia w filozoficzno-teologicznym systemie św. Tomasza z Akwinu

W niniejszym fragmencie rozważań zwrócimy uwagę na dwie istotne sprawy związane z usytuowaniem antropologii w twórczości pisarskiej św. Tomasza. Z jednej strony wskażemy na powiązania między Tomaszową filozofią i teologią oraz na możliwość oddzielenia rozważań filozoficznych od teologicznych, a z drugiej wskażemy na nierozłączny związek Tomaszowej antropologii z jego filozoficzną teorią rzeczywistości, czyli z jego metafizyką.

1.1. Filozofia (antropologia) w Tomaszowej teologii

Św. Tomasz, będąc zakonnikiem dominikańskim, uważał się przede wszystkim za teologa[2]. Wszystko, co pisał, miało służyć lepszemu zrozumieniu i wyjaśnieniu prawd objawionych przez Boga. Stąd też wszelkie rozważania filozoficzne, jakie przeprowadzał, włączał do rozważań teologicznych tylko o tyle, o ile przyczyniały się one do lepszego wyjaśnienia prawd objawionych.

Akwinata sądził, że nie ma prawa oddawać się aktywności na polu filozofii, jeśli ta aktywność nie byłaby podporządkowana teologii[3]. Lektura pism filozoficznych autorów starożytnych, zwłaszcza lektura dzieł Arystotelesa, miała przyczyniać się do gruntowniejszej podbudowy tworzonego przez siebie dzieła, które już z założenia miało być dziełem teologicznym[4]. Stąd też w twórczości pisarskiej św. Tomasza nie znajdziemy dzieła czysto filozoficznego. W żadnym z Tomaszowych dzieł nie znajdujemy całości jego poglądów filozoficznych, wyłożonych dla nich samych i według porządku tylko rozumu przyrodzonego[5]. Istnieją wprawdzie pisma o charakterze wyraźnie filozoficznym, na przykład komentarze do pism Arystotelesa czy też mniejsze traktaty w rodzaju *De ente et essentia*, w których Akwinta, komentując dawnych mistrzów, dawał wykład własnych koncepcji filozoficznych, ale i one w ostatecznej perspektywie są przyporządkowane wykładowi myśli teologicznej.

Ogólnie rzecz ujmując, można za Gilsonem skonstatować, że Tomaszowe koncepcje filozoficzne zawarte są w jego dziełach teologicznych (zwłaszcza

[2] Por. II–II, 188, 5 ad 3. Dzieła św. Tomasza z Akwinu cytuje się tu według przyjętych skrótów, stosowanych przez większość tomistów. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (*Summa Teologiczna* 1, s. 75–89), oprac. S. Świerzawski, Poznań 1956, s. 11–15.

[3] Por. II–II, 180, 4.

[4] Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 18.

[5] Tamże, s. 39.

w obydwu *Summach*) i są one tam wyłożone w porządku teologicznym[6]. Jest to zresztą jedyna forma ich prawdziwego istnienia i bez względu na porządek wykładu, jaki św. Tomasz mógłby przyjąć w dziedzinie filozofii, jego teologia pozostaje dla nas jedynym miejscem, gdzie ukryta jest Tomaszowa doktryna filozoficzna[7].

Wobec powyższego zachodzi pytanie, czy możliwe jest wyłuskanie z Tomaszowych dzieł teologicznych elementów filozoficznych bez zniekształcenia tych ostatnich? Innymi słowy, czy można „odciąć" Tomaszową filozofię od jej teologicznego kontekstu bez spaczenia jej charakteru i przeinaczenia jej sensu?

Pozytywną i wydaje się bardzo słuszną oraz uzasadnioną odpowiedź na to pytanie daje E. Gilson. Mediewista francuski stwierdza, że można z Tomaszowych dociekań teologicznych wyłączyć elementy filozoficzne i rozważać je niezależnie, bez zniekształcenia ich charakteru i treści[8]. Wydaje się, że sam św. Tomasz dał podstawę do takiego rozłączenia, skoro wyraźnie odróżnił porządek wiary od porządku rozumu, a przez to samo oddzielił teologię od filozofii[9].

Akwinata zdawał sobie dobrze sprawę z odrębności metod i sposobów poznania w tych dwóch dziedzinach[10]. Filozof, zdaniem Tomasza, odwołuje się do tego, co stanowi istotę rzeczy i szuka jej przyczyn, natomiast punktem wyjścia rozumowania teologa jest pierwsza przyczyna wszechrzeczy, czyli Bóg. Teologia zajmuje się Bogiem i stworzeniem i argumentuje swoje tezy w oparciu o Boże objawienie; filozofia zaś zajmuje się przede wszystkim stworzeniami – tym, co dostępne w doświadczeniu – i w swoich wywodach przytacza racje tylko rozumowe. Teologia wychodzi więc z rozważań dotyczących Boga i od nich przechodzi do rozważań na temat stworzenia. W filozofii natomiast wychodzi się od rozważań nad stworzeniem, by w końcowym etapie, na drodze ujęcia ontycznej konieczności, dojść do rozważań na temat racji stworzeń – Boga[11].

Św. Tomasz dostrzegł jednakże w swojej refleksji filozoficzno-teologicznej takie prawdy, które są przedmiotem badań zarówno teologii, jak i filozofii. Ten przedmiot

---

[6] Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 361. Mediewista francuski twierdzi, że właściwie istotna doktryna zarówno teologiczna, jak i filozoficzna św. Tomasza znajduje się w jego, obydwu *Summach*. Autor jest zdania, że gdyby nawet zaginęły wszystkie komentarze św. Tomasza, to dzięki obydwóm *Summom* poznalibyśmy i tak to wszystko, co w jego filozofii jest najbardziej osobiste i najgłębsze. Por. tamże, s. 18.

[7] Tamże, s. 361.

[8] Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 19 oraz tenże, *Historia filozofii*…, dz. cyt., s. 359.

[9] Zob. np. C. G., II, 4, 1.

[10] „Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum" (C. G., II, 4). Por. także In Boeth. de Trin., II, 3, ad 3.

[11] Por. C. G., II, 4 oraz E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 39.

określił jako *reverabile* – „objawialne"[12]. W zakres *reverabile* wchodzą takie prawdy konieczne do zbawienia, które właściwie mogłyby być nieobjawione przez Boga, jako że mogą być poznane przez człowieka naturalnymi siłami rozumu. Faktycznie jednak zostały przez Boga objawione, by ułatwić ludziom ich poznanie[13]. Poznanie bowiem tych prawd na drodze filozoficznej jest utrudnione (przynajmniej niektórym ludziom) i złączone jest z możliwością pobłądzenia[14]. „Objawialne" zatem jest elementem filozoficznym wciągniętym w orbitę teologii, ponieważ jego znajomość jest tak samo potrzebna do zbawienia, jak i znajomość samego „objawionego". Akwinata więc w prezentację prawd teologicznych objawionych (resp. objawialnych) włączył elementy filozoficzne; posłużył się filozofią w budowie „gmachu" teologii spekulatywnej. Należy jeszcze raz zaznaczyć, że elementy filozoficzne, zachowujące w ramach teologii swoją autonomię, aczkolwiek są przedstawione według porządku teologicznego, mogą być jednak „wyjęte" z ram teologicznych.

Powyższe stwierdzenie dotyczące powiązania filozofii z teologią znajduje również zastosowanie w ujęciu relacji Tomaszowej antropologii filozoficznej do jego antropologii teologicznej. Zgodnie z ogólną linią Tomaszowego dzieła, antropologia filozoficzna jest wtopiona w antropologię teologiczną. Tomaszowy wykład poglądów filozoficznych o człowieku, z racji włączenia go do teologicznej wizji człowieka, został przedstawiony w porządku teologicznym, a nie filozoficznym. Stąd też rozkład zagadnień antropologicznych zawartych w *Summie teologii* – najdojrzalszym dziele św. Tomasza – ma profil teologiczny[15]. Zaczyna się od rozważań nad istotą duszy i jej związkiem z ciałem (część I – kwestie 75 i 76); zawiera analizę władz, (kwestie 77–83), by w końcu poddać analizie samo działanie tychże władz (kwestie 84–89)[16].

Aczkolwiek filozoficzna refleksja św. Tomasza nad człowiekiem, z racji swojej obecności w dziele teologicznym, przybrała porządek teologiczny, to jednak może być także „wyłuskana" z oprawy teologicznej i przedstawiona autonomicznie.

1.2. Antropologia w Tomaszowej filozofii

Św. Tomasz tworzył swoją syntezę filozoficzno-teologiczną na kanwie zastanej tradycji filozoficzno-teologicznej. Dzieje filozofii świadczą, że człowiek w tej tradycji nie był głównym przedmiotem zainteresowań.

[12] Por. I, 1, 3. Na temat rozumienia *reverabile* oraz na temat określenia przedmiotu teologii według św. Tomasza zobacz następujące prace: M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècles*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", Paris 1927, s. 31–71; R. Gagnebet, *La nature de la théologie speculative*, „Revue Thomiste" 44 (1938), s. 1–39, 213–225, 645–674; J.F. Bonnefoy, *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1939.

[13] Por. I, 1, 3.

[14] Por. I, 1, 1. Por. także P. Synave, *La révélation des vérités naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, „Étude d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge" 1 (1930), s. 327–370. Autor podaje tam powody, dla których niewielu tylko ludzi może osiągnąć pełną prawdę metafizyczną bez pomocy ze strony Boga.

[15] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. X.

[16] Por. I, 75 (Wstęp do kwestii).

Filozofia starożytna, a po części i filozofia średniowieczna, była zorientowana przede wszystkim na kosmos[17]. Człowiek jawił się w niej jako węzłowy, ale nie najważniejszy element kosmosu. Dlatego też rozumienie człowieka dokonywało się na kanwie rozumienia bytów stojących wyżej i niżej człowieka w ogólnej hierarchii bytów. Filozoficzna interpretacja bytu ludzkiego nieustannie odwoływała się do bardziej prostych, mniej skomplikowanych bytowych struktur, jakie były „ponad" i „poniżej" człowieka[18].

W oczach klasyków starożytnych i średniowiecznych człowiek w hierarchii bytów zajmował niejako „środkowe" miejsce, powyżej którego był Bóg i aniołowie, a poniżej – świat żyjący (zwierzęta i rośliny) i świat nieożywiony[19]. W wielu prądach filozoficzno-teologicznych, zwłaszcza wczesnego średniowiecza, człowiek pojmowany był jako mikrokosmos, gdyż zdaniem wielu zawierał w sobie obraz całego świata[20]. Strukturę człowieka, zarówno materialną, jak i duchową, uważano za miniaturę struktury całego kosmosu[21].

Powyższe, sygnalizowane tu wątki, jakie pojawiły się w myśli greckiej i chrześcijańskiej, znalazły do pewnego stopnia swoje odbicie w koncepcjach antropologicznych św. Tomasza. Akwinata, zgodnie z tradycją Perypatu, w swoich dociekaniach filozoficznych nie koncentrował uwagi jedynie na człowieku. Tomaszowa refleksja nad człowiekiem dokonywała się w kontekście filozoficznej refleksji nad całym kosmosem, a więc w kontekście refleksji nad bytami stojącymi „wyżej" i „niżej" w hierarchii bytów wszechświata[22].

Gdy idzie o ontropologiczny wątek człowieka jako mikrokosmosu, to na uwagę zasługuje fakt, że chociaż Akwinata nie nazywał człowieka mikrokosmosem, to jednak elementy tej doktryny znajdujemy w jego antropologii. W artykule

---

[17] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968[6], s. 190.

[18] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 30.

[19] Takie widzenie człowieka znajdujemy m.in. u Hugona od św. Wiktora w XII w., którego św. Tomasz bardzo cenił. W dziele *De Sacramentis* (1, 2, 1) autor pisze: „Positus est in medio homo". Por. także Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 156.

[20] Teoria człowieka jako obrazu świata – mikrokosmosu wywodzi się od Demokryta i Platona. Miała wielu zwolenników, zwłaszcza we wczesnym średniowieczu. W niektórych prądach filozoficznych przetrwała do czasów współczesnych. Por. na ten temat artykuł M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, [w:] *O Bogu i człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 109–125. Autor w przypisach podaje bogatą literaturę do tego zagadnienia. O wątku człowieka jako mikrokosmosu w czasach nowożytnych informuje praca B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 144–376.

[21] Sferę nadksiężycową (eteryczną) reprezentowała dusza ludzka, natomiast sferę podksiężycową reprezentowało ludzkie ciało, złożone z czterech elementów, tak jak i cały świat podksiężycowy. Człowiek jest też z tej racji mikrokosmosem, ponieważ w jego życiu moralnym występuje ten sam ład i porządek, jaki obserwujemy w makrokosmosie. Por. M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, art. cyt., s. 124.

[22] Zauważa się to nawet w samym układzie zagadnień w *Summie teologicznej*, gdzie rozważania nad człowiekiem (kwestie 75–102) poprzedzone są rozważaniami na temat Boga (kwestie 1–27), aniołów (kwestie 28–44) i świata materialnego (kwestie 46–71).

1 kwestii 91, części I *Summy teologii* św. Tomasz pisze: „[…] propter hoc homo dicitur minor mundus quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniatur in eo". Człowiek więc jest według św. Tomasza „mniejszym światem", bo w nim w jakiś sposób „znajduje się" całe stworzenie. Człowiek – jak się wyraża F. Marty, komentując w tym względzie myśl Doktora Anielskiego – jest światem w miniaturze[23]; znajduje się na granicy dwóch regionów bytu: duchowego i cielesnego, zdolny do kontaktu z jednym i drugim; jest więc człowiek „mikrokosmosem"[24].

W innej wypowiedzi św. Tomasz mówi, że człowiek jest utworzony z duchowej i cielesnej natury „quasi quoddam confinium tenens utrius que naturae" i zdaje się należeć do całego stworzenia, które jest dla jego zbawienia[25].

Na innym jeszcze miejscu św. Tomasz, stwierdza, że człowiek jest syntezą doskonałości istniejących. Jest w całości bytów utworzony jako granica i horyzont między naturą duchową i cielesną[26]. Jako horyzont, człowiek odbija w sobie całe stworzenie. Przez niego cały świat znajduje kontakt z Bogiem[27].

Reasumując, człowiek, według św. Tomasza, jest jakby środkiem między stworzeniami zniszczalnymi i niezniszczalnymi: dusza należy do drugich, ciało – do pierwszych. Człowiek więc w hierarchii bytów jest bytem szczególnym, jest bytem spinającym świat duchowy ze światem materialnym[28].

Tak usytuowanego człowieka w ogólnej hierarchii bytów Akwinata analizował i wyjaśniał podobnie jak inne kategorie bytów, podobnie jak całą rzeczywistość – w świetle konstruowanego systemu i w świetle pierwszych zasad[29], czyli posługiwał się w swojej antropologii metodą filozofii bytu i jej całą aparaturą pojęciową. Bytowość ludzką usiłował tłumaczyć ostatecznie – z jednej strony – wewnątrzbytową strukturą człowieka (w dużym stopniu wspólną wszystkim bytom) – a z drugiej – partycypacją w Bycie Absolutnym. A zatem metoda stosowana przez św. Tomasza w filozoficznym wyjaśnieniu człowieka była analogicznie taka sama, jak i metoda w filozofii bytu[30].

Tak jak człowiek został dostrzeżony i ujrzany jako jedno (tak ważne i węzłowe) ogniwo w ogólnej hierarchii bytów, tak i jego rozumienie i wyjaśnienie dokony-

---

[23] Por. F. Marty, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin*, Roma 1962, s. 174.

[24] Tamże, s. 176.

[25] Por. C. G., IV, 55.

[26] „[…] homo est quasi horizon et confinium spiritualis et corporis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participes et corporales et spirituales" (III Sent., Prologus).

[27] Por. F. Marty, *La perfection de l'homme…*, dz. cyt., s. 165.

[28] Por. I, 98, 1. Por. także na ten temat: F. Marty, *La perfection de l'homme…*, dz. cyt., s. 165–167; A. Pegis, *Man as Nature and Spirit*, „Doctor Communis" 4 (1951), s. 58; S. Zamoyta, *The unity of Man: St. Thomas to the body – soul problem*, Washington 1956, s. 34; M. Landmann, *De Homine – Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, München 1962, s. 127; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 5, 156–157, 212.

[29] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 30.

[30] Por. S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13 (1970), z. 4, s. 17–18.

wało się na tle ogólnej hierarchii bytów za pomocą metod właściwych klasycznej filozofii bytu, czyli metafizyki.

2. Redukcja filozofii do antropologii u Gabriela Marcela

W. Tatarkiewicz charakteryzując w swojej *Historii filozofii* współczesny egzystencjalizm, orzeka, że jest on filozofią zdecydowanie skoncentrowaną wokół problematyki człowieka[31]. Antropocentryzm jest właściwy wszystkim dawniejszym i współczesnym egzystencjalistom[32]. „Egzystencjalizm – pisze B. Suchodolski – pragnie stać się filozofią opartą na człowieku, tak jak dotychczasowe kierunki filozoficzne opierały się raczej na przyrodzie i na ideach"[33].

We współczesnej literaturze filozoficznej głosi się przekonanie, że „ojcem" współczesnej antropologii filozoficznej jest M. Scheler[34]. On to skierował uwagę myślicieli początku XX wieku ku problematyce człowieka. Była to do pewnego stopnia reakcja na agnostycyzm, sceptycyzm i idealizm XIX wieku.

Poważne źródło współczesnego egzystencjalizmu – antropocentryzmu filozoficznego – tkwi niewątpliwie w tragicznych wydarzeniach wojennych XX wieku. Uświadomiono sobie, że myśl filozoficzną należy bardziej poświęcić zagrożonemu w istnieniu i działaniu człowiekowi i że myśl ta winna ostatecznie służyć człowiekowi[35].

W takiej sytuacji i w takim klimacie odnajdujemy w gronie współczesnych kierunków myślowych antropologiczną myśl G. Marcela. Zrodziła się ona w pierwszej połowie naszego stulecia jako reakcja na dziewiętnastowieczny idealizm, pozytywizm i scjentyzm[36].

Marcel odrzucił przede wszystkim idealistyczną myśl niemiecką i francuską. Nie mógł się pogodzić z abstrakcyjną filozofią idei, która „zamykając świat w abstrakcyjnych formułach" zupełnie lekceważyła istnienie konkretnego bytu, zwłaszcza konkretnej egzystencji ludzkiej. Wystąpił także z ostrą krytyką idei

---

[31] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968[3], s. 364.

[32] Por. S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania* [w:] *O Bogu i człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 158.

[33] B. Suchodolski, *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu*, „Przegląd Filozoficzny" 43 (1947), z. 1–4, s. 124. Autor wskazuje tam w dalszym swym wywodzie, że w związku z taką antropocentryczną postawą egzystencjalizm zwalczał wszelkie postacie naturalizmu i idealizmu.

[34] Por. np. A. Węgrzycki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 73–90.

[35] Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, rozdz. 1, s. 10–78.

[36] Por. w związku z tym R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. 1, Louvain–Paris 1953, s. 40–41; P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953, s. 21 n.; J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, s. 25–31; M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1938, s. 2–6; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris 1966; J. Wahl, *Les philosophes de l'existence*, Paris 1959, s. 38 n.; I.M. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris 1951, s. 155.

pozytywistycznych i scjentystycznych, które pod koniec XIX i na początku XX wieku przejawiały wielką żywotność w filozofii europejskiej. Zdecydowanie podważył uzurpacje pozytywizmu i scjentyzmu do jedynie prawdziwego i adekwatnego (w sensie wyczerpującego) poznania świata, a szczególnie człowieka. Sądził, że nauki szczegółowe, badające świat parcjalnie, nie docierają do głębi rzeczywistości, nie ogarniają pełni bytu, zwłaszcza nie dysponują odpowiednim „narzędziem" do pełniejszego ujęcia bytu ludzkiego[37]. Wytykając kierunkom scjentystycznym antypersonalizm, utylitaryzm, fragmentaryczność, Marcel dowartościował w swojej myśli doświadczenie wewnętrzne – moralne i religijne, z którym kierunki pozytywistyczne i scjentystyczne prawie że się nie liczyły[38].

Możemy zatem powiedzieć, że antropologiczna myśl Marcela rodziła się zasadniczo w podwójnej opozycji. Z jednej strony francuski myśliciel wystąpił przeciwko abstrakcyjnym, oderwanym od rzeczywistości systemom filozofii idealistycznej, gubiącym wielkie bogactwo życia wewnętrznego człowieka. Z drugiej zaś strony wystąpił przeciw spłyceniu problematyki antropologicznej w naukach szczegółowych (w scjentyzmie i pozytywizmie), kwestionując zarazem uzurpacje tych nauk do adekwatnego poznania bytu ludzkiego (resp. świata)[39].

Sprzeciwiając się ostro tym tendencjom, Marcel w centrum swoich dociekań i poszukiwań myślowych umieścił konkretną egzystencję ludzką, przeżywającą *hic et nunc* dramat swojego istnienia. Zatem – można powiedzieć – całą swoją filozofię zredukował do problematyki antropologicznej. Byt wcielony – wyznaje w *Du refus à l'invocation* – jest głównym przedmiotem refleksji metafizycznej[40]. Osoba ludzka, z całym swoim bogactwem wewnętrznego życia, z całym dramatem swego bytowania, stoi w centrum zainteresowań filozofii[41]. Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres rozważań autora o tyle, o ile refleksja nad nią, ewentualnie refleksja nad naszym stosunkiem do niej, lepiej rozświetla tajemnicę naszego istnienia. Często w pismach Marcela powraca myśl usprawiedliwiająca tę perspektywę. Autor jest zdania, że im lepiej potrafimy poznać byt indywidualny jako taki, czyli człowieka, tym lepiej będziemy nastawieni i jakby skierowani ku zrozumieniu bytu jako bytu[42]. Im lepiej zrozumiemy siebie samych, tym lepiej zrozumiemy otaczającą nas rzeczywistość[43]. Świat nie jest sam z siebie ciemny, ale my sami jesteśmy dla siebie cieniem; aby widzieć, musimy najpierw z siebie samych wyrzucić precz

[37] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 17.

[38] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel…*, dz. cyt., s. 12.

[39] Por. R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., s. 187–191. Sytuację filozofii francuskiej, w której pojawiła się myśl Marcela, nieźle też przedstawia praca: E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris 1950 oraz H. Mougin, *Sainte famille existentielle*, Paris 1947, s. 29–109.

[40] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940.

[41] Por. tenże, *Homo viator*, Paris 1944, s. 183–184.

[42] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 192.

[43] Por. tenże, *Être et avoir*, Paris 1935 s. 12; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 91.

mrok, wypracować i wyjednać przezroczystość[44]. Filozofia godna tej nazwy nie jest możliwa bez zgłębiania naszej kondycji istot istniejących i myślących[45].

Marcel podjął bardzo na serio wyżej przytoczone – zadeklarowane przez siebie – słowa. Lektura jego pisma wykazuje dosadnie, że analizy jego koncentrują się zasadniczo wokół różnych form naszego życia wewnętrznego, głównie wokół rzeczywistości miłości, nadziei, wiary, wierności, wolności, twórczości, śmierci itp.

Autor analizuje różne postawy życiowe człowieka, jego konflikty wewnętrzne, wzloty, niepowodzenia, rozdarcia, walkę ze sobą itp. Chętnie podejmuje refleksję nad człowiekiem znajdującym się w sytuacjach „granicznych": między życiem i śmiercią, dobrem i złem, wiarą i niewiarą, nadzieją i rozpaczą, miłością i obojętnością. Opisuje, niekiedy bardzo wnikliwie, ludzką samotność, sytuacje trwogi, buntu, kłamstwa, wierności, modlitwy, adoracji, zachwytu Jednym słowem – pokazuje wewnętrzne życie człowieka wraz z jego niepokojami, konfliktami, wskazując prawie zawsze drogę optymalnej postawy, drogę optymalnego rozwiązania.

Wszystkie te analizy przeprowadza Marcel w oparciu o szeroko rozumiane doświadczanie człowieka. W *Homo viator* autor zwraca uwagę, że owo doświadczenie siebie i swoich wewnętrznych przeżyć ma różne „poziomy" i niezmiernie szeroki wachlarz[46]. Nazywa je najczęściej „doświadczeniem przeżytym" (*l'expérience vecue*)[47] Czasem posługuje się też innymi nazwami, jak „doświadczenie bezpośrednie" (*l'expérience immédiate*)[48], „doświadczenie egzystencjalne" (*l'expérience existentielle*)[49], „doświadczenie personalne" (*l'expérience personelle*)[50].

Doświadczenie egzystencjalne, zdaniem francuskiego myśliciela, jest przez wielu ludzi lekceważone i spychane na margines życia. Ci ludzie nie są jeszcze „obudzeni" do rzeczywistości[51]. Autor snując swoje rozważania, bardzo często wzywa nas do pełniejszego doświadczenia siebie, wzywa nas do wspólnego myślenia nad właściwą kondycją człowieka. W oparciu o doświadczenie snuje refleksje dla tych, którzy mogą w jego myśli, w jego doświadczeniu odnaleźć swoją myśl, swoje doświadczenie[52].

Należy jeszcze dodać, że wszystkie te opisy sytuacji egzystencjalnych, udostępnionych przez wewnętrzne doświadczenie, prowadził autor metodą opisu fenomenologicznego. Metoda ta bowiem doskonale nadawała się do prezentowania danych ujawniających się w wewnętrznym doświadczeniu.

---

[44] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 88–92.

[45] Por. tamże, s. 9. Por. także w związku z tym I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze" 2 (1974), nr 2, s. 28–29.

[46] G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 34–35.

[47] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 89.

[48] Por. np. tenże, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 254; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 15.

[49] Por. np. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 278, 285.

[50] Por. np. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 53.

[51] Por. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 28.

[52] Por. tenże, *Le mystère de l'ètre. II. Foi et réalité*, Paris 1951, s. 11–16.

Zwróciwszy uwagę na powyższe rysy Marcelowego filozofowania, uwyraźnijmy jeszcze raz tę myśl, że filozofia jego została całkowicie zredukowana do antropologii i ze względu na obraną przez autora metodę przybrała charakter egzystencjalnej fenomenologii.

Przejdźmy z kolei do prezentacji głównych rysów języka Tomaszowej i Marcelowej antropologii. Pozwoli to nam jeszcze lepiej sprecyzować stosunek między tymi dwoma modelami mówienia o człowieku.

3. Charakterystyczne rysy języka antropologii św. Tomasza

W literaturze tomistycznej toczy się dyskusja wokół problemu: czy św. Tomasz stworzył specjalny – techniczny język dla filozofii (teologii)? Zdania wśród tomistów są podzielone. F. A. Blanche daje odpowiedź negatywną na to pytanie. Uważa – i chyba słusznie – że Akwinata posługiwał się w swojej filozofii i teologii językiem naturalnym, potocznym[53]. Jednakże ten naturalny, obiegowy język – na co autor nie zwrócił dostatecznej uwagi – jest u św. Tomasza wysoce ścisły i precyzyjny.

Już Kajetan wychwalał precyzję i ścisłość Tomaszowego języka, gdy pisał: „Sanctus Thomas semper loquitur formaliter"[54].

Akwinata, trzymając się zasad Arystotelesa, zasadniczo unikał w swoim piśmiennictwie języka metaforycznego, symbolicznego[55]. Piętnował mocno Platona[56], Pseudo-Dionizego[57] i wszystkich tych w tradycji, którzy w wykładzie filozoficznym posługiwali się językiem poetyckim. Można śmiało powiedzieć, za M.-D. Chenu, że pisarstwo św. Tomasza cechuje się surową zwięzłością[58].

---

[53] F.A. Blanche, *Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin*, „Revue de Philosophie" 1 (1930), s. 8–9. Autor powołuje się tam na następujące zdanie św. Tomasza: „[…] nominibus utendum est ut plures utuntur, quia (…usus) maxime est aemulandus in significatione nominum" (De Ver. 4, 2c). Na temat języka u św. Tomasza zob. jeszcze m.in. J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, Paris 1939; tenże, *L'essor de la littérature latine au XIII^e siècle*, Lauvain – Paris 1946; E.R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1948. Te dwie ostatnie pozycje zajmują się Tomaszowym językiem głównie od strony literackiej.

[54] Cajetanus Thomas de Vio, *In „De ente et essentia" commentarium*, St. Laurent, Roma 1931, s. 68.

[55] Spotykamy wprawdzie czasem w Tomaszowych tekstach metafory, ale są one zaczerpnięte z tradycji i przejęte bardziej jako ilustracja teoretycznego wykładu niż jako obraz literacki. Por. np. I Sent., 3, 1, 6; III Sent., 14, 1, 3; De Ver., 2, 3 ad 11; C. G., II, 17; De Ver., 25, 7, 5; In Boeth. de Trin., 2, 3 ad 5.

[56] „Plato habuit malum, modum docendi. Omnia enim figurata docet et per symbola, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum" (In III de An., s. 1, lect. 8). Por. jeszcze In I Phys., lect. 15; In I de Caelo, lect. 22; In I Met., lect. 15.

[57] Por. In Lib. de Div. nom. Prologus.

[58] M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 112–139.

Św. Tomasz za pomocą odpowiednich rozróżnień, podziałów zawsze zmierzał do jasnego wydobycia właściwego przedmiotu swoich rozważań[59]. Jasno i z wielką precyzją analizował i definiował filozoficzne terminy. Poddawał je różnym zestawieniom, klasyfikował, wyróżniał rozmaite znaczenia zarówno pod względem rzeczowym, jak i historyczny[60]. Zadanie to było niezmiernie trudne do wykonania. Akwinata bowiem prawie wszystkie terminy czerpał z tradycji, które u różnych autorów, w różnych kierunkach filozoficznych przybierały różne znaczenia[61]. Mimo to, włączając jakikolwiek termin wzięty z tradycji, wyraźnie wskazywał na jego znaczenie w tradycji, a zarazem określał jego znaczenie w kontekście przez siebie używanym. Niejednokrotnie nieadekwatność znaczeniową wyrażał za pomocą wyrażeń: *quodammodo* i *quasi*[62].

Autor *Summy teologii* zdawał sobie sprawę z odrębności pojęć, jakich używał zwłaszcza na terenie filozofii bytu (resp. filozofii człowieka). Wiedział, że są to pojęcia – przynajmniej niektóre z nich – które nie mieszczą się w żadnych rodzajach czy gatunkach. Należały one do kategorii pojęć transcendentalnych i analogicznych i były tworzone na drodze tak zwanej „separacji", a nie na drodze tylko abstrakcji, jak to występowało przy pojęciach uniwersalnych[63]. Akwinata miał świadomość, że pojęcia transcedentalne i analogiczne były właściwe tylko poznaniu filozoficznemu i nie występowały zasadniczo na terenie powstających – wyłaniających się z filozofii nauk szczegółowych. Wchodziły tu w grę przede wszystkim takie pojęcia, jak: „byt, jedność, rzecz, prawda, dobro, piękno, istota, istnienie, akt, możność, materia, forma, substancja, przypadłość" i inne.

Rozróżnienie pojęć uniwersalnych i transcendentalno-analogicznych (ich różnego powstania i odmiennej struktury) stało się, zdaniem M.A. Krąpca, podstawą do wyróżnienia dwóch typów poznania: poznania uniwersalizującego (właściwego naukom szczegółowym) i poznania analogiczno-transcendentalizującego (właściwego filozofii – metafizyce)[64].

---

[59] Słuszna jest ostatecznie uwaga J. Kalinowskiego, iż metoda i język św. Tomasza osiągnęły najwyższy stopień ścisłości dostępny w XIII wieku. Por. G. Kalinowski, *Le popularité des philosophies et l'actualité de St. Thomas d'Aquin*, Napoli 1969, s. 161.

[60] Oto przykłady analiz niektórych pojęć: *natura* – III, 2, 1; I, 29, 1 ad 4; *passio* – I–II, 22, 1; De Ver., 26, 3.

[61] Można tu dla przykładu wymienić takie terminy, jak: *memoria*, *mens*, *passio*, *habitus*. Terminy te u dawnych mistrzów fungowały w różnych znaczeniach.

[62] Por. np. I-II, 31, 1.

[63] Por. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne" 7 (1959), z. 1, s. 5–39.

[64] Por. tenże, *Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza*, „Zeszyty Naukowe KUL" 17 (1974), nr 4, s. 4–5. W związku z tym dodajmy tu jeszcze, że poznanie analogiczno-transcendentalizujące było związane ze strukturą sądową i analizą funkcji łącznika zdaniowego „jest". Poznanie zaś uniwersalizujące wiązało się z operacją pojęciowania. Pojęciowanie i sądzenie (*simplex aprehensio* oraz *compositio et divisio*) oprócz operacji rozumowania należą, zdaniem scholastyków, do trzech podstawowych operacji intelektu. Czynności te, według św. Tomasza, odpowiadają

Poddając ogólnej charakterystyce Tomaszowy język filozoficzny, zwróćmy jeszcze uwagę na funktory, jakimi często Akwinata się posługiwał. Czytając jego teksty, natrafiamy czasem na następujące wyrażenia: *manifestum est*, *dicendum est*, *necesse est*. Mają one zwykle związek z jakąś implikacyjną formą wnioskowania. Jest to jednak forma specyficzna. Uprawnieniem bowiem wniosku jest pewien stan faktyczny bytu, stwierdzany w zdaniach będących racją (w zdaniach będących przesłankami). Jest to implikacja, dla której oparciem nie jest tylko jakiś formalny schemat implikacji (np. *modus ponendo ponens*), ale pewien stan rzeczowo-bytowy, który tłumaczony w świetle koncepcji bytu i zdań pierwotnych implikowanych przez tę koncepcję, każe przyjąć w sposób konieczny inny stan rzeczowo-bytowy, stwierdzany właśnie w zdaniu lub też zaprzeczany w zdaniu, które zaczyna się od zwrotu: *necesse est* itp. Być może rola tych zwrotów na tym się nie kończy. Ponieważ chodzi tu o stany bytowe konieczne, przeto zwroty te można rozumieć jako swoiste kwantyfikatory. Wydaje się, że w języku Tomasza występują kwantyfikatory transcendentalne i kategorialne (uniwersalne). Pierwsze są związane z tezami zawierającymi któreś z pojęć transcendentalnych, drugie zaś wiązane są z tezami dotyczącymi określonej kategorii bytu, na przykład człowieka.

Po naszkicowaniu, głównych rysów języka filozofii, a zarazem i antropologii św. Tomasza, poddajmy krótkiej charakterystyce filozoficzny język G. Marcela.

4. Charakterystyczne rysy języka antropologii Gabriela Marcela

Rozpocznijmy prezentację charakterystyki języka Marcela od stwierdzenia, że język ten jest zasadniczo różny od języka, którym posługiwał się św. Tomasz. Wniosek taki może wyprowadzić każdy uważny czytelnik *Summy teologii* i *Journal métaphysique*.

B. Suchodolski w artykule *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu* zalicza filozofię egzystencjalistyczną, a w niej także filozofię G. Marcela, do filozofii literackich[65]. Wyraża przekonanie, że język filozofii uprawianej przez egzystencjalistów jest zbliżony do języka literatury. Opinię tegoż autora uważamy za słuszną. Spróbujemy ją źródłowo w stosunku do Marcela uzasadnić, jako że wspomniany myśliciel nie podjął się jej uzasadnienia.

Zwróćmy najpierw uwagę na to, że Marcelowej myśli filozoficznej brak jest jasności, precyzji pojęciowej, brak jest rygoru filozoficznego. Czytając pisma Marcela, oburzamy się czasem na styl jego myślenia; zauważamy, że bardziej z temperamentu niż z zamierzenia myśli on „nieporządnie". Niejednokrotnie przeskakuje z tematu na temat, pozostawiając w zawieszeniu najciekawsze myśli – by znów niespodziewanie

dwóm elementom w rzeczy: istocie i istnieniu. Istota zostaje ujęta właśnie czynnością pojęciowania i jej wyrazem językowym jest nazwa. Natomiast istnienie jest ujmowane w sądzie (egzystencjalnym), którego wyrazem językowym jest zdanie (egzystencjalne).

[65] B. Suchodolski, *O wielorakości…*, art. cyt., s. 120.

jakimiś podziemnymi nurtami do nich powrócić i dalej je rozwijać. Autor w swoich rozważaniach posługuje się terminami, których na ogół nie definiuje. W wielu przypadkach bez skrupułów posługuje się niektórymi terminami zamiennie, by znowu w innym kontekście wskazać na ich nietożsamość zakresową i znaczeniową[66].

Niejednokrotnie w analizach francuskiego neosokratyka spotykamy się z przeskokami myślowymi, a często i z niekonsekwencjami logicznymi. Przykładem może tu służyć nieścisła logicznie analiza wiary zamieszczona w *Le mystère de l'être* (t. II, s. 80–81). Autor snuje tam rozważania nad wiarą nadprzyrodzoną i nieoczekiwanie utożsamia ją z wiarą w ogóle. Podobnie ma się rzecz z refleksją nad miłością. Omawiany autor czasem nie odróżnia miłości Boga od miłości człowieka, miłości naturalnej od miłości nadprzyrodzonej. Odnosimy niekiedy wrażenie, jak gdyby dla niego było to jednym i tym samym[67].

W analizach egzystencjalnych Marcela nie znajdujemy zbyt wiele terminów filozoficznych występujących w filozofii klasycznej. Marcelowej filozofii obce są w zasadzie terminy, którymi posługiwał się św. Tomasz. Nie znajdujemy w niej takich terminów, jak: substancja, przypadłość, akt, możność, materia, forma, analogia, kategoria, intelekt czynny, intelekt możnościowy, władze duszy, species itp. Inne terminy, jak: istnienie, istota, natura, osoba, transcendencja, partycypacja, przybierają zasadniczo inne znaczenie, aniżeli mają one w tradycji filozofii klasycznej, w szczególności u św. Tomasza.

Francuski myśliciel w swoich refleksjach filozoficznych unikał w zasadzie terminów abstrakcyjnych, teoretycznych. Lubił posługiwać się terminami praktycznymi, obserwacyjnymi, zaczerpniętymi z języka potocznego. W związku z tym w *Homo viator*, gdy miał przystąpić do analiz na temat: „ja i inni", pisał następująco: „Sądzę, że powinniśmy się oprzeć na popularnych, potocznych zwrotach językowych, nieskończenie mniej zniekształcających doświadczenie, które mają przekazywać niż wypracowane wyrażenia, w których krystalizuje się język filozoficzny"[68]. Dla przykładu wymieńmy kilka takich terminów: radość, troska, trwoga, śmierć, odczuwanie, przyjmowanie, miłość, egoizm, opinia, nadzieja, rozpacz, wezwanie, odpowiedź, obecność, zaangażowanie, tajemnica itd. Terminy te, zaczerpnięte z języka codziennego, lepiej nadawały się do wyrażania życiowych doświadczeń. Nadmieńmy jeszcze raz, że autor terminów tych w zasadzie nie definiował. Jeśli czasem decydował się na definicje, to podawał definicję opisową[69].

---

[66] Por. np. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949, s. 66, gdzie autor utożsamia refleksję drugą ze skupieniem wewnętrznym (*recueillement*); tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 64–65 – miłość utożsamiona z wiernością; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 184 – miłość odróżniona od wierności; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 99 – miłość utożsamiona z obecnością i dysponowalnością; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 88, 115 – miłość utożsamiona z nadzieją.

[67] Por. np. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 205–212.

[68] Tamże, s. 15.

[69] Za przykład takiej definicji może służyć definicja nadziei (zob. tamże, s. 90–91) czy na przykład definicja rozporządzalności (zob. tamże, s. 28–29).

Innym bardzo charakterystycznym rysem języka Marcelowej antropologii jest obecność w nim wielu różnorakich metafor, porównań i przykładów z codziennego życia. Przykładem metafory – porównania może być obraz karczowanego pola, jako ilustracja metody jego poszukiwań. Gdybym musiał – oznajmia autor w *Homo viator* – posłużyć się do określenia swych poszukiwań metaforą, uciekłbym się raczej do obrazu karczowanego pola niż do obrazu drogi. Droga bowiem zakłada punkt wyjścia, a przede wszystkim punkt dojścia, wobec czego wyobrażenie jej jako czegoś zamkniętego i ograniczonego obydwoma krańcami może przyczynić się do mitologizowania rzeczywistego trudu człowieka i zastępowania go pseudo-ideą. Natomiast pole, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż karczować i przeorywać na nowo, wymaga nieustannej czujności i stałego pogotowia[70]. Owym polem, ciągle zarastającym chwastami jest prawda o człowieku, którą trzeba wciąż na nowo w trudzie odkrywać.

Innym ciekawym obrazem ilustrującym z kolei Marcelowe rozumienie bytu i istnienia jest obraz równi pochyłej[71].

Oprócz metafor i porównań rozważania fenomenologiczno-egzystencjalne francuskiego neosokratyka zawierają bardzo dużo przykładów z życia. W *Homo viator* wyznaje Marcel, że „przykład najprostszy, najbliższy życia, jest zarazem najbardziej pouczający"[72]. W *Entretiens* uzupełnia tę myśl, mówiąc, że przykłady odgrywały bardzo wielką rolę w jego twórczości filozoficznej. Rozważania filozoficzne nieoparte na przykładach życiowych są zawsze narażone na zawiśnięcie w próżni. Zdaniem autora dawać przykład z życia, to w jakiś sposób wykazać sobie i naszemu rozmówcy, że nie mówimy w próżni, ale w konkretnej rzeczywistości, którą przeżywamy i doświadczamy[73]. Przykłady niejednokrotnie służyły autorowi do ilustracji tez ontologicznych stawianych na początku lub w trakcie rozważań. Gruntowna analiza jakiegoś przykładu, jakiejś życiowej sytuacji prowadziła czasem autora do formułowania wniosków natury metafizycznej.

Wprowadzenie do języka filozoficznego wielu metafor, przenośni i przykładów sprawiło, że Marcelowe rozważania mają fragmentami charakter pięknych medytacji, dialogów myślowych, osobistych wynurzeń[74]. Często prowadzone są one w pierwszej osobie i przyjmują postać jakby autobiografii[75]. W swym stylu zbliżają się zatem do dzieł literackich.

M. de Corte w pracy: *La philosophie de Gabriel Marcel*, będąc w pełni uznania dla oryginalności rozważań Marcela, nazywa jego dzieło *Position et appoches du*

[70] Por. tamże, s. 190 oraz G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 55.

[71] Por. tenże, *Le mystère de l'ètre. II*, dz. cyt., s. 29.

[72] Tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 15.

[73] Por. *Entrietens. Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Paris 1968, s. 66–68.

[74] Por. J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris 1947, s. 13.

[75] Zwraca na to uwagę I.M. Bocheński, *La philosophie contemporaine*…, dz. cyt., s. 170. Por. także: T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 15–17.

mystère ontologique piękną medytacją filozoficzną. Zdaniem tegoż autora praca ta dorównuje fragmentami kartom pism Platona czy też św. Augustyna[76].

Przyjęcie przez Marcela takiego typu języka sprawiło, że jego filozofia nie mogła ukształtować się w zwarty system filozoficzny. Nie jest ona układem logicznie wynikających z siebie tez, w związku z czym nie daje się adekwatnie uporządkować[77]. Jest raczej splotem luźnych rozważań ogniskujących się wokół kondycji człowieka-pielgrzyma.

Po naszkicowaniu głównych rysów języka Marcelowej antropologii spróbujmy zapytać o rację stosowalności takiego typu języka w jego refleksji nad człowiekiem. Wskażmy na powód, dla którego autor odrzucił język filozofii scholastycznej, w tym także język Tomaszowy, i obrał język obrazowy.

Sądzimy, że przyjęcie wyżej zarysowanego typu języka przez Marcela było konsekwencją obrania przez niego specyficznego przedmiotu, celu i metody filozoficznych poszukiwań. Autor skoncentrował swoją myśl wokół człowieka. Chciał spojrzeć nań „od wewnątrz", poprzez splot jego duchowych przeżyć. Usiłował wyrazić w opisie rzeczywistość przeżywaną przez człowieka. Rzeczywistość ta, w odróżnieniu od rzeczywistości pozaludzkiej, jawiła się autorowi jako ogromnie zróżnicowana, nieukonstytuowana i nieuschematyzowana. Autor *Journal métaphysique* szybko uświadomił sobie, że adekwatne wyrażenie bogactwa życia wewnętrznego człowieka nie jest możliwe w języku filozofii tomistycznej. Język ten bowiem okazał się do tego celu za ubogi. Siatka pojęciowa filozofii tradycyjnej nie była w stanie poznawczo „nakryć", adekwatnie ująć i wyrazić tej ciągle stającej się rzeczywistości ludzkiej. Dlatego też Marcel zaproponował język metafory, język porównań i obrazów. Okazało się, że taki język lepiej nadawał się do bardziej adekwatnego zgłębiania i wyrażania tajemnicy ludzkiej egzystencji, tajemnicy tego, „kim jestem?".

Wnioski końcowe

Przeprowadzone wyżej rozważania uprawniają nas do sformułowania kilku podsumowujących wniosków.

Antropologia św. Tomasza, w przeciwieństwie do antropologii G. Marcela, ma charakter obiektywistyczny i metafizyczny. Jest ona „wtopiona" w całokształt jego rozważań filozoficzno-teologicznych, a zatem jest tylko niewielkim fragmentem organicznie wrośniętym w cały gmach Tomaszowego systemu. W związku z taką perspektywą człowiek został ujrzany i wyjaśniony na tle ogólnej hierarchii bytów, za pomocą tych samych narzędzi filozoficznych, co inne kategorie bytów (Bóg i świat). Zasadniczym celem Tomaszowych rozważań antropologicznych – zgodnie

[76] Por. M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 62.

[77] Por. np. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator"* [w:] G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. VIII oraz M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1948), z. 1, s. 171, 190, a także G. Thibon, *Une métaphysique de la communion: L'existentialisme de Gabriel Marcel* [w:] *L'existentialisme*, Paris 1947, s. 144.

z duchem filozofii Perypatu – było ostateczne wyjaśnienie faktu ludzkiego, ujmowanego w zasadzie przedmiotowo, metodą „od zewnątrz". Realizacja takiego celu znalazła swoje odzwierciedlenie między innymi w zastosowaniu na terenie antropologii języka teorii bytu. Akwinata bazował na języku naturalnym. W swoich rozważaniach posługiwał się zarówno pojęciami uniwersalnymi, jak i transcendentalno-analogicznymi, przy czym dbał ogromnie o precyzję i o logiczną spójność języka. Starał się definiować terminy. W trosce o jasność i przejrzystość wykładu wprowadzał liczne rozróżnienia i rozgraniczenia. Dzięki owej precyzji językowej wiele jego rozumowań moglibyśmy poddać logicznej formalizacji.

Wyraźnie inaczej od Tomaszbwej antropologii prezentuje się nam antropologiczna myśl G. Marcela. Dla francuskiego myśliciela w antropologii wyczerpuje się cała filozofia, bowiem głównym przedmiotem refleksji filozoficznej jest konkretny człowiek jako byt wcielony. Zasadniczym zaś celem filozofii było nie tyle uniesprzeczniające wyjaśnienie faktu ludzkiego, co wyrażanie w opisie podstawowych doznań egzystencjalnych człowieka. Marcel w swoich poszukiwaniach filozoficznych chciał być „wiernym świadkiem" ludzkiego bytu; chciał dawać autentyczne świadectwo temu, co się rozgrywa w tajemniczej głębi człowieka. Podchodził zatem do człowieka metodą „od wewnątrz". Ujrzał spełnianie się bytu osobowego w wewnętrznej, duchowej aktywności człowieka. W związku z taką postawą francuski egzystencjalista musiał niejako z konieczności odrzucić język filozofii scholastycznej. Bowiem język ten nie był w stanie „zdać sprawy" z tego, co się urzeczywistnia w ludzkim wnętrzu. Dlatego autor posługiwał się językiem literackim, logicznie mniej przejrzystym i filozoficznie mniej ścisłym. W języku tym było wiele terminów obserwacyjnych, praktycznych, a zarazem wiele metafor i obrazów. Można by zaryzykować twierdzenie, że Marcelowy język upodabnia się w jakimś stopniu do języka Biblii, gdyż usiłuje wyrazić tajemnicę człowieka, a język tajemnicy, czy to nadprzyrodzonej, czy przyrodzonej, ucieka się z reguły do metafor i obrazów.

Zamykając niniejsze rozważania, wypada nam na koniec rozstrzygnąć pytanie: czy zarysowane tu antropologie się wykluczają, czy też dopełniają? Wydaje się, że już w oparciu o to, co zostało wyżej powiedziane, należy orzec, że są to teorie komplementarne, a nie wykluczające się. Św. Tomasz zbudował nam typowo metafizyczną teorię człowieka. Jest to teoria fundamentalna, a zarazem uniwersalna. W jego filozoficzno-teologicznym systemie pozostaje ona w harmonii z ogólną teorią rzeczywistości (metafizyką), z teorią Boga i teorią stworzeń. Taka teoria zdolna jest zasymilować inne – bardziej szczegółowe teorie człowieka. Uważamy, że Marcelowa teoria człowieka jest jedną z tych teorii, która może ubogacić Tomaszową teorię człowieka, szczególnie przez prezentację jego duchowej aktywności. Tomaszasowa metafizyka osoby ludzkiej może być z powodzeniem dopełniona i ubogacona Marcelową fenomenologią egzystencjalną bytu ludzkiego.

TEORIA BYTU W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA (PRÓBA KONFRONTACJI)*

Wprowadzenie

W literaturze filozoficznej ostatnich dziesiątków lat pojawiają się coraz śmielsze próby konfrontacji myśli tomistycznej z niektórymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi[1]. Zjawisko to daje się wyraźnie zauważyć na gruncie antropologii filozoficznej. Dyskutuje się na jej terenie możliwość ożywienia i unowocześnienia Tomaszowej teorii człowieka współczesną refleksją antropologiczną, wywodzącą się zwłaszcza z kręgu myślicieli egzystencjalistycznych czy fenomenologicznych. Tu i ówdzie wysuwa się nawet postulaty dopełnienia czy zastąpienia metafizycznej teorii człowieka św. Tomasza, występującej w ramach jego systemu filozoficzno-teologicznego, fenomenologią bądź też egzystencjalistyczną wizją człowieka[2]. Sprawia jednak nie jest tak prosta. Okazuje się bowiem, że problemu tego nie można właściwie rozwiązać bez pogłębionej refleksji metodologicznej. Postulowana, ewentualna asymilacja osiągnięć współczesnej myśli antropologicznej do myśli klasycznej – Tomaszowej, domaga się badania nad statusem metodologicznym wchodzących tu w grę typów antropologii czy filozofii.

Idąc po linii tych postulatów, w artykule niniejszym podejmuje się próbę konfrontacji ujęcia bytu przez św. Tomasza z Akwinu z ujęciem bytu przez Gabriela Marcela. Racją wyboru, do zamierzonej konfrontacji, Gabriela Marcela jest to, że filozofia jego zrodziła się na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej, tak zwanego egzystencjonalizmu chrześcijańskiego. Wydaje się, że ze względu na występujące w niej „momenty chrześcijańskie" upodabnia się ona w jakimś sensie do myśli filozoficznej św. Tomasza. Za przedmiot konfrontacji postanowiono wziąć – na pierwszy plan – ujęcie bytu, gdyż koncepcja bytu – jak wiadomo z ogólnej metodologii filozofii – jest kluczowym elementem każdego

---

* „Studia Philosophiae Christianae" 18 (1982) nr 1, s. 41–62.

[1] Ujawniło się to chociażby w pracach następujących przedstawicieli filozofii klasycznej, będących pod silnym wpływem myśli kantowskiej: G. Maréchala, E. Coretha, J. Defevera, A. Korinka, J.B. Lotza, B. Mucka, K. Rahnera. Por. w związku z tym: E. Morawiec, *Uwagi na temat stosunku filozofii bytu do filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christrianae" 9 (1973), nr 1, s. 282–285. Na gruncie filozofii polskiej tendencja ta przejawia się na przykład w niektórych pracach K. Wojtyły, M. Jaworskiego, A. Stępnia czy Z.J. Zdybickiej.

[2] Na linii tych tendencji leżą na przykład postulaty J. Tischnera sformułowane w dyskusji z przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego, publikowanej głównie w „Tygodniku Powszechnym" i w „Znaku".

systemu filozoficznego. Zwykle rozstrzyga ona i wyznacza dalsze szczegółowe rozwiązania systemowe[3].

1. Ujęcie bytu według św. Tomasza z Akwinu

Problematyka bytu w ujęciu Akwinaty posiada już bardzo bogatą literaturę, tak polską, jak i zagraniczną[4]. Budzi ona jednakże ciągle na nowo refleksję, zwłaszcza na gruncie egzystencjalnej wersji tomizmu[5].

Niniejszy zarys Tomaszowej koncepcji bytu jest prezentowany w wersji tomizmu egzystencjalnego, ze szczególnym uwzględnieniem prac M.A. Krąpca[6].

Większość współczesnych interpretatorów filozofii św. Tomasza jest zgodna co do tego, że termin *esse* w Tomaszowych pismach występuje wyraźnie w dwóch znaczeniach: w pierwszym – wyraża znajdowanie się czegoś w akcie poza nicością, a więc desygnuje „moment" istnienia; w drugim – dotyczy treści, zespołu cech rzeczywiście istniejących. A zatem termin ten desygnuje w bycie dwa różne, niesprowadzalne do siebie aspekty rzeczywistości: aspekt egzystencjalny i aspekt esencjalny, czyli substancjalny[7].

1.1. Analiza egzystencjalnego aspektu bytu

Wnikliwa lektura tekstów Akwinaty wskazuje, że św. Tomasz nie pozostawił nam systematycznego wykładu o bycie w sensie egzystencjalnym, aczkolwiek takie rozumienie jest wyraźnie w jego tekstach suponowane[8]. Absencja takiego wykła-

[3] Por. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne" 23 (1975), nr 1, s. 12–17.

[4] Por. prace E. Gilsona, J. Maritaina, L.B. Geigera, C. Fabra, M.A. Krąpca, S. Świeżawskiego, A. Stępnia, Z.J. Zdybickiej, M. Gogacza, E. Morawca, B. Bejzego, B. Dembowskiego.

[5] Por. na ten temat dyskusje A. Stępnia i Z.J. Zdybickiej z M.A. Krąpcem: A. Stępień, M.A. Krąpiec, *„Metafizyka", recenzja*, „Zeszyty Naukowe KUL" 10 (1967), z. 4, s. 82–86 oraz tenże, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 44–45; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, s. 98–128. Zob. także w związku z tym drukowane ostatnio artykuły B. Bakiesa i M. Kura: B. Bakies, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae" 14 (1978), nr 1, s. 5–24 oraz *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 14 (1978) nr 1, s. 25–29; M. Kur, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae" 14 (1980) nr 1, s. 101–137.

[6] W prezentacja zarysu koncepcja bytu w ujęciu św. Tomasza oparto się przede wszystkim na następujących pracach M.A. Krąpca: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 47–71; *Struktura bytu*, Lublin 1963; *Metafizyka*, Poznań 1966; *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL" 12 (1969), z. 4, s. 9–20. W niektórych przypadkach wykorzystano też pracę F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1958, s. 54–99.

[7] Zob. I Sent., 8, 1, 1c; I Sent., 19, 5, 1c; I Sent., 33, 1, 1 ad 1. Por. w związku z tym E. Gilson, *L'être et essence*, Paris 1948, s. 91 oraz F.M. Śladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, „Scholastik" 5 (1930), s. 192–209 i 523–550.

[8] Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 48–49.

du tłumaczy się tym, że nie można zdefiniować bytu w aspekcie egzystencjalnym. Bowiem każde pojęcie (także definicja), jakim dysponujemy, jest już pochodne od tak zwanego egzystencjalnego „pojęcia" bytu. Można go jedynie w tym aspekcie opisać z tej racji, że jest aktem[9]. Opis ten jawi się u św. Tomasza na kanwie teorii aktu i możności, zaczerpniętej od Arystotelesa[10].

Akt, zdaniem Tomasza, jest wynikiem jakiejkolwiek zrealizowanej i ziszczonej możności. Ponieważ wyróżnia się dwa typy możności, należy odpowiednio przyjąć dwa rodzaje aktu, realizujące te możności: akt pierwszy, czyli formę rzeczy będącą ziszczeniem możności biernej, oraz akt drugi, czyli działanie będące ziszczeniem możności czynnej[11]. Ponadto św. Tomasz wyróżnia jeszcze trzeci rodzaj aktu – akt ostateczny – istnienie, w stosunku do którego akt pierwszy – forma, jest tylko możnością, a działanie (jako akt drugi) – tylko przypadłościową manifestacją[12]. W konkretnych więc bytach dostępnych naszemu doświadczeniu można wyróżnić podwójne złożenie z aktu i możności: pierwsze złożenie – w obrębie substancji – z materii (możności) i formy (aktu), oraz drugie – w wyższym porządku – z substancji – istoty (możności) i istnienia (aktu). Istnienie jako akt ostateczny bytu jest naczelną doskonałością w bycie, jest w ogóle czymś najdoskonalszym, gdyż „dzięki niemu" rzecz jest bytem rzeczywistym[13]. Na innym miejscu Tomasz wskazuje, że istnienie jest czymś najgłębszym i najbardziej wewnętrznym dla każdej rzeczy[14]. Jest elementem tłumaczącym byt u samych jego podstaw. Jest uzasadnieniem ukonstytuowanej w sobie z materii i formy substancji, a przez to i wszystkich aktów, które znajdują rację bytu w substancji, a więc także działania. Istnienie zatem nadaje właściwą rację wszelkiemu aktowi; o ile coś jest w akcie, o tyle ma istnienie[15].

W dalszej precyzacji rozumienia istnienia przez Akwinatę odnotujemy to, że wskazywał on wyraźnie na realną różnicę między istnieniem i istotą. Nie wchodząc w szczegóły – jako że zagadnienie to znane jest w literaturze – uwyraźnijmy tylko w tym względzie tezę, że przyjęcie realnej różnicy między istotą a istnieniem tłumaczyło fakt pluralizmu bytowego[16]. Bytów jest wiele, dlatego że każdy z nich ma „swój" nieudzielalny akt istnienia, przyporządkowany do jego istoty. Istota, jako

[9] „Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu" – I, 5, 2c.

[10] Teorię aktu i możności rozpatruje Tomasz w *Komentarzu* do IX księgi *Metafizyki* Arystotelesa.

[11] Por. I, 48, 5c: „Actus autem primus est forma et integritas rei actus autem secundus est operatio". Por. na ten temat również: I Sent., 7, 1, 1 ad 2; De Pot. 1, 1; I Sent., 42, 1, 1 ad 1.

[12] Por. C. G., II, 54.

[13] Por. I, 4, 1 ad 3. Jest to podstawowy, kapitalny tekst, gdy idzie o Tomaszową naukę o istnieniu. Por. jeszcze na temat podstawowej roli istnienia w bycie: I, 7, 1c; C. G., II, 54; De Pot., 7, 2 ad 9; Quodl. 18, 5, 5.

[14] Por. I, 8, 1c oraz II Sent., 1, 1, 4.

[15] Por. C. G., I, 22; I, 5, 1c; I, 8, 1c.

[16] Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 54–56 oraz F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*…, dz. cyt., s. 84.

element możnościowy względem istnienia, jest niejako „miarą" dla istnienia, które ją aktualizuje, a przez to niejako ogranicza do właściwej sobie natury. Istnienie, jako różne od istoty, nie należy do konkretnych cech bytu, nie jest przypadłością, a zatem nie „zawiera" się w substancji, ale „dochodzi" z „zewnątrz" – a przez to łączy się z nią przygodnie i niekoniecznie. Skoro realizuje się w bycie, aktualizując istotę i tworząc z nią jeden, tożsamy z sobą i różny od drugiego byt, to „sytuacja ta" domaga się uzasadnienia. Uzasadnienie tego złożenia nie tkwi w samym bycie ani w żadnym innym bycie przygodnym. Uzasadnieniem bytu przygodnego, w którym związek istoty z istnieniem nie jest związkiem koniecznym, może być tylko byt, którego istnienie wypływa z jego istoty, którego istotą jest istnienie.

Wobec powyższego możemy powiedzieć, że przyjęcie przez Tomasza w bytach przygodnych realnej różnicy między istotą a istnieniem nie tylko tłumaczyło fakt pluralizmu bytowego, ale zarazem postulowało przyjęcie istnienia bytu, którego istotą jest istnienie, czyli bytu, w którym „elementy" te są ze sobą tożsame. Przyjęcie Czystego Istnienia – *Ipsum Esse Subsistens* – tłumaczyło ostatecznie strukturę bytu przygodnego, a w konsekwencji i fakt pluralizmu bytowego[17].

Zarysowane tu w wielkim skrócie Tomaszowe rozumienie bytu wskazuje wyraźnie, że Akwinata w jego strukturze wewnętrznej mocno wyakcentował „element" istnienia. Istnienie stało się jak gdyby owym poszukiwanym przez wieki *arche* rzeczywistości.

1.2. Analiza esencjalnego aspektu bytu

E. Gilson w swoim dziele poświęconym historycznej analizie koncepcji bytu *L'etre et l'essenee* wyraża przekonanie, że tradycja grecka i arabska przekazała scholastyce esencjalne ujęcie bytu[18]. Byt ujęty w tym aspekcie – jak słusznie zauważa M.A. Krąpiec – jest podmiotem dla bytu w aspekcie egzystencjalnym. Przedstawia on bowiem pewną treść, a więc pewien zespół cech, które dają się spojęciować[19].

Analizę treściową tak ujętego bytu przeprowadza Tomasz w dziełku *De ente et essentia* oraz w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa[20]. Komentując w tym względzie Stagirytę, Tomasz twierdził, że byt w sensie właściwym – *ens per se* – występuje w dwóch różnych porządkach: w porządku realnym jako byt rzeczywisty oraz w porządku intencjonalnym jako byt myślowy. Właściwą dziedzinę rzeczywistości

[17] Por. C. G., I, 22; C. G., II, 15; I, 8, 1c; C. G., III, 65; I, 3, 4c; I, 104, 1c; III Sent., 6, 2, 2. Zob. także w związku z tym: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz. cyt., s. 157–158, 194.

[18] Por. E. Gilson, *L'être et essence*, dz. cyt., rozdz. I–III.

[19] Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 61.

[20] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, cap. 1 oraz Met. 5, lect. 9. Warto zwrócić uwagą na to, że Tomasz na oznaczenie bytu w sensie egzystencjalnym używa w zasadzie terminu *esse*, na oznaczenie zaś bytu w sensie esencjalnym posługuje się terminami: *ens*, *res*, *aliquid*. Por. De Ver., 1, 1; I Sent., 33, 1, 1; II Sent., 6, 2, 2.

stanowi byt realny[21]. Dziedzinę bytu realnego dzieli Tomasz za Arystotelesem na dziesięć różnych, niesprowadzalnych do siebie kategorii bytowania. Najważniejszą z nich jest substancja. Ona jest bowiem bytem istniejącym w sobie oraz jest racją bytowania i poznania innych kategorii bytowych[22]. Substancja wzięta w sobie jest zdeterminowaną jednością ontologiczną, jest niepodzielna i nieudzielna drugiemu bytowi. Substancja istniejąc w sobie, jest podłożem dla pozostałych dziewięciu kategorii bytowych, zwanych przypadłościami. Wzięta jako samo tylko podłoże przypadłości, nie jest poznawalna, a w związku z tym nie jest definiowalna. Dopiero wraz ze swoimi właściwościami staje się poznawalna i przyjmuje nazwę istoty[23].

W dalszej analizie esencjalnej strony bytu zwrócimy uwagę ma strukturę samej substancji. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania, zaznaczmy tylko, że Tomasz, idąc w tym względzie za Arystotelesem, wyróżnia w substancji dwa elementy w niej współistniejące: materię i formę. Materia jest elementem możnościowym, forma jest aktem konstytuującym substancję. Materia, będąc w bycie elementem potencjalnym, jest zasadą zmienności i zniszczalności rzeczy. Forma natomiast, będąc elementem aktualnym, jest zasadą trwałości i konieczności rzeczy. Materia jest racją wielkości jednostek w danym gatunku, czyli jest zasadą jednostkowienia i jest zarazem racją niepoznawalności rzeczy. Forma jest racją gatunkowości i rodzajowości rzeczy i w związku z tym jest racją poznawalności rzeczy[24].

Po tym syntetycznym spojrzeniu na Tomaszowe ujęcie substancji należy jeszcze wspomnieć o tym, jaką pozycję w bycie wyznaczył Akwinata pozostałym kategoriom, czyli przypadłościom. Jak wynika z jego analiz ontologicznych, zarówno pojmowanie, jak i istnienie przypadłości jest całkowicie uzależnione od substancji. Nie istnieją one bowiem same przez się, lecz są tylko swoistą „emanacją" substancji. Substancja „ujawnia" się przez przypadłości i dzięki nim staje się poznawalna[25].

Zamknijmy powyższe uwagi na temat Tomaszowego ujęcia bytu krótką analizą bytu jako bytu. Akwinata w komentarzu do piątej księgi *Metafizyki* zwraca uwagę na to, że pojęcie bytu jako bytu nie jest pojęciem uniwersalnym, które można byłoby zaszeregować do jakiegoś rodzaju czy gatunku. Zdaniem Tomasza pojęcie bytu jako bytu jest pojęciem specyficznym. Nie mieści się ono w żadnej kategorii orzeczników, ale równocześnie wszystko w sobie zawiera aktualnie. Pojęcie bytu jako bytu jest pojęciem transcendentalnym i zarazem analogicznym, czyli przekracza kategorię rodzajów oraz gatunków, oznacza również każdą istotę przyporządkowaną do właściwego sobie istnienia jako do swego aktu. Posługując się sformułowaniem M.A. Krąpca, można powiedzieć, że „w pojęciu bytu jako bytu mieszczą się wszelkie treści skierowane transcendentalnie do właściwego sobie istnienia, nie

[21] Por. *De ente et essentia*, dz. cyt., cap. 1

[22] Por. 1,5,1 ad 1; De Pot., 7,3 ad 4; De ente... dz. cyt., cap. 2.

[23] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., cap. 112: „Non enim est res intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam… Quia res per suam essentiam cognoscibilis est".

[24] Por. I, 50, 2c; C. G., II, 30; C. G., II, 40; I, 29, 1 ad 4.

[25] Por. I, 5, 5 ad 2; De Ver., 27, 1 ad 8.

na sposób jakiegoś uogólnienia, lecz na sposób swego rodzaju implikacji, czyli rzeczywistego włączenia wszystkich elementów, które są i być mogą, o ile każdemu z tych elementów przysługuje jakieś swoiste istnienie"[26].

Tak ujęty byt jest przedmiotem metafizyki i „prowadzi" nas do poznania Pierwszego Bytu – Boga.

2. Ujęcie bytu według Gabriela Marcela

Przechodząc do zarysowania ujęcia bytu według Gabriela Marcela, należy sobie uświadomić, że wchodzimy w zupełnie inny – w stosunku do poprzedniego – klimat myślenia filozoficznego. Z jasnego, logicznego układu zagadnień, jakie znajdowaliśmy u św. Tomasza, wchodzimy na terem filozofii literackiej, pojęciowo mało precyzyjnej, mało dbającej o logiczną poprawność i ścisłość. Z terenu filozofii wyjaśniającej, posługującej się na ogół terminami teoretycznymi, wkraczamy na teren filozofii wyrażającej, operującej w dużej mierze terminami praktycznymi, empirycznymi.

Problematyka bytu w pismach Marcela związana jest ściśle z problematyką istnienia. Zasadnicze poglądy na istnienie wyłożył francuski myśliciel w rozprawie *Existence et objectivité*, ogłoszonej w „Revue de Métaphysique et de Morale" w 1925 roku. Rozprawa ta została potem dołączona w formie *appendixu* do głównego dzieła autora *Journal métaphysique*, wydanego po raz pierwszy w Paryżu w 1927 roku. Do zagadnienia istnienia i bytu wracał Marcel często w późniejszych swoich pismach filozoficznych, a zwłaszcza w *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, w *Le mystère de l'être* oraz w *Entretiens*. Zestawiając teksty autora na temat istnienia i bytu z różnych okresów, dostrzegamy pewną ewolucję jego poglądów w tym względzie. W niniejszym zarysie ograniczymy się do przedstawienia poglądów z okresu późniejszego. Prezentację rozpoczynamy od przedłożenia Marcelowych poglądów na istnienie, gdyż wydaje się nam, że refleksja nad istnieniem prowadziła autora do sformułowania poglądów na temat bytu.

2.1. Pojmowanie istnienia

We wspomnianej wyżej rozprawie *Existence et objectivité* Marcel już we wstępie informuje nas o „degradacji" istnienia w idealistycznej filozofii XIX wieku. Jeżeli w ogóle – jak twierdzi – mówiono o istnieniu w tej filozofii, to traktowano je w sposób ogólny, abstrakcyjny (*l'existence en général*). Sprzeciwiając się takiej postawie, autor oznajmia, że w swojej refleksji filozoficznej skupia myśl na istnieniu konkretnym[27].

[26] M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 70.

[27] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1935, s. 309–310.

Marcel zaliczył rzeczywistość istnienia do sfery tajemnicy, którą przeciwstawił sferze problemów, a tym samym sferze posiadania[28]. Tajemnicę jednak autor pojmuje swoiście. Tajemnica nie jest czymś, co nas przekracza, ale czymś, co nas pogrąża, czymś, w co jesteśmy zaangażowani. Tajemnica nie przeciwstawia się rozumowi, ale pozostaje z nim w harmonii. Tajemnicę można poznawczo zgłębiać, można ją w różny sposób doświadczać i w konsekwencji lepiej rozumieć[29].

Spośród różnych tajemnic ontologicznych najbardziej pierwotną, a zarazem najbardziej nas pogrążającą, jest tajemnica istnienia. Tajemnicy tej nie można zdefiniować, można ją jedynie częściowo opisać[30].

Istnienie jest czymś najpierwotniejszym zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym. „Na samym wstępie naszych badań – pisze Marcel – musimy ustalić niewątpliwy fakt – ani logiczny, ani racjonalny, lecz egzystencjalny. Jeżeli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma takiego przejścia do istnienia, które by nie było sztuczką kuglarską lub oszustwem"[31].

Istnienie nie jest stanem i z tej racji nie można mówić o przejściu, a nawet o możliwości przejścia z nieistnienia do istnienia[32]. Istnienie musi być na początku.

Istnienia nie można udowodnić, ani zaprzeczyć[33]. Każdy wysiłek zmierzający w tym kierunku już *implicite* zakłada istnienie[34]. O istnieniu nie można nawet wątpić, gdyż myśl nie może nigdy przekroczyć istnienia, ani go objąć; ona jest tylko fragmentem (formą, postacią) istnienia. Myśl nie może „wyjść" z egzystencji, nigdy nie może przekroczyć granic tego, co istnieje. Myśl jest zawsze czymś wewnętrznym w stosunku do istnienia, jest pewną modalnością istnienia, cieszącą się tym przywilejem, że może w pewnych wypadkach abstrahować od siebie, jako istniejącej dla celów dokładnie określonych[35].

Zatem myśl jest zawsze immanentna wobec istnienia, a w związku z tym istnienie jest czymś transcendentnym wobec myśli[36]. Transcendencja istnienia wobec

[28] Rozróżnienie tajemnicy i problemu jest bardzo typowe dla Marcela. Pociągnęło ono za sobą inne analogiczne rozróżnienia: istnienia i posiadania, wiary i opinii, niepokoju i ciekawości. Por. w związku z tym A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator"*, Warszawa 1960, s. XIII–XXV. Tekst klasyczny Marcela, wskazujący na różnicę między tajemnicą a problemem, znajduje się w *Être et avoir*, Paris 1935, s. 169.

[29] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 197.

[30] Tamże, s. 25–28.

[31] Tamże, s. 25: „Au départ de notre investigation, il nous faudra placer un indubitable, non pas logique ou rationnel, mais existentiel, si l'existence n'est pas à l'origine, elle ne sera nulle part: il n'y a pas, je pense de passage a l'existence qua ne soit escamotage ou tricherie".

[32] „L'existence n'est pas état, et là est raison pour laquelle il n'y a pas de sens à parler d'un passage de l'inexistence (ou de la possibilité) à l'existence". *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 304.

[33] Por. tamże, s. 314.

[34] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 25. Można dostrzec tam pewną zbieżność myśli Marcela i Heideggera. Por. w związku z tym A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Paris–Louvain 1969, s. 6.

[35] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 34–35.

[36] Por. tamże, s. 49, 151.

myśli sprawia, że nie możemy znaleźć się nigdy „na zewnątrz" istnienia. Istnienie nie jest obrazem postawionym przed nami. Nie można się mu przyglądać „z zewnątrz". Można go jedynie doświadczać i doznawać „od wewnątrz". Człowiek w świecie nie jest widzem, ale uczestnikiem. Ilekroć skłonny jestem – zauważa autor – traktować świat jako widowisko, z tym większą koniecznością staje się on dla mnie metafizycznie niepojęty, dlatego że stosunek, jaki wówczas ustala się pomiędzy nim a mną, jest wewnętrznie absurdalny[37]. Co więcej myśliciel francuski twierdzi, że nawet w myśli nie mogę wyodrębnić się rzeczywiście od wszechświata. Jedynie na mocy niezrozumiałej fikcji mogę stanąć w jakimś punkcie zewnętrznym w stosunku do niego[38]. Ponadto – kontynuuje autor – nie mogę nawet stanąć „na zewnątrz" siebie samego i zapytać o swoją własną genezę, gdyż nie mogę uwolnić się od tego faktu, że uczestniczę w istnieniu[39]. Tak więc jestem zawsze „pogrążony" w istnieniu. W akcie refleksji doświadczam wprost siebie samego jako istniejącego, a ściślej jako współistniejącego ze światem.

Marcel wyznaje w związku z tym w *Entretiens*, że nie mógł nigdy zrozumieć pytania o istnienie, jakie formułowali niektórzy filozofowie, między innymi Schelling i Heidegger. Pytanie o istnienie w rodzaju: „jak to się dzieje, że coś istnieje, że coś ma istnienie?", zdaniem Marcela, jest pozbawione sensu. Pytanie to bowiem implikuje możliwość dokonywania abstrakcji od nas samych, czyli w jakimś sensie od istnienia i umieszczenia się „na zewnątrz" niego, by je oglądać. Taka możliwość, zdaniem autora, nie jest nam dana. Tylko przedmioty można oglądać „z zewnątrz". Istnienie jest zawsze czymś „uprzednim" (*préable*) w stosunku do myśli.

Trzeba tu zauważyć – na co zresztą sam Marcel zwraca uwagę – że ów priorytet istnienia nie jest określany w relacji do istoty, jak to ma miejsce w egzystencjalizmie Sartre'a, ale w relacji do jakiejkolwiek myśli[40].

Z dotychczasowych przytoczeń i relacji tekstów wynika, że Marcel snując rozważania o istnieniu, ma na myśli przede wszystkim istnienie związane najściślej z ludzką myślą, czyli po prostu istnienie ludzkie. Istnienie to jest uświadamiane i doświadczane jako coś pierwotnego, niewątpiewalnego, nieredukowanego. Konkretne istnienie ludzkie jest uprzywilejowaną istnością. Jest, jak się wyraża sam autor, *existant type*, któremu właściwość istnienia nie może być odmówiona bez popadnięcia w sprzeczność[41].

Poddajmy krótkiej charakterystyce owo marcelowskie „ja" jako *existant type*, czyli rzeczywistość, którą określamy: „ja istnieję" (resp. „uczestniczę w istnieniu", „doświadczam istnienia").

---

[37] Por. tamże, s. 22, 51.

[38] Por. tamże, s. 23.

[39] Por. tamże, s. 23.

[40] Por. tamże, s. 21–22 oraz komentarz do tego: R. Troisfantaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain–Paris 1953, s. 146.

[41] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 29 oraz tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 25–26.

Marcelowe „ja" nie utożsamia się z „ja" idealistów, z „ja" pojętym jako czysta myśl, stanowiąca zamknięty świat sam dla siebie[42]. Nie jest to także „ja" materialistów, „ja" rozumiane jako lustro odbijające w sobie świat zewnętrzny.

Według Marcela, „ja" jako *existant type* jest „ja" istniejącym konkretnie jako byt wcielony (*l'être incarné*, *ce corps-ci*), a więc „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem. „Ja" nierozerwalnie złączone z ciałem stanowi tak zwaną „sytuację wcielenia"[43]. Wcielenie jest nie tylko faktem, daną ontologicznie, ale warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe[44].

Owo „ja" nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego[45]. Ja jestem nie tylko dlatego, że myślę, że żyję, ale przede wszystkim dlatego, że doświadczam siebie jako jedność niepodzielną[46]. Dla wyjaśnienia więzi, jaka istnieje między „mną" a „moim ciałem", autor wprowadza pojęcie „odczuwania" (*la sensation*)[47]. „Moje ciało" jest „moim", o ile je odczuwam, chociażby nawet niewyraźnie. Odczuwanie jest specyficznym, wewnętrznym sposobem doświadczania swojej cielesności. Marcel widzi w nim rodzaj tajemniczej więzi, która sprawia, że „to ciało" nie jest jakimkolwiek ciałem, lecz „moim ciałem"[48].

Ciało – jak na innym miejscu oznajmia autor – sytuuje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i posiadania. Mogę o nim powiedzieć jednocześnie: „to ciało to ja" i „ja mam ciało". Między „mną" a „moim ciałem" istnieje zatem ścisła więź, jedność, niemająca odpowiednika w całym wszechświecie[49]. „Moje ciało" współistnieje ze mną, czyni ze mnie świadomość wcieloną. Nie mogę istnieć inaczej, jak usytuowany *hic et nunc*, nie inaczej, jak tylko w ściśle określonym punkcie świata, to jest w „moim ciele"[50].

Po ukazaniu tajemniczej więzi, jaka istnieje między „mną" a „moim ciałem", wskażmy jeszcze – za Marcelem – na funkcję, jaką pełni „moje ciało" w stosunku do

[42] Por. tenże, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris–Louvain 1949, s. 261–269. Por. także J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948, s. 143.

[43] „L'incarnation – donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'une être qui s'apparait comme lié à mon corps". G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 11.

[44] „En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente". Tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 33.

[45] Por. tamże, s. 31.

[46] Por. G. Marcel, *Position et approaches*…, dz. cyt., s. 263–264 oraz tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 26.

[47] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 43, 123–124. W związku z tym należy zaznaczyć, że Marcel rozumie „odczuwanie" odmiennie od Kanta czy Condillaca. Odczuwanie według niego nie jest biernym uleganiem czy znoszeniem jakiegoś działania zewnętrznego, ale jest przyjmowaniem w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcendentnego.

[48] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 32, 123.

[49] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt, 236 oraz tenże, *Position et approaches*…, dz. cyt., s. 268.

[50] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 28–33. Por. także, T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 27 oraz R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, tłum. Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 158.

świata. Otóż według francuskiego neosokratyka „moje ciało" jest węzłem, pośrednikiem, który łączy mnie ze światem. Przez moje konkretne ciało jestem w świecie i wchodzę z nim w kontakt. Co więcej – ciało, zdaniem Marcela, jest punktem odniesienia, w stosunku do którego istnieje coś innego. W stosunku do ciała ustala się linia demarkacyjna między istnieniem a nieistnieniem. Wszelkie istnienie może być odniesione, umiejscowione w stosunku do mojej obecności organopsychicznej – do „mojego ciała"[51]. Istnienie ujmowane poza tym związkiem jest czystą abstrakcją. Autor dodaje, że łańcuch stosunków przestrzenno-czasowych istności – istnień w stosunku do mojego istnienia – tworzy rodzaj pola magnetycznego, czyli tak zwaną „orbitę egzystencjalną"[52].

W związku z omawianiem relacji „mnie" do „mojego ciała" i relacji „mnie" poprzez „moje ciało" do świata, dodajmy jeszcze to, że ta druga relacja, relacja „mnie" do świata, jest w jakimś sensie wyznaczona przez pierwszą, a więc przez relację „ja" – „moje ciało". Świat pozapodmiotowy jest jakby przedłużeniem „mojego ciała"[53]. Afirmować coś – oznajmia Marcel w *Journal métaphysique* – znaczy po prostu tyle, co uznać, że rzecz ta jest tej samej natury, co „moje ciało" i przynależy do tego samego świata, co „moje ciało". Świat istniejący jawi mi się jako związany ze mną tajemniczym węzłem, analogicznym do węzła łączącego mnie z „moim ciałem"[54].

Z powyższych sformułowań, dotyczących marcelowskiego rozumienia istnienia, wynika niedwuznacznie, że francuski myśliciel uzależnił poznawczo istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej od istnienia podmiotu, od „ja" wcielonego. Marcel formułując w ten sposób swoje poglądy, chciał mocno wyakcentować prymat egzystencji w relacji do myśli, dodając przy tym, że egzystencja odnosi się do bytu wcielonego, czyli do faktu bycia w świecie[55].

2.2. Pojmowanie bytu

Zagadnienie bytu należy niewątpliwie do najtrudniejszych zagadnień w myśli filozoficznej G. Marcela. Sam autor ilekroć pisał na ten temat, tylekroć wskazywał na złożoność i niewyczeralność tej problematyki[56]. Podobną opinię wyrażają jego komentatorzy.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy i dyskusje, zwrócimy tu uwagę jedynie na niektóre, ważniejsze rysy marcelowskiego ujęcia bytu.

---

[51] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 9–11.

[52] Por. tenże, *Présence et Immortalité*, Paris 1959, s. 147.

[53] „les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme les prolongements de mon corps". Tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 273.

[54] Por. tamże, s. 305.

[55] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 33. M. Heidegger wyraża tę samą myśl przez *in der Welt sein*, Merleau-Ponty przez *sujet voué au monde*, a J.-P. Sartre przez *appel d'être*.

[56] „[…] il n'y a pas de problème plus difficile à poser que celui de l'être". G. Marcel. *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 202. Por. tamże, s. 173.

Refleksje nad bytem – jak już to było wspomniane – snuł Marcel w powiązaniu z refleksją nad istnieniem. P. Ricoeur, przyjaciel i komentator Marcela, oznajmia nawet, że problematyka bytu stanowi dopełnienie problematyki istnienia[57].

Podobnie jak istnienie byt – zdaniem Marcela – przynależy do sfery tajemnicy. Nie można więc go badać „z zewnątrz" w kategoriach obiektywnych, gdyż jesteśmy w nim zawsze pogrążeni. Pytając więc o byt, pytamy o siebie samych, pytamy o tajemnicę tego, kim jesteśmy[58]. Jako tajemnicy, nie można bytu dokładnie określić, do końca spenetrować, scharakteryzować, poddać pełnej „inwentaryzacji", a tym samym konceptualizacji[59]. Można się jedynie do bytu poznawczo przybliżać w drodze wytężonej refleksji nad tym, czego doświadczamy, przeżywając.

J.-P. Bagot w pracy *Connaissance et amour* wyróżnia dwa sposoby ujmowania bytu, z jakimi można się spotkać w drugiej części *Journal métaphysique*. Zdaniem tegoż autora wypowiedzi Marcela na temat bytu można sprowadzić do określeń typu negatywnego i pozytywnego[60]. Uznając takie stanowisko za słuszne, idziemy tu za interpretacją wspomnianego autora, uzupełniając ją własnymi spostrzeżeniami.

Ujmując byt negatywnie, Marcel deklaruje, że byt nie utożsamia się z istnieniem[61]. Istnienie jest „elementem" pierwotnym naszego poznania, jest niejako punktem wyjścia w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Jednakże istnienie nie implikuje jeszcze całego „bogactwa", na które natrafimy, doświadczając i mówiąc o bycie. Istnienie w jakimś sensie nam odkrywa i nas kieruje na byt[62]. Stanowi ono – jak się wyraża autor w *Être et avoir* – jakby pewien sposób bycia[63]. Istnienie – jak zauważa Lê Thank Tri – komentując w tym względzie myśl Marcela – zawiera się w sercu bytu; byt ujawnia się w analizie konkretnego istnienia[64].

Tajemnica bytu „ujawnia się" na zewnątrz przez fenomeny w istnieniu. Byt jest jak gdyby jakimś odpornym rdzeniem, jakąś głębią ujawniającą się mam przez dostrzegalne zjawiska – przeżycia – fenomeny egzystencjalne. Można powiedzieć, że owe fenomeny są manifestacją bytu[65].

W określeniu pozytywnym bytu oddajmy głos samemu Marcelowi. Ze względu ma wagę sformułowań cytuje się je tu w brzmieniu oryginalnym: „L'être c'est ce qui ne deçoit pas; il y a de l'être du moment ou notre attente est comblée; je parle

[57] Por. *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Paris 1968, s. 29.

[58] Por. G. Marcel, *Position et approaches*…, dz. cyt., s. 264–265 oraz tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 161, 249.

[59] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 120.

[60] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, s. 115–118.

[61] „Se garder de confondre être et exister". G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 177. Por. także tenże, *Le mystére de l'être. II*, Paris 1951, s. 1–52.

[62] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 178

[63] „Il me paraît évidement qu'exister est une certaine façon d'être". Tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 50.

[64] Por. Lê Thank Fri, *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*, [bmw] 1959, s. 17.

[65] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 181, 202.

de cette attente à laquelle nous participons tout entiers. La doctrine qui ne l'être s'exprime par le: Tout est vanité, c'est-á-dire il ne faut rien attendre, celui-la seul qui n'attend rien ne sera pas deçu. Je crois que c'est uniquement sur ces bases que le problème peut se poser, Dire «rien n'est», c'est dire «rien ne compte»"[66].

Autor dodaje nieco dalej: „Ja sais bien que l'être, c'est la plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthése de détermination intellectuelle"[67].

W cytowanych tekstach widzimy, jak autor bardzo swoiście – odmiennie od tradycji filozofii klasycznej – rozumie byt. Zaskakuje nas terminologia stosowana przez niego. Widzimy, że jest nieprecyzyjna, metaforyczna, niejasna.

Byt jest czymś, co nie zawodzi, co opiera się próbie. Mówimy o bycie wtedy, gdy nasze oczekiwanie jest spełnione. Ten, kto przeczy bytowi, tym samym oznajmia, że wszystko jest próżnością, że nie trzeba na nic czekać, że nic się nie liczy, że wszystko utraciło sens.

Kto zaś afirmuje byt, tym samym oznajmia, że życie ma wartość; doświadczenie go nie zawiodło, ufnie, z nadzieją wychyla się w przyszłość, wierząc, że jego oczekiwanie będzie spełnione. Afirmować byt, znaczy doświadczać uczucia pełności, obfitości, radości[68]. Afirmować byt, znaczy ciągle wzrastać, upełniać się.

Jak rozumieć te wszystkie określenia? Jaki jest właściwy ich sens? Marcel nam bliżej tego nie wyjaśnia. Nawet w *Le mystère de l'être*, gdzie należałoby się spodziewać rozwinięcia i wyjaśnienia tych myśli, nie znajdujemy jasnej eksplikacji przytoczonych sformułowań.

Bagot sądzi, że tak rozumiany byt identyfikuje się z problemem rozwoju człowieka, a w pewnym sensie i z problemem zbawienia[69].

Należy osądzić, że jest to w zasadzie słuszna interpretacja. Marcel bowiem analizując na drodze wewnętrznego doświadczenia konkretne istnienie osobowe, dostrzegł w głębi „ja" ujawniające się pragnienie bycia, a ściślej tworzenia się, upełniania się. To pragnienie realizuje się w naszym życiu duchowym. Jeśli jest spełniane, wówczas przybliża nas do bytu. Jeśli jest zaniechane, otwiera nas na pustkę.

Sądzimy więc, że ostatecznie problem bytu jawi się u Marcela jedynie na poziomie ducha ludzkiego. Byt byłby jakąś tajemniczą pełnią, ku której człowiek dąży. Bytu właściwie nigdy nie ma. Byt się staje, realizuje. Do bytu możemy się tylko przybliżać. Osoba ludzka jest istotą szukającą ustawicznie siebie, swojej bytowej pełni. Ta pełnia nie jest jednak dana człowiekowi w warunkach ziemskiego pielgrzymowania. Jest raczej mu zadana. Osoba – byt (chciałoby się powiedzieć byt „zalążkowy") jest więc w drodze ku pełni bytu. Spełnianie się osoby jest jej ontologicznym wymogiem. Osoba – byt jest aspiracją ku pełni, jest apelem, jest powołaniem[70]. Byt osobowy ma się realizować, spełniać w kierunku pełni bytowej.

[66] Tamże, s. 177.

[67] Tamże.

[68] Por. tamże, s. 177, 202, 230.

[69] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 117.

[70] „La personne se saisit bien moins comme être que comme volonté de dépasser ce que tout

Ostatecznie więc byt jest kresem duchowej kreacji dokonywanej w relacjach interpersonalnych, zwłaszcza w postawie miłości[71]. Byt jest więc nie tyle stanem, ile celem – kresem, który ma być osiągnięty.

3. Próba konfrontacji stanowisk

Byt i pojęcie bytu ujawniły się w toku powyższych rozważań jako dwa różne przedmioty badań w filozofii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela. Zarysowanie analiza ich koncepcji wykazuje, że są to ujęcia zasadniczo różne i niesprowadzalne do siebie, co nie znaczy, że nie mogą się uzupełniać.

Dla lepszego uwydatnienia tego stwierdzenia, zestawmy tu najpierw w punktach wyniki analiz Tomasza i Marcela odnośnie do pojmowania istnienia, by potem odnotować różnice w ogólnej koncepcji bytu.

3.1. Konfrontacja rozumienia istnienia

Z przeprowadzonych analiz wynika, że obydwaj omawiani autorzy stoją na stanowisku niepojęciowalności istnienia, które u jednego i drugiego jest czymś różnym, chociaż nie totalnie. Obydwaj myśliciele usiłowali do pewnego stopnia opisać istnienie, wskazać na jego charakterystyczne „cechy".

Wyniki owej charakteryzacji istnienia można by ująć w następujące punkty.

U św. Tomasza z Akwinu:

1. Istnienie jest elementem strukturalnym w bycie, realnie różnym od istoty.
2. Istnienie jest podstawowym aktem uzasadniającym całą rzeczywistość; jest elementem, „dzięki któremu" byt jest, czyli jest ontyczną racją bytu.
3. Istnienie jest najbardziej wewnętrznym, bo najbardziej „formalnym" elementem bytu, realizującym wszelką jego potencjalność.
4. Istnienie wyraża czystą doskonałość, najwyższą ze wszystkich doskonałości w porządku bytowym.
5. Istnienie nie zawiera w sobie żadnej treści, lecz jest aktem przeciwstawiającym się nicości.
6. Wskutek tego istnienie jest racją poznawalności bytu jako takiego.

U Gabriela Marcela:

1. Istnienie nie jest elementem strukturalnym bytu w znaczeniu Tomaszowym; nie jest ujmowane i określane w relacji do istoty; jest uprzednio dane w stosunku do poznania.
2. Istnienie jest „tajemnicą", która nas pogrąża, w którą jesteśmy zaangażowani.

ensemble elle est et n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas… Sa devise n'est pas sum, mais sursum". G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, s. 32.

[71] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 117.

3. Istnienie jest daną pierwotną, daną globalną, rozumianą w sensie jakiegoś „przeżywaniowego" trwania – życia.
4. Istnienie jest czymś pierwszym, tak w porządku ontycznym, jak i poznawczym. W związku z tym istnienie jest nieudowadnialne i nieredukowalne.
5. Istnienie jest transcendentne w stosunku do myśli, a w związku z tym myśl jest immanentna w stosunku do istnienia; myśl jest jak gdyby „fragmentem" istnienia.
6. Najbardziej uprzywilejowanym modelem, typem istnienia jest istnienie ludzkie; konkretne „ja" ludzkie jest *existant type*.
7. Wszelkie istnienie pozapodmiotowe, transcendentne jest określane (ujmowane) w relacji do „mojego" istnienia, a ściślej w relacji do „mojego ciała".

Powyższe zestawienie ukazuje, że pojmowanie istnienia przez prezentowanych tu autorów jest rzeczywiście niesprowadzalne do siebie. U Tomasza istnienie jest realnym elementem bytu urzeczywistniającym istotę. W związku z tym jest racją rzeczywistości bytu i jego poznawalności. U Marcela natomiast istnienie jest uprzednio dane jako jakieś „tajemnicze trwanie" w rzeczywistości. Istnienie, w jego rozumieniu, nie jest elementem strukturalnym w bycie, ale jest jakąś daną globalną, pierwotną, która nas pogrąża, osacza, obejmuje. Z Marcelowych sformułowań w tym względzie należałoby wyprowadzić wniosek, że nasze życie psychiczno-duchowe jest jakąś „formą" istnienia.

Dla Tomasza istnienie jest najwyższą doskonałością w porządku bytowym, jest najdoskonalszym aktem, sprawiającym, że coś jest. Dla Marcela natomiast istnienie jest czymś, w czym partycypujemy; czymś, co nas ogarnia ze wszech stron; czymś, od czego nie możemy się nigdy uwolnić. Ani nasze „ja", ani nasza myśl nie może się oderwać od istnienia, gdyż zarówno nasze „ja", jak i nasza myśl, jest czymś istniejącym. Takie jest nasze doświadczenie. Istnienie jest na początku „wszystkiego" – na początku wszelkiej myśli, wszelkiego poznania i pożądania. Wśród tego, co istnieje, ze szczególną ostrością „wynurza się" nasze ludzkie istnienie, jako istnienie „ja" związanego nierozerwalnie z ciałem.

W związku z powyższym, można – jak sądzimy – powiedzieć, że Tomasz mówi zasadniczo o istnieniu „przedmiotowo", określając je w relacji do istoty. Marcel natomiast eksponuje w swej myśli istnienie „podmiotowe" i określa je zasadniczo w relacji do myśli, wskazując na jego ontyczny priorytet.

3.2. Ogólne porównanie koncepcji bytu

Różne rozumienie istnienia u św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela związane jest ściśle z różnym rozumieniem bytu przez tychże autorów. Zestawmy tu znowu w punktach główne wyniki przeprowadzonych poprzednio analiz.

U św. Tomasza z Akwinu:

1. Byt zawiera w sobie złożenie z konkretnej treści i aktu istnienia.
2. Naczelnym elementem w bycie – bo stanowiącym o bytowości bytu – jest istnienie.

3. Istnienie jest ontyczną, wewnątrzbytową racją bytu.
4. Istnienie jest racją poznawalności bytu.
5. Istota pod aktualnym istnieniem wyznacza zdeterminowanie do określonych gatunków.
6. Istota w swej strukturze treściowej może być albo czystą formą, albo złożeniem z materii i formy.
7. Z istoty znajdującej się pod aktualnym istnieniem wypływa działanie będące aktem wtórnym i objawiającym naturę bytu.
8. Istota i istnienie, jako elementy realnie różne, nie znajdują uzasadnienia wewnątrz bytu, lecz domagają się racji swego istnienia poza sobą.
9. Przyczyną istnienia, które jest najbardziej powszechnym i najdoskonalszym skutkiem w świecie, może być tylko byt posiadający istnienie z konieczności, a więc byt będący z istoty swej istnieniem.

U Gabriela Marcela:

1. Byt nie utożsamia się z istnieniem, ale przez nie nam się odkrywa, odsłania.
2. Byt właściwie nie jest czymś, co jest, ale jest czymś, co się staje, co dopiero będzie, co się zrealizuje.
3. Byt jest jakąś „pełnią", ku której zmierzamy.
4. Byt staje się naszym udziałem wtedy, gdy nasze oczekiwanie jest spełnione, gdy nie doznaliśmy zawodu, rozczarowania.
5. W związku z tym byt jest raczej jakimś kresem – celem naszej duchowej kreacji osobowej.
6. Słowo „byt" desygnuje więc jedynie rzeczywistość ludzką, która ma dopiero nadejść, ku której człowiek zmierza w duchowej kreacji przez interpersonalną komunię.
7. Prawdziwym bytem – w pełni zrealizowanym – jest tylko „Ty" absolutne – Bóg.

Z powyższych stwierdzeń wynika niedwuznacznie, że obydwaj autorzy radykalnie różnie ujmują problematykę bytu.

Tomasz w drodze refleksji nad tym, co jest, dostrzega w bycie elementy go konstytuujące. Wyróżnia w bycie zarówno rzeczywistość istnienia, jak i rzeczywistość istoty, przy czym akt istnienia ujmuje jako podstawowy element bytu.

Przedmiotem badań G. Marcela jest istnienie rozumiane jako trwanie, przeżywanie, ujawniające nam jakąś głębszą, bogatszą rzeczywistość, ku której zmierzamy, której ustawicznie pragniemy. Słowo „byt" u Marcela odnosi się właściwie tylko do człowieka, i to raczej nie do człowieka, który biologicznie jest, ale do człowieka, który się pełniej zrealizuje, czyli do człowieka, który będzie (w porządku ducha). Człowiek nie jest bowiem bytem już „wykończonym". Człowiek staje się bytem, dąży do bytu. Byt jest nie tyle stanem aktualnym, ile pewnym zadaniem, które trzeba osiągnąć (zrealizować).

Dla Tomasza zatem byt jest analogicznie zewnętrzny w stosunku do nas. Człowiek jest tylko jedną z kategorii bytów.

Byt jest czymś, co zastajemy, na co natrafiamy, co nas w pewien sposób „atakuje". Byt jest pierwszym i najbardziej oczywistym przedmiotem poznania intelektualnego; jest racją poznawalności tego, co jest. Byt, ku któremu się zwracamy, odkrywamy jako ustrukturalizowany, jako złożony z nietożsamych elementów; elementów potencjalnych i aktualnych. Byt, którego istnienie stwierdzamy w bezpośrednim poznawczym styku z rzeczywistością pozapodmiotową, jawi się nam jako niemający racji swego istnienia w samym sobie. Każdy byt przygodny, złożony „odsyła" nas do Bytu absolutnie prostego – do Boga.

Według Marcela natomiast byt – jak sądzimy – identyfikuje się z tym, co odpowiada naszym najgłębszym wymaganiom, pragnieniom; z tym, co nie zawodzi; z tym, co zaspokaja nasze najbardziej fundamentalne, ontyczne potrzeby, a w szczególności potrzebę pełniejszego trwania. Byt jest więc w jakiś sposób wewnętrzny w stosunku do nas samych. Jest kresem, pełnią mającą się realizować w naszym urzeczywistnianiu się. Ponieważ człowiek jest ciągle w drodze ku tej pełni, dlatego też byt tworzy się. Owa kreacja uzależniona jest od nas samych, od naszej wolności. W takiej pespektywie – jak sądzimy – prawdziwym bytem według francuskiego myśliciela, jest tylko Absolut rozumiany jako Pełnia, jako absolutna Doskonałość, jako absolutne Samourzeczywistnienie się, czyli jako Byt już w pełni zrealizowany. Byt ludzki jest tylko „po części" bytem. W warunkach ziemskich nigdy nie może się stać pełnym bytem. Byt ludzki jest zawsze w „drodze" ku pełni bytu.

Zakończenie

Przeprowadzone powyżej zestawienie teorii bytu wypracowanej w systemie filozoficzno-teologicznym św. Tomasza z Akwinu z teorią bytu, jaką można zrekonstruować z filozoficznych pism G. Marcela, nie jest na pewno w pełni wyczerpujące. Stanowi ono jedynie nieśmiałą próbę pokazania różnicy między dwoma stylami filozofii chrześcijańskiej (tomizmu i egzystencjalizmu chrześcijańskiego) na odcinku tak fundamentalnym, jakim jest dla filozofii rozumienie bytu. Wąskie ramy artykułu nie pozwoliły na szersze i szczegółowsze analizy. W toku rozważań musiano z konieczności dokonać wielu uproszczeń i skrótów. Jednakże, pomimo wszystko, uzyskaliśmy względnie czytelną konfrontację stanowisk filozoficznych w wyżej wspomnianym problemie.

Ogólnie rzecz biorąc, w konkluzji artykułu należałoby stwierdzić, że zaprezentowane teorie bytu są teoriami diametralnie różnymi, ale niewykluczającymi się. Św. Tomasz zaprezentował nam teorię bytu realistyczną i zarazem obiektywistyczną, Marcel – również realistyczną, ale subiektywistyczną. Pierwsza była budowana przede wszystkim w oparciu o doświadczenie zewnętrzne i intuicję intelektualną, druga – w oparciu o doświadczenie wewnętrzne i refleksję egzystencjalną nad „kondycją" człowieka. Różny profil owych koncepcji został wyznaczony przez obranie różnego przedmiotu, celu, a w związku z tym i różnej metody filozofowania.

ZAGADNIENIE PUNKTU WYJŚCIA TEORII CZŁOWIEKA ŚW. TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA*

We współczesnej antropologii filozoficznej coraz częściej podejmowane są próby wypracowania integralnego obrazu człowieka. Demaskuje się ujęcia jednostronne, fragmentaryczne, a dąży się do skonstruowania pełniejszej, bardziej całościowej teorii człowieka. Nierzadko dokonuje się to poprzez scalanie czy też dopełnianie różnych, nieantagonistycznych koncepcji antropologicznych.

W kręgach myślicieli tomistycznych panuje dziś na ogół przekonanie, że metafizyczna teoria człowieka, jaką można zrekonstruować z filozoficzno-teologicznych pism św. Tomasza z Akwinu, może być w pewnych aspektach dopełniona przez antropologiczne ujęcia niektórych nowszych, pozatomistycznych kierunków filozoficznych, zwłaszcza wywodzących się z kręgu egzystencjalizmu i fenomenologii[1].

W artykule niniejszym podejmuje się próbę konfrontacji filozoficznej teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela na odcinku ujmowania punktu wyjścia tychże teorii. Racją wyboru do porównania akurat tych autorów jest to, że obaj przynależą do nurtu tak zwanej filozofii chrześcijańskiej i reprezentują: stary – klasyczny i nowy – egzystencjalistyczny styl filozofowania.

Przed przystąpieniem do konfrontacji trzeba na wstępie poczynić przynajmniej kilka uwag odnośnie do pojmowania w nauce (resp. teorii) samego punktu wyjścia.

Wśród metodologów istnieją dziś znaczne rozbieżności w określaniu (w ujmowaniu) punktu wyjścia jakiejś nauki[2]. Najogólniej przez punkt wyjścia w nauce można rozumieć wszystko to, co badacz przyjmuje, przystępując do realizacji swoich celów w ramach danej nauki, lub to, od czego rozpoczyna uprawianie danej nauki[3]. Punkt wyjścia danej nauki będą więc stanowić bądź pierwsze czynności – operacje w danej nauce (o ile naukę tę ujmujemy od strony wcześniejszych i późniejszych czynności w niej dokonywanych), bądź też pierwsze tezy – założenia danej nauki (o ile naukę tę ujmujemy jako zbiór uznanych i uporządkowanych zdań – tez).

W literaturze epistemologicznej, zwłaszcza neoscholastycznej – jak stwierdza A.B. Stępień – wyrażenie „punkt wyjścia" w nauce może oznaczać nie tylko

---

* „Roczniki Filozoficzne" 30 (1982), z. 1, s. 189–218.

[1] Na gruncie polskim przykładem ubogacenia antropologii tomistycznej nowszymi koncepcjami antropologicznymi może być antropologia K. Wojtyły, A.B. Stępnia, T. Stycznia czy M.A. Krąpca.

[2] A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966 (§ 14 *Pojęcia i rola punktu wyjścia w nauce*, s. 99–101).

[3] Tamże, s. 99

pierwsze czynności (nauka jako czynność) czy też pierwsze tezy (nauka jako wytwór), ale również pierwsze dane do przyjęcia bądź też pierwsze dane do zbadania[4]. Podobną opinię wyraża S. Kamiński[5]. W rozważaniach niniejszych przyjmujemy to ostatnie rozumienie punktu wyjścia, jako że – istotnie – występuje ono dosyć często u autorów kontynuujących tradycję filozofii klasycznej. A zatem mówiąc o punkcie wyjścia teorii człowieka u wchodzących tu w grę autorów, będziemy mieć na myśli tak zwane „dane egzystencjalne", to znaczy to wszystko, co jawi się nam w pierwotnym, przednaukowym doświadczeniu nas samych, a co można poddać potem filozoficznemu wyjaśnianiu. Po tych ustaleniach możemy przejść do określenia podstawowych danych faktu ludzkiego, jakie – zdaniem św. Tomasza i G. Marcela – zostają nam ujawnione w doświadczeniu.

1. Podstawowe „dane egzystencjalne" i ich przednaukowe ujęcie w antropologii św. Tomasza z Akwinu

Tak jak w całej swej filozofii, tak i w antropologii filozoficznej Tomasz stał na stanowisku realizmu metafizycznego i epistemologicznego. Punktem wyjścia wszelkich jego antropologicznych analiz jest konkretny człowiek – taki, jaki się jawi w poznaniu przednaukowym[6]. Akwinata w punkcie wyjścia swoich dociekań antropologicznych nie kierował się obrazem człowieka dostarczonym przez rozwijające się już wtedy nauki szczegółowe czy też filozoficzne. Przeciwnie, starał się „ustalić" i ująć poznawczo fakt ludzki tak, jak jawił się on w poznaniu potocznym – przednaukowym[7]. W ustalaniu i opisie tego faktu odwoływał się często do doświadczenia ludzkiego. Rozważmy najpierw pokrótce problem owego doświadczenia.

1.1. Problem doświadczenia i jego rola w Tomaszowej teorii człowieka

Jako wprowadzenie do zarysowania problematyki doświadczenia u św. Tomasza niech nam posłuży krótkie omówienie ujmowania doświadczenia we współczesnej literaturze epistemologicznej. Pozwoli to nam do pewnego stopnia „usytuować" Tomaszowe rozumienie doświadczenia na kanwie współczesnych ujęć.

W literaturze filozoficznej ostatnich lat termin „doświadczenie" nie jest pojmowany jednoznacznie. Przyjęło się rozróżniać doświadczenie w sensie węższym

[4] Tamże, s. 100 n.

[5] S. Kamiński, *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne" 25 (1977), z. 2, s. 89.

[6] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 37–46; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 127–129.

[7] S. Strasser określa następująco punkt wyjścia w psychologii metafizycznej (w znaczeniu przedmiotu badań): „[…] l'homme concret dans le monde concret […]". *Le point de départ en psychologie métaphysique*, „Revue philosophique de Louvain" 48 (1950), s. 238.

(spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne) i doświadczenie w sensie szerszym (bezpośredni, naoczny – choć niekoniecznie tylko zmysłowy – kontakt poznawczy z jakimś przedmiotem czy sytuacją przedmiotową)[8]. Mówi się również o różnych typach, postaciach doświadczenia. Z jednej strony wyróżnia się doświadczenie filozoficzne (metafizyczne), estetyczne, moralne, religijne, mistyczne[9]. Przyjmując z kolei inne kryterium podziału, wyróżnia się jeszcze następujące postacie doświadczenia: spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne, spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne, różne typy samoświadomości (bezpośrednie poznanie psychiki podmiotu poznającego), takie jak: przeżywanie, spostrzeżenie wewnętrzne i spostrzeżenie immanentne (nazywane refleksją), a także przypomnienie własnej psychiki[10]. Niniejsze postacie doświadczenia nie występują nigdy w wydestylowanej formie, ale wzajemnie się przenikają i warunkują.

Które z powyższych postaci doświadczenia znane były Tomaszowi?

Wydaje się, że w Tomaszowych tekstach moglibyśmy odnaleźć większość z wyżej wymienionych postaci doświadczenia, chociaż Akwinata tak ich nie nazywał. Najwyraźniej jednak można wskazać u niego na doświadczenie zewnętrzne (spostrzeżenie zmysłowe), doświadczenie zmysłowe wewnętrzne, jak również różne typy samoświadomości. Te bowiem typy doświadczenia znajdują się u źródeł jego antropologii.

Jest sprawą niemal oczywistą, że Akwinata uznawał doświadczenie zewnętrzne, występujące w postaci spostrzeżenia zmysłowego. W pismach Tomasza odnajdujemy na przykład interesujące opisy spostrzeżenia zmysłowego (poznania zmysłowego)[11]. Stanowisko Tomasza w tej dziedzinie określamy mianem „empiryzmu genetycznego". Akwinata bowiem głosił przekonanie, że cała wiedza pochodzi ze zmysłów oraz że wyobrażenia zmysłowe są nie tylko u początku poznania, ale nieustannie mu towarzyszą[12].

Oprócz doświadczenia zewnętrznego Tomasz znał również doświadczenie zmysłowe wewnętrzne oraz różne rodzaje doświadczenia związane z samoświadomością.

---

[8] A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 216.

[9] Niniejsze typy doświadczenia wyróżniano na XVIII Tygodniu Filozoficznym KUL. Zob. A.B. Stępień, *Doświadczenie w filozofii – XVIII Tydzień Filozoficzny KUL*. „Zeszyty Naukowe KUL" 18 (1975), nr 4, s. 69–71. Por. także w związku z tym A.B. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL" 17 (1974), nr 4, s. 29–37.

[10] Tenże, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne" 19 (1971), z. 1, s. 93–127; tenże, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 30–33. Zob. także M.A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976), z. 1, s. 5–16 oraz dyskusję związaną z problematyką tego artykułu między A.B. Stępniem i M.A. Krąpcem, zamieszczoną w tym samym zeszycie „Roczników Filozoficznych": A.B. Stępień, *O doświadczeniu ponownie* (s. 143–147) i M.A. Krąpiec. *Uwagi o doświadczeniu – ponownie* (s. 147–148); A.B. Stępień. *O doświadczeniu – tylko nieporozumienia?*, „Roczniki Filozoficzne" 26 (1978), z. 1, s. 255–256.

[11] Por. teksty przytoczone przez M.A. Krąpca w *Realizmie ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 340–383.

[12] Por. I, 85, 3c; In III De An., 12 n., 791.

Świadczy chociażby o tym słynny tekst z *Sumy teologicznej* (I, 76, 10), do którego będziemy się jeszcze wielokrotnie odwoływać: „[…] experitur enim unusquisque seipsum qui intelligitur […]" oraz „[…] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore". Człowiek więc – jak głosi tekst – doświadcza (*experitur*), że jest kimś, kto poznaje. Co więcej – doświadcza, że jest bytowo tą samą istotą, która poznaje zarówno zmysłowo, jak i umysłowo. Człowiek zatem „od wewnątrz" doświadcza siebie, doświadcza swoich działań wsobnych, sytuujących się zarówno na płaszczyźnie zmysłowej, jak i umysłowej. Warto podkreślić, iż Akwinata mówi o tym pierwotnym wewnętrznym doświadczeniu, odwołując się niejako do zdrowego rozsądku myślącego człowieka i wiąże je – jakby można wyrazić to językiem nowszej filozofii – z dziedziną ludzkiej samoświadomości.

Niniejsze dwa typy doświadczenia: doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, stanowią dla Tomasza bazę wyjściową jego antropologii. Ponadto – na co wskazuje lektura kwestii antropologicznych *Sumy teologicznej* – doświadczenie dla Tomasza stanowi także w wielu wypadkach kryterium (podstawę) weryfikacji twierdzeń, uzyskanych w filozoficznej interpretacji. Doświadczalnie dana rzeczywistość staje się ostatecznym kryterium prawdziwości (poprawności) różnych rozwiązań antropologicznych. Tomasz liczył się zawsze z faktami. Zgodność swoich ujęć filozoficznych z rzeczywistością uważał za atut obiektywności i poprawności swoich teorii[13].

1.2. Przedmiot pierwotnego doświadczenia – ustalenie i poznawcze ujęcie „danych egzystencjalnych"

Bezpośrednie, wewnętrzne doświadczenie człowieka ujawnia nam pewne dane o nas samych. Owe dane, jako przedmiot pierwotnego doświadczenia, jawią się nam jako ogromnie zróżnicowane. Dokonując uproszczonej systematyzacji, można by je sprowadzić do dwóch typów doświadczeń: doświadczenia różnorodności działań (aktów ludzkich) i doświadczenia jedności ludzkiego *compositum* (doświadczenia jedności i tożsamości ludzkiej jaźni).

W najnowszej polskiej literaturze filozoficznej zagadnienie przedmiotu pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka, na kanwie Tomaszowych tekstów opracował M.A. Krąpiec[14]. Interpretując i rozwijając Tomaszową myśl w tym względzie, autor odróżnił w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu

[13] Wyraźnym przykładem tego może być: I, 76, 2, a także Comp. Th. 85, gdzie Tomasz eliminuje przeróżne fantastyczne teorie o pochodzeniu ludzkiego poznania (jak monopsychizm, wpływ duchów na ludzkie poznanie itp.) przez odwołanie się do podstawowego ludzkiego doświadczenia.

[14] Analizę pierwotnego doświadczenia człowieka (na kanwie tekstów św. Tomasza) zamieszcza Krąpiec w następujących pracach: *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 102–114; *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 139–145; *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13 (1970), nr 4, s. 29–33; *Struktura bytowa człowieka*, [w:] *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa 1974, s. 123–157; *Od koncepcji ku teorii osoby* [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 173–189.

doświadczenie tego, co jest „moje" od doświadczenia tego, co stanowi mnie samego, tego, co jest „ja". Poniższe ustalenia i poznawcze ujęcia „danych egzystencjalnych", ujawnionych w pierwotnym doświadczeniu, będą dokonane w dużej mierze na podstawie analiz Krąpca.

Ponieważ problematyka „ja" jest bardziej skomplikowana i nie może być ukazana bez uprzedniego zanalizowania tego, co jest „moje", zaczniemy prezentację „danych egzystencjalnych" od analizy tego, co jest „moje". Należy jednakże mieć na uwadze to, że doświadczenie istnienia tego, co „moje" i tego, co stanowi „ja", wzajemnie się warunkuje i przenika. Oddzielamy je w niniejszej prezentacji jedynie dla uzyskania większej przejrzystości wykładu.

1.2.1. Doświadczenie różnorodności działań (tego, co jest „moje")

Człowiek – zdaniem Tomasza – dokonując refleksji nad sobą doświadcza, czyli ma świadomość swojego własnego działania[15]. Działanie to jawi się mu jako różnorodne zarówno co do jakości, jak i co do intensywności[16]. Sytuuje się ono na dwóch płaszczyznach: zmysłowej i duchowej. Najbardziej uderzającym nas i wyróżniającym się spośród różnych doświadczanych operacji jest doświadczenie faktu poznawania, i to zarówno zmysłowego, jak i umysłowego. W swoich analizach filozoficznych i teologicznych Akwinata poświęca tej sprawie wiele miejsca. Najjaskrawiej wyraża tę myśl w cytowanych już poprzednio tekstach z *Sumy teologicznej*: „[…] experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit" oraz „[…] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore"[17]. Człowiek więc doświadcza, że poznaje, że jest jednym i tym samym bytem, poznającym umysłowo i zmysłowo. Człowiek jest świadomy, iż poznaje nie tylko rzeczywistość wobec siebie transcendentną (pozapodmiotową), ale również siebie samego jako poznającego (*qui percipit se et intelligere et sentire*). Fakt poznawania rzeczywistości transcendentnej w stosunku do nas samych jest, zdaniem Tomasza, jakby warunkiem dokonania refleksji nad tym poznawaniem[18]. Poznawanie swoich własnych aktów poznawczych jest zabiegiem wtórnym w stosunku do poznawania rzeczywistości transcendentnej, pozapodmiotowej[19]. Zatem umysł

[15] W prezentowaniu różnego rodzaju działań ludzkich zwracamy jedynie uwagę na świadomość istnienia, zachodzenia tych działań. Pomija się tu opis tych działań, charakterystykę ich natury.

[16] Por. np. De Ver., 10, 8.

[17] I, 76, 1c.

[18] Tomasz wyraźnie stwierdza prymat poznania rzeczywistości transcendentnej w stosunku do intelektu. Poznawanie swoich aktów poznawczych jest poznaniem wtórnym. Por. np. De Ver., 10, 8c: „Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate aprehendat" oraz De Ver., 10, 9c: „[…] actio intellectus nostri tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum et alterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis".

[19] Por. jeszcze na ten temat: In de II An., 6: „[…] prius oportebit determinare de obiectis […]" następnie zaś „[…] oportebit determinare […] de actibus".

ludzki ma zdolność powrotu do samego siebie, powrotu rozumianego jako powrót od pierwszego przedmiotu poznania – będącego poza nim – do samego siebie jako źródła aktywności poznawczej. Wyraźnie wskazuje na to Tomasz w *Sumie teologicznej*, gdy pisze: „[…] intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo"[20].

Człowiek więc poznaje wpierw rzeczywistość transcendentną wobec siebie, a wtórnie – w drodze samorefleksji – zdolny jest poznać swoje akty poznawcze, które dotyczyły właśnie tego świata zewnętrznego[21].

W związku z omawianiem faktu poznawania Tomasz przy różnych okazjach wskazuje na doświadczanie wrażeń zmysłowych (wzrokowych, słuchowych, dotykowych), wyobrażeń jednostkowych, operacji abstrakcji[22]. Mówi także o jakimś bezpośrednim doświadczaniu w nas samych istnienia pojęć, sensów wyrażeń ogólnych[23], jak również o doświadczeniu – o świadomości zachodzenia w nas wyższych operacji poznawczych, takich jak pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie. W związku z doświadczeniem poznania zmysłowego mówi o doświadczeniu własnego ciała, które w jakiś sposób bierze udział w poznaniu (*sentire autem non est sine corpore*), zaś w związku z doświadczaniem poznania umysłowego wskazuje na jakieś zalążkowe doświadczenie istnienia w nas czegoś niematerialnego[24].

Drugą grupą aktów pierwotnie doświadczanych przez człowieka są różnego rodzaju akty pożądawcze[25]. W swoim powstawaniu, jak i spełnianiu są one ściśle powiązane z aktami poznawczymi. Podobnie jak akty poznawcze, akty pożądawcze sytuują się, zdaniem Tomasza, w dwóch płaszczyznach – w płaszczyźnie zmysłowej (*appetitus sensitivus*) i w płaszczyźnie umysłowej (*appetitus intellectivus*)[26].

Pożądanie zmysłowe jest organiczne i jest związane z funkcjonowaniem organów cielesnych. Podobnie jak zmysłowe poznanie, ma ono charakter jednostkowy. W pożądaniu zmysłowym więc byty są pożądane jako szczegółowe, w pożądaniu zaś umysłowym – jako ogólne[27]. Pożądanie zmysłowe utożsamia się z całą dziedzi-

[20] I, 85, 2c. Por. także C. G., II, 75.

[21] Na temat poznania refleksyjnego u Tomasza zob. J. de Finance, *Cogito cartesien et reflexion thomiste*, París 1946.

[22] Por. I, 79, 4e: „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstranere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilis".

[23] Por. np. C. G., II, 76: „[…] homo enim abstrahit a phantasmatibus et recipit mente intelligibilia actu: non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur".

[24] Por. I, 76, 1c. Jest tu już zalążek pewnego „przeczucia" istnienia niematerialnego podmiotu – duszy.

[25] Rozważania na temat pożądania zmysłowego i umysłowego przeprowadza Tomasz w kwestii 80 pierwszej części *Sumy teologicznej*.

[26] Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80* [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 348–349.

[27] Tamże, s. 351.

ną ludzkich uczuć[28]. Akwinata był świadomy bogactwa życia uczuciowego w człowieku. Dane pierwotnego doświadczenia w tej dziedzinie usiłował w jakiś sposób uporządkować. Cały ogrom ludzkich uczuć sprowadził do dwóch podstawowych rodzajów: uczuć pożądliwych (miłość – nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – przykrość) oraz uczuć gniewliwych (nadzieja – rozpacz, odwaga – strach, gniew)[29].

W dziedzinie pożądania umysłowego Tomasz wyróżniał akty chcenia, akty decyzji[30], akty pragnienia dobra, szczęścia, dążenia do celu ostatecznego[31], wreszcie naturalne pragnienie nieśmiertelnego trwania[32].

Wszystkie wymienione wyżej rodzaje aktów fizjologiczno-psychiczno-duchowych, poznawczych i pożądawczych, jakich człowiek doświadcza, można by za Krąpcem określić mianem „moje"[33]. Należą one bowiem do ludzkiego „ja" jako do swego podmiotu i spełniacza. Mają jednakże w stosunku do „ja" inne bytowanie i inną strukturę. Nie bytują one samodzielnie, ale egzystencjalnie przynależą do „ja", bytują w „ja" jako w swojej substancji (podmiocie). Są zmienne, ukresowione, przerywane, powstają i zanikają, podczas gdy „ja" trwa zawsze. Akty „moje" – jak podkreśla Krąpiec – mają najrozmaitszą treść. Są to zarówno akty doświadczalnie związane z materią, jak na przykład różnego rodzaju czynności fizjologiczne (odżywianie, trawienie, doznawanie bólu itp.), jak również akty, które w swej strukturze okazują się niematerialne, jak na przykład akty poznania pojęciowego, sądowego, akty rozumowania, akty refleksji, decyzji, miłości itd.[34] Wszystkie akty „moje" są nierozdzielne ode „mnie", są ściśle związane z „ja". Spełniając akty „moje", doświadczamy obecności w nich „ja", ale od strony jego egzystencji, a nie treści. Ponieważ wszystkie akty „moje" są nierozerwalnie złączone z „ja", w „ja" bytują i przez „ja" się ujawniają, dlatego też dalsza ich precyzacja dokona się jeszcze poprzez analizę tego, co jest „ja".

1.2.2. Doświadczenie istnienia „ja" i jedności *compositum*

W Tomaszowych tekstach rejestrujących dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka, znajdujemy fragmenty mówiące również o doświadczeniu istnienia ludzkiej jaźni – ludzkiego „ja", które w jakiś sposób złączone jest

[28] Por. I, 81; Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, dz. cyt., s. 361.

[29] Por. I–II, 22–48. Znajdujemy tam omówienie uczuć w ogólności oraz analizę poszczególnych aktów naszej uczuciowości. Z Tomaszowych tekstów na temat uczuć zob. jeszcze De Ver., 25, 26. Ponadto zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, dz. cyt., s. 343–352 i 361–369 (*Wstęp do kwestii 80* i *Wstęp do kwestii 81*); M.A. Krąpiec. *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 231–238.

[30] Por. I, 83, 1c: „[…] homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae".

[31] Por. I, 82, 2c oraz I, 83, 1 ad 5: „[…] naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem".

[32] Por. C. G., II, 79.

[33] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 102 n.

[34] *Tamże* oraz tenże, *Idee przewodnie*…, art. cyt., s. 29 n.

z doświadczeniem jedności bytu ludzkiego. Tomasz wprawdzie nigdy nie nazywał tego doświadczenia doświadczeniem jaźni czy też doświadczeniem „ja" (ego), niemniej jednak o takie doświadczenie mu chodziło. Mogą potwierdzić to chociażby następujące teksty: „[…] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire"[35] oraz „[…] unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse"[36].

W pierwszym tekście autor *Sumy teologicznej* stwierdza, że człowiek doświadcza w sobie swojej tożsamości, że „czuje", wie, doświadcza, iż jest tym samym bytem, który poznaje siebie, który poznaje intelektualnie i który poznaje zmysłowo. Pomimo więc spełniania różnych aktów życiowych, różnych czynności, człowiek „czuje się" kimś jednym – zachowuje tożsamość samego siebie. Ludzka jaźń jest zatem immanentna zarówno w aktach refleksji, w aktach poznania intelektualnego, jak i w aktach poznania zmysłowego, dokonującego się za pomocą organu cielesnego.

W drugim tekście Akwinata zauważa, że każdy człowiek doświadcza, iż posiada duszę. Nie jest to jednak doświadczenie „duszy" rozumianej jako racja wyższych czynności duchowych człowieka. Terminowi „dusza" – jak świadczy o tym kontekst cytowanego tu tekstu – nadał Tomasz nieco odmienne znaczenie: nazwał tym terminem ów podmiot, podłoże dokonywanych aktów ludzkich. Należy sądzić, iż Tomaszowi chodziło tu właśnie o doświadczenie istnienia ludzkiej jaźni, ludzkiego „ja"[37].

W powyższych tekstach zawarta jest także *implicite* myśl, iż doświadczenie istnienia jaźni („ja") dokonuje się w ramach doświadczenia różnego rodzaju działań człowieka (tego, co jest „moje"). Doświadczając swojego zróżnicowanego działania, doświadczamy zarazem swojego istnienia[38]. Spełniane akty życiowe nie są „zawieszone w powietrzu", ale są związane z ludzkim „ja", które jawi się jako ich podmiot i spełniacz, będący zarazem ośrodkiem jedności, ciągłości i tożsamości ludzkiego bytu[39]. Owo „ja" jest psychiczno-duchowym „centrum" i jakby ogniskową – jak się wyraża Krąpiec – z którą wszystkie czynności są związane bądź przez to centrum jakoś wypromieniowane i spełniane zarazem[40]. „Ja" ustawicznie jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, których

[35] I, 76, 1c.

[36] De Ver., 10, 8sc.

[37] Należy jednak wyraźnie nadmienić, iż Tomasz nigdzie w swoich pismach nie nazywał podmiotu ludzkiego, danego „od wewnątrz" w bezpośrednim doświadczeniu siebie terminem „ja" czy też terminem „jaźń". Lektura jego tekstów świadczy, iż używał w tym względzie następujących terminów: *mens* i *anima*, *intellectus*, *aliquis* i *anima* (por. np. C. G., III, 46; De Ver., 10, 8c; De Ver., 10, 9c). Jeśli jednak ten podmiot określamy dzisiaj językiem filozofii nowożytnej jako „ja" lub jako „jaźń", to – wydaje się – nie czynimy względem myśli Tomasza żadnego nadużycia. Wyrażamy tylko jaśniej – dzisiejszym terminem – wynik jego stwierdzenia.

[38] Por. De Ver., 10, 8.

[39] J. Owens, *The Unity in Thomistic Philosophy of Man*, „Mediaeval Studies" 15 (1963), s. 54–82.

[40] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 105.

doświadczam jako „moje”[41]. Owo „moje” jest ode „mnie” nieoddzielalne. Ustanie czynności „moich” niweczy i „mnie”.

Za Krąpcem zwróćmy jeszcze uwagę, że owo „ja”, spełniające różnorodne akty „moje”, dane nam jest jedynie od strony egzystencjalnej, a nie od strony natury. Nie mamy wprost idei jaźni, gdyż nie mamy doświadczenia jej natury; jesteśmy jednak świadomi tego, że „ja” jest obecne, że „ja” jest istniejące i podtrzymujące w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja”[42]. Bezpośrednio więc doświadczamy, że wszelkie akty „moje”, zarówno materialne, jak i duchowe, istnieją istnieniem „ja”. Bezpośrednio nie poznajemy jednak natury owego „ja”[43]. Chcąc poznać naturę „ja”, musimy dopiero poddać analizie akty „moje”, zbadać ich strukturę, by w drodze wnioskowania określić na ich podstawie naturę (strukturę) „ja”. Natura tego wszystkiego, co jest „moje”, określa nam naturę samego „ja” jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko, co „moje”, i jeśli owo „moje” jest zarówno materialne (treści przeżyć fizjologicznych), jak i niematerialne (akty poznania intelektualnego, akty miłości itd.), to i samo „ja” musi być w swej naturze jednocześnie materialne i niematerialne[44].

Dokładna lektura Tomaszowych tekstów na temat poznawalności siebie stawia przed nami jeszcze jedną poważną trudność[45]. Da się ona wyrazić w pytaniu: czy Tomasz mówi o jednym „ja”, czy o wielu? Nie rozstrzygając tego zagadnienia w całej jego ogólności, postarajmy się wyróżnić sensy „ja”, które są najbardziej widoczne. Otóż we wspomnianych tekstach „ja” pojawia się w wyraźnej dwuznaczności. W pewnych wypowiedziach staje się ono określeniem całego bytu ludzkiego w jego nierozróżnionej strukturze jedności. Wyrazem tego sensu jest chociażby już wielokrotnie cytowana wypowiedź: „ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore”[46]. Tomasz stwierdza, że intelekt i ciało Sokratesa są jego częściami, a sam Sokrates „intelligit secundum se totum”[47]. To doświadczenie jedności człowieka wyraża pierwszy sens „ja” ludzkiego. „Ja” staje się tu określeniem całości i jedności bytu ludzkiego. „Ja” występuje tu jako podmiot i sprawca wszystkich aktów „moich”, zarówno materialnych, jak i duchowych. „Ja” w tym sensie oznacza całego człowieka, który poznaje siebie oraz poznaje zmysłowo i umysłowo. Jest to pierwsze – szerokie rozumienie „ja”.

---

[41] Tamże, s. 108.

[42] M.A. Krąpiec, *Idee przewodnie*…, art. cyt., s. 30.

[43] Por. J. Ruane, *Self – knowledge and the spirituality of the soul in St. Thomas*, „The New Scholasticism” 32 (1958), s. 433.

[44] M.A. Krąpiec. *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 106–107.

[45] Oprócz wyżej wymienionych wchodzą tu w grę jeszcze następujące teksty: Comp. Th., 84; De unit., int. 3; De Spir. creat., 2; In III De An., 690; C. G., II, 69. Por. także C. Viola, *L'unité de l'homme et expérience qui la revèle d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1957.

[46] I, 76, 1c.

[47] Tamże.

W innych wypowiedziach musimy przyjąć sens odmienny „ja". Sens ów wyłania się w refleksyjnym przeżyciu własnego, duchowego aktu. „Ja" nie jest tu już określnikiem całości bytu ludzkiego, ale oznaczeniem „części" tego bytu. Jest nam dane w aktach psychicznie wyższych jako ich źródło. Podstawą takiego ujęcia sensu jest chociażby wypowiedź Tomasza z *De Veritate* 10, 8c, gdzie autor stwierdza, że świadomość dokonanego aktu jest podstawą wniosku, że jestem, że żyję, że „mam duszę". W tym znaczeniu „ja" nie zostaje skonfrontowane z przedmiotem transcendentnym i nie staje w relacji podmiot – przedmiot. Zostaje skonfrontowane z tym, co S. Strasser nazywa *quasi*-przedmiotem[48], z tym, co dla „ja" może być nazwane „moim", ale niematerialnym. W tym znaczeniu „ja" przeciwstawia się „mojemu" ciału i ma znaczenie wyższe od „ja" wyróżnionego poprzednio. Odpowiada ono podmiotowi aktów niecielesnych i jest elementem „ja" w szerszym znaczeniu, odpowiadającym podmiotowi aktów cielesnych i niecielesnych (podmiotowi – człowiekowi – jako całości). „Ja" w węższym znaczeniu, ujęte jako podmiot czynności niecielesnych, może być nazwane „duszą"[49]. Tomasz skłaniał się ku temu we wcześniejszych dziełach (np. De Ver., 10, 8c; C. G., II, 57). Jednakże w dziele dojrzałym – w *Sumie teologicznej* – nie nazywał już podmiotu ludzkich działań „duszą", ale podmiot ten widział w całym bycie ludzkim, a więc w „ja" w sensie szerszym[50]. Została w ten sposób uwyraźniona podmiotowa rola ciała jako współpodłoża ludzkich działań. Termin „dusza" zachował znaczenie teoretyczno-systemowe. Rzeczywistość duszy pojawiła się jako racja wyjaśniająca, uniesprzeczniającą – jak się wyraża Krąpiec – zachodzenie w człowieku aktów poznania intelektualnego i wyższych aktów miłości, tudzież niższych w dalszym sensie, jako ich zasada i źródło. W tym znaczeniu dusza jest jedynie elementem ludzkiego „ja" w jego sensie szerszym i nie jest dana poznawczo wprost w pierwotnym doświadczeniu, ale jest rezultatem poznania filozoficznego (za pośrednictwem systemu)[51].

Zamykając rozważanie nad doświadczeniem istnienia ludzkiego „ja", które jest zarazem doświadczeniem jedności bytu ludzkiego, dokonajmy zestawienia zasadniczych cech ludzkiego „ja", rozumianego w dwojakim – wyżej wyróżnionym sensie.

---

[48] Por. S. Strasser, *The soul in the metaphysical and empirical psychology*, Louvain 1957, s. 97: „[…] all concrete intentional poles of my real or possibile retroverted acts are *quasi*-objects".

[49] W literaturze tomistycznej autorzy czasem mówią zamiennie o ludzkim „ja" i duszy, zwłaszcza gdy omawiają u Tomasza drogi poznania duszy. Tak czyni na przykład C. Boyer w artykule *L'immortalité de l'ame à la lumière de la raison*, „Doctor Communis" 11 (1958), nr 2–3, s. 232; J. de Finance, *Cogito cartesien et reflexion thomiste*, dz. cyt., s. 33. Znajduje się tam ciekawy tekst: „Une connaissance particulière, concrète, par exemple quand Socrate ou Platon, dans la conscience de leur intellection, perçoivent qu'ils possèdent une (âme intellective)". Autor ma świadomość, że chodzi mu tu o duszę w specyficznym znaczeniu. Por. także C. Viola, *L'unité de l'homme*, dz. cyt., rozdz. II, przp. 68.

[50] Tamże.

[51] M.A. Krąpiec. *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 104, przypis 10.

Otóż z Tomaszowych tekstów wynika, że owo „ja" jest:

- trwałe i niezmienne w przeciwieństwie do nietrwałych i zmiennych aktów: „[…] aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse"[52]; ośrodkiem przynależności aktów: „[…] aliquis […] percipit se sentire et intelligere"[53];
- ośrodkiem działania i sprawstwa: „[…] essentia animae […] menti est praesens: ea […] actus progrediuntur"[54];
- ośrodkiem ciągłości i tożsamości: „[…] aliquid esse […] actus progrediuntur"[55];
- ośrodkiem transcendencji wobec aktów: „[…] intelligo me intelligere […]"[56], „[…] aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse [...]"[57]. Ową transcendencję można rozumieć jako stosunek nadrzędności podmiotu wobec aktów i przedmiotów poznania. „Ja" poznaje przedmioty, niejako „wchłania" je w siebie, samo nie będąc wchłaniane. Akty przemijają, kierując się na przedmiot poznania i dając nam świadomość własnego istnienia;
- „ja" jest obecne samemu sobie, przenikające siebie: „[…] essentia animae, quae menti est praesens"[58]. Chodzi tu o zdolność wewnętrznego rozszczepiania na podmiot i przedmiot poznania: „[…] anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui, quae fit forma eius secundum quod intelligit actu"[59];
- „ja" jest ośrodkiem skierowanym intencjonalnie ku przedmiotowi, a nie ku sobie. Odnajdujemy własną rzeczywistość w następstwie poznania przedmiotu: „[…] actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur"[60];
- „ja" ujawnia się jako ostateczny podmiot aktów „moich": „[…] hic homo singularis intelligit [...]"[61]. Aktów „moich" nie odnoszę już do żadnego innego podmiotu;
- „ja" jest ośrodkiem wewnętrzności i immanencji wobec aktów, które doświadczam jako „moje": „[…] ipse idem homo est qui percipit se, et intelligere, et

[52] De Ver., 10, 8c.

[53] Tamże.

[54] Tamże. „Ja" jest podmiotem i sprawcą aktów „moich": „Ante omnia asserit animam humanam et corpus revera efformare unum substantiale: quod probat ex unitate, conscientiae, quatenus idem «Ego» experitur tamquam vere «suas» non tantum operationes intellectivas, in quibus corpus tantum extrinsece intervenit, sed etiam operationes sensitivas, quae intrinsece a corpus pedent". Por. także J. Loncke, *De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam*, „Collationes Brugenses" 43 (1947), s. 117–118.

[55] De Ver., 10, 8c.

[56] I Sent., 17, 2, 1 ad 3.

[57] De Ver., 10, 8c.

[58] Tamże.

[59] De Ver, 10, 8 ad 5.

[60] De Ver., 10, 9.c.

[61] De Unit. int., 3.

sentire […] corpus aliquam esse hominis partem"[62]. Ciało jest moją częścią, coś niecielesnego jest „moim", a ja jestem wewnątrz tego wszystkiego, co jest „moje";

– „ja" ma charakter egzystencjalny w tym sensie, że nie jest określoną strukturą ontyczną, której naturę znalibyśmy: „[…] aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse"[63]. Poznanie natury „ja" jest możliwe tylko poprzez analizę aktów „moich".

W tym swobodnym wyliczeniu przymiotów ludzkiego „ja" nie starano się zachować tak zwanej „różnicy realnej" między wyliczanymi przymiotami. Chodziło jedynie o proste zestawienie tych cech „ja", tak jak ujawniły się one w trakcie analizy tekstów Tomasza.

W ten sposób zostało dokonane ustalenie i wstępna charakterystyka danych bezpośredniego, pierwotnego, doświadczenia człowieka według rozumienia św. Tomasza. Jak wynika z powyższej prezentacji, sprowadza się ono do dwóch rodzajów: doświadczenia różnorodnych działań-aktów oraz doświadczenia istnienia jaźni, „ja", złączonego z doświadczeniem jedności i tożsamości bytu ludzkiego. Te dane pierwotne posłużyły Tomaszowi jako punkt wyjścia do budowania teorii człowieka. Tomasz będąc kontynuatorem filozofii wyjaśniającej (klasycznej), zapytał o źródło, o przyczynę tych uzyskanych w doświadczeniu „danych egzystencjalnych", czyli poddał je filozoficznemu, uniesprzeczniającemu wyjaśnianiu.

Przejdźmy teraz do przedstawienia analogicznego zagadnienia w antropologii G. Marcela. Zbadajmy, jak on rozumiał doświadczenie i jaką rzeczywistość dzięki temu doświadczeniu – jego zdaniem – możemy ujmować.

2. Dane egzystencjalne w ujęciu Gabriela Marcela

Wśród twórczych myślicieli i filozofów ostatnich czasów, jakich wydała cywilizacja zachodnioeuropejska, Gabriel Marcel należy niewątpliwie do tych, którzy najbardziej akcentowali konkret ludzkiego bytu. W centrum filozoficznej refleksji Marcela znajduje się konkretny człowiek, przeżywający tu i teraz dramat swojego istnienia. Marcel nie szuka odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?, ale: kim jestem ja, jako konkretne istnienie[64].

Autor stosunkowo szybko przekonał się, że zadowalającej odpowiedzi na to pytanie nie znajdzie w naukach szczegółowych zajmujących się człowiekiem ani też w niektórych odmianach tradycji filozoficznej, nie wyłączając tomizmu. Dlatego też sam – „na własną rękę" – zaczął bardzo intensywnie poszukiwać filozoficznej

[62] I, 76, 1c.

[63] De Ver., 10, 8c.

[64] Por. M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty" absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 3 (1971), s. 150.

prawdy o człowieku, opierając się głównie na życiowym doświadczeniu.

Jak francuski myśliciel pojmował owo doświadczenie i jaką rzeczywistość pozwala nam ono ująć? – oto problemy, które pokrótce należy rozważyć.

2.1. Pojmowanie doświadczenia

Termin „doświadczenie" (*l'expérience*) wraca jak refren na kartach wszystkich filozoficznych dzieł Marcela. Podobnie wszyscy komentatorzy „Marcelowej filozofii" bardzo często posługują się tym terminem. Niestety, ani sam omawiany tu autor, ani jego komentatorzy nie analizują bliżej znaczenia tego terminu.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, wskażmy dla naszych potrzeb – na podstawie tekstów autora – główne rysy rozumienia tego doświadczenia.

W *Du refus á l'invocation* Marcel, kreśląc charakterystykę swojej filozofii, którą nazywa filozofią konkretną, oznajmia, że u podstaw myślenia filozoficznego znajduje się doświadczenie. Refleksja filozoficzna ma zawsze dotyczyć tego, czego doświadczamy, przeżywając[65]. Filozofia jest przemianą doświadczenia w myśl[66]. W tej samej pracy, nieco dalej, twierdzi, że filozofia jest wywyższeniem doświadczenia, a nie jego degradacją[67]. Myśl filozoficzna ma dawać autentyczne świadectwo temu, co konkretny człowiek przeżywa i wewnętrznie doświadcza. Osobiste doświadczenie, według G. Marcela – jak słusznie zauważa G. Thibon – ma poprzedzać metafizyczną refleksję[68]. „Praca filozoficzna – oznajmia w tej samej pracy Marcel – polega przede wszystkim na pogłębianiu pewnych sytuacji duchowych, które trzeba uprzednio możliwie jak najdokładniej ustalić i które pod działaniem refleksji ulegają odświeżeniu dla naszego spojrzenia wewnętrznego"[69].

W *Homo viator* Marcel zwraca uwagę, że owo doświadczenie personalne człowieka ma wiele odmian – jest bardzo zróżnicowane i swym zasięgiem obejmuje wszystkie „sektory" naszego bytu[70]. Owo doświadczanie siebie i eksplikacja tego doświadczenia u różnych ludzi sytuuje miernie szeroki zasięg. Doświadczać swojej wewnętrznej rzeczywistości, to być obudzonym do tej rzeczywistości, to uświadamiać sobie, co się naprawdę w niej dokonuje. Autor sądzi, że każdy z nas w znacznej części swego życia – swego istnienia – nie jest jeszcze obudzony do swojej rzeczywistości, że rozwija się na jej marginesie[71]. Dlatego też doświadczanie siebie i eksplikacja tego doświadczenia u różnych ludzi sytuuje się na różnych poziomach. Francuski neosokratyk bardzo często nam to uświadamia i wzywa nas do pełniejszego doświadcza-

[65] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 89.

[66] Tamże, s. 39.

[67] Tamże, s. 108.

[68] G. Thibon, *Une métaphysique de la communion. L'existentialisme de Gabriel Marcel* [w:] *L'existentialisme*, Paris 1947, s. 147.

[69] G, Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 157.

[70] Por. tenże, *Homo viator*, Paris 1944, s. 34–35.

[71] Por. tamże, s. 28.

nia siebie i przez to do lepszego zdawania sobie sprawy ze swojej kondycji ludzkiej.

W drugiej części *Le mystère de l'être*, gdzie autor mówi o roli doświadczenia w swojej filozofii, spotykamy się z ostrym atakiem na idealistyczną filozofię XIX wieku. Autor *Dziennika metafizycznego* wspomina tam o werbalizmie, o grze słów, jaka ma miejsce w filozofii wówczas, gdy się odchodzi w niej od doświadczenia. To właśnie filozofia idealistyczna, zdaniem autora, zrywając z doświadczeniem i wchodząc na drogę kombinacji teoretycznych, zdradziła rzeczywistość, zagubiła ludzki, żywy konkret[72]. Myśliciel metafizyk powinien być w ustawicznym kontakcie z doświadczeniem, z tym, co zastaje; powinien dokonywać ciągłej refleksji przede wszystkim nad sobą, nad tym, co przeżywa[73]. Autor nie tylko postuluje taką postawę, ale sam ją realizuje. W toku dalszych rozważań wzywa nas do wspólnego myślenia; nie chce myśleć tylko dla siebie. Chce myśleć dla tych, którzy mogą w jego myśli, w jego doświadczeniu odnaleźć swoją myśl, swoje doświadczenie[74]. Każe konfrontować własne doświadczenie z doświadczeniem drugiego człowieka[75].

W toku rozważań myśliciel francuski wraca ciągle do konkretnych, egzystencjalnych sytuacji. Każde swoje twierdzenie, opinię, przekonanie próbuje weryfikować przez odwołanie się do swojego i cudzego doświadczenia wewnętrznego, do konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Przykładem może tu być rozważanie o nadziei zawarte w *Homo viator* (s. 87). Autor obala tam stanowisko podważające istnienie „powodów" do nadziei przez odwołanie się do doświadczenia, ilustrując je przykładem z życia.

Owo bezpośrednie, wewnętrzne doświadczenie – co jest bardzo charakterystyczne – nazywa autor zazwyczaj „doświadczeniem przeżytym" (*l'expérience vecue*)[76]. Czasem posługuje się innymi nazwami, jak np. „doświadczenie bezpośrednie" (*l'expérience immédiate*)[77], „doświadczenie egzystencjalne" (*l'expérience existentielle*)[78], „doświadczenie personalne" (*l'expérience personelle*)[79]. W niektórych wypadkach u autora wchodzi również w grę doświadczenie moralne, mistyczne i religijne[80].

Nakreśliwszy kilka danych dotyczących Marcelowego rozumienia doświadczenia, spróbujmy teraz przyporządkować to ujęcie do którejś z postaci doświadczenia występujących we współczesnej literaturze teoriopoznawczej, o których była mowa poprzednio.

---

[72] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II: Foi et reâlité*, Paris 1951, s. 11–16.

[73] Tamże.

[74] Tamże.

[75] Tamże. Por. także A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator"* [w:] G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1960, s. XXX.

[76] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 89.

[77] Por. np. tenże, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 254; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 15.

[78] Por. np. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 278, 285.

[79] Por. np. tenże, *Être et avoir*, Paris 1935, s. 53.

[80] Por. np. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 54.

Wydaje się, że jednoznaczne, ścisłe przyporządkowanie nie jest tu możliwe. Niemniej jednak jakieś „ramowe" przyporządkowanie można tu przeprowadzić.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, sądzimy, iż „Marcelowe doświadczenie" jest pewnym rodzajem spostrzeżenia wewnętrznego. Będzie tu wchodziło w grę zarówno spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne, dzięki któremu doświadczamy od wewnątrz istnienia naszego ciała, naszych wrażeń ustrojowych, takich jak ból, głód, znużenie, jak i introspekcja jako sposób uzyskiwania wiedzy o naszym życiu psychicznym, o naszych aktach, stanach i dyspozycjach psychiczno-duchowych. Obydwa te typy doświadczenia wzajemnie się przenikają.

Wydaje się, że Marcel bardziej wyeksponował doświadczenie wewnętrzne. Dzięki niemu uzyskujemy informacje o „świecie" naszych wewnętrznych przeżyć. W tym typie doświadczenia mieści się niewątpliwie doświadczenie metafizyczne (doświadczenie faktu własnego istnienia – oczywiście swoiście pojmowanego), doświadczenie moralne (doświadczenie moralności naszych czynów), doświadczenie estetyczne, doświadczenie religijne i doświadczenie mistyczne. Wydaje się, że Marcel wyeksponował przede wszystkim doświadczenie metafizyczne, moralne, estetyczne, a w późniejszych latach swego życia – doświadczenie religijne i mistyczne. Należy jeszcze raz podkreślić to, iż wszystkie te typy doświadczenia należą zasadniczo do doświadczenia wewnętrznego i mogą stać się przedmiotem opisu fenomenologicznego. Rozważmy bliżej, co jest przedmiotem doświadczenia wewnętrznego, czyli jaką rzeczywistość dzięki temu doświadczeniu odkrywamy.

2.2. Przedmiot wewnętrznego doświadczenia

Doświadczenie wewnętrzne, zdaniem Marcela, ujawnia nam całe bogactwo naszej wewnętrznej rzeczywistości. Daje ono nam przystęp do tajemnicy naszej egzystencji. Rzeczywistość doświadczana „od wewnątrz" jawi się nam jako zróżnicowana, jej ujawnianie się zależy od stopnia naszego zaangażowania się w to doświadczenie.

W poniższych uwagach nastąpi systematyzujące wyszczególnienie rzeczywistości odkrywanej w wewnętrznym doświadczeniu. Kolejność prezentacji dyktowana jest epistemicznym pierwszeństwem ujawniania się tej rzeczywistości.

2.2.1. Doświadczenie faktu własnego istnienia (tego, że jestem)

Analizując myśli Marcela na temat rzeczywistości jawiącej się nam w naszym bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym, sądzimy, że najpierwotniejszym „owocem" tego doświadczenia jest doświadczenie faktu własnego istnienia. Należy jednakże od razu zaznaczyć, iż nie jest to doświadczenie istnienia naszego „ja" w sensie „Tomaszowym" – „ja" jako podmiot podmiotujący akty „moje", „ja" jako substancja. Marcel posługuje się zupełnie innym językiem filozoficznym. Mówiąc o pierwotnym doświadczeniu faktu naszego istnienia, ma na myśli fakt naszego

bytowania, trwania, znajdowania się w sytuacji – tu i teraz. Człowiek „chwyta" siebie poznawczo jako istotę istniejącą. Moje istnienie jest początkową daną mojego doświadczenia. Uznanie faktu mojego istnienia musi być zawsze na początku wszelkiego poznania.

W *Du refus à l'invocation* Marcel wyraźnie oznajmia, że „ja istnieję" jest wcześniejsze od „ja myślę" czy też od „ja żyję"[81], zaś w *Position et approches concrètes du mystère ontologique* orzeka, że doświadczenie własnego istnienia łączy się nierozerwalnie z doświadczeniem myślenia, życia i doświadczeniem siebie jako jedności niepodzielnej[82].

Moje istnienie jest mi dane pierwotnie jako coś niepowątpiewalnego. Doświadczenie własnego istnienia jest pierwszym i podstawowym warunkiem doświadczenia istnienia czegokolwiek. W *Le mystère de l'être* autor pisze, że wszelka afirmacja istnienia czegokolwiek bez wcześniejszego uznania istnienia własnego byłaby dla mnie nie do pomyślenia[83].

Doświadczać pierwotnie, że jestem, że istnieję – kontynuuje swoje refleksje nad istnieniem Marcel – to w jakiś sposób zarazem manifestować siebie[84], to odkrywać siebie sobie samemu[85]. Doświadczać, że istnieję, to także doświadczać swojego ujawniania się wobec świata. W akcie pierwotnego doświadczenia „chwytam" siebie jako kogoś, kto partycypuje, kto komunikuje się ze światem, kto po prostu „jest w świecie"[86]. Moje istnienie, jako coś niepowątpiewalnego, jawi mi się jako „okryte" (*enveloppée*), jako „zawarte" (*contenue*) w innym istnieniu nie mniej niepowątpiewalnym, to jest istnieniu świata[87].

Wobec powyższego można by powiedzieć, że absolutnie pierwszym „owocem" naszego pierwotnego doświadczenia jest stwierdzenie, że jestem, że istnieję w świecie, że przeżywam swoją egzystencję. Dalszym jakby „owocem" wewnętrznego doświadczenia jest ujawnienie, że owo „ja istnieję" jest bytem wcielonym (*l'être incarné*).

2.2.2. Doświadczenie mnie jako bytu wcielonego

Doświadczenie faktu własnego istnienia (świadomość siebie jako istniejącego), zdaniem francuskiego myśliciela, jest nierozłączne z doświadczeniem (ze świado-

[81] Por. tamże, s. 26.

[82] Por. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949, s. 263–264. Autor uważa, że niemieckie *ich erlebe* jest bardziej adekwatne niż używane przez niego wyrażenie francuskie *j'éprouve*. Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 26.

[83] Por. tenże, *Le mystère de l'être. I: Réflexion et mystère*, Paris 1951, s. 103.

[84] Por. tenże, *Présence et Immortalité*, Paris 1959, s. 147: „Exister, c'est se signaler".

[85] Por. tamże, s. 163: „Le propre de l'existence serait donc de se découvrir, de révéler à soi-même".

[86] Por. tenże, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 313.

[87] Tamże: „Le «j'existe» […] tend à se confondre avec affirmation telle que «l'univers existe»". Por. także G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 314.

mością) siebie jako związanego z ciałem, siebie jako istoty wcielonej[88]. Człowiek doświadcza siebie jako istotę wcieloną, jako byt wcielony (*l'être incarné*, *ce corps-si*), a więc jako „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem. „Ja" nierozerwalnie złączone z ciałem stanowi tak zwaną „sytuację wcielenia".

„Wcielenie – pisze autor w *Être et avoir* – centralna dana metafizyki. Wcielenie, sytuacja istoty, która ukazuje się sobie jako związana z ciałem .[…] Sytuacja zasadnicza, której nie można opanować, ani uśmierzyć, ani zanalizować […]. To nie jest fakt w ścisłym słowa znaczeniu, ale dana, od której począwszy fakt staje się możliwy"[89]. Wcielenie jest warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe[90].

Francuski neosokratyk w swoich pismach usiłował bliżej określić relację, jaka zachodzi między „ja" (mną) a moim ciałem. To „ja", zdaniem autora, nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego[91].

Ciało jako znak konkretnego istnienia przejawia się pod dwoma formami. Z jednej strony związane jest z posiadaniem, z drugiej – z istnieniem. W dziedzinie posiadania przedstawia się jako instrument, a w dziedzinie istnienia jako „ja sam" lub „moje ciało jako moje" („mon corps en tant qu'il est mien")[92]. Zaimek dzierżawczy w wyrażeniu „moje ciało" wskazuje, że to ciało należy do mnie[93].

W *Du refus à l'invocation* Marcel zastanawia się nad tym, czy można rzeczywiście uznawać moje ciało jako narzędzie[94]. Przeprowadziwszy krótkie analizy, daje odpowiedź negatywną. Potraktowanie bowiem mojego ciała jako instrumentu, odłączonego od mojego „ja", nasuwa pytanie: w jaki sposób to ciało kontaktuje się z owym „ja"? Przy interpretacji instrumentalistycznej, by tę więź między „ja" i ciałem nawiązać, potrzeba innego instrumentu, który by tę więź podtrzymywał. Ten instrument z kolei sam potrzebuje jakiegoś innego instrumentu i tak w nieskończoność[95].

Tego typu ujęcie ciała – powiada Marcel – jest tworem umysłu, który w sztuczny sposób zrywa więź istniejącą między „ja" a ciałem i w ten sposób traktuje ciało

---

[88] Por. tenże, *Être et avoir*, s. 9: „Ceci revient à dire qu'on ne peut dissocier reéllement: Existence: Conscience de soi comme existant: Conscience de soi commme lié à un corps, comme incarné".

[89] Tamże, s. 11–12.

[90] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 33: „En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente".

[91] Por. tamże, s. 113–114.

[92] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 261; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 145, 169, 231; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 28–32. Por. także w związku z tym: P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953, s. 37.

[93] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 111.

[94] Tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 29–31, a także tenże, *Présence et Immortalité*, s. 185.

[95] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 29–31 oraz komentarz do tego rozważania: J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, s. 89; J. Delhomme, *Témoignage et dialectique* [w:] *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, ed. E. Gilson, Paris 1947, s. 173.

jako przedmiot[96]. Ponadto – dodaje autor – dążenie do rozpatrywania mojego ciała jako instrumentu łączy się z dążeniem do oderwania się od siebie, a więc do przyjęcia stanowiska osoby trzeciej. Jednakże wtedy instrument ten nie może być moim ciałem, lecz będzie jakimś ciałem nieznanym[97].

Traktowanie mojego ciała jako narzędzia jest wynikiem refleksji pierwszej i ma ono zazwyczaj miejsce w naukach szczegółowych o człowieku. W naukach tych traktuje się ciało jako przedmiot, jako jedno spośród ogromnej liczby ciał. Wprowadza się przez to sztuczne rozdzielenie mojego ciała ode mnie. Jest to ujęcie niewłaściwe. Doświadczenie pierwotne bowiem informuje mnie, że moje ciało w żaden sposób nie może być zewnętrzne w stosunku do mnie[98].

Skoro nie można traktować mojego ciała jako narzędzia (a tym samym rozbijać więzi między „ja" i moim ciałem), to w takim razie – zastanawia się autor – czy można by utożsamić „ja" z moim ciałem? Innymi słowy – czy można by wyrażenie: „ja jestem moim ciałem" lub wyrażenie: „ja utożsamiam się z moim ciałem", uznać za słuszne? Także takie ujęcie relacji między „ja" a moim ciałem Marcel uważa za absurdalne. Utożsamienie bowiem tych dwóch elementów („ja" i „mojego ciała") nie jest zgodne z naszym pierwotnym doświadczeniem, które informuje nas, że rzeczywistość bytu ludzkiego nie sprowadza się jedynie do materii[99]. Ja jestem czymś więcej niż moje ciało.

Dla wyjaśnienia więzi, jaka istnieje między mną a moim ciałem, autor wprowadza pojęcie „odczuwania" (*la sensation*)[100]. Moje ciało jest moim, o ile je odczuwam, chociażby nawet niewyraźnie. Uczucia w tym wypadku nie należy pojmować jako czegoś przekazywanego przez jedną osobę drugiej lub jako fali wychodzącej ze stacji nadawczej do odbiorczej[101]. Uczucie w odniesieniu do mojego ciała jest tajemniczą więzią, która czyni, że to ciało nie jest jakimkolwiek ciałem, lecz moim ciałem[102].

---

[96] G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 158: „Mon corps n'est pas et ne peut pas être objet au sens òu l'est un appareil extérieur à moi".

[97] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 30

[98] Por. tenże, *Présence et Immortalité*, dz. cyt., s. 185; tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 119.

[99] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 30. Por. także komentarz do tego: P. Colin, *xistentialisme chrétien* [w:] *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 46. Autor w następujących słowach komentuje ten fragment rozważań Marcela: „[…] je suis mon corps? Si cette proposition signifie: «Je suis identique à mon corps, je ne suis que mon corps», elle n'est pas mon plus recevable. L'affirmation materialiste se condamne elle-même en tant qu'affirmation".

[100] Zwróćmy tu uwagę, że Marcel rozumie „odczuwanie" odmiennie od Kanta i Condillaca. Odczuwanie według niego nie jest czymś biernym. Nie sprowadza się do ulegania, do znoszenia działania zewnętrznego, ale jest przyjmowane w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcendentnego. Por. np. tenże, *Du refus à l'invocation*, s. 43, dz. cyt., s. 123–124.

[101] Por. tenże, *Position et approaches*…, dz. cyt., s. 412; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 37 n. oraz J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 85.

[102] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 32, 123; tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 303; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 130; B. Bernard, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, Paris 1952, s. 105.

Należy zatem uznać, że nie mogę się utożsamić z moim ciałem, ale i nie mogę się od niego oddzielić. Moje ciało znajduje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i posiadania. Mogę o nim powiedzieć jednocześnie: „to ciało to ja" i „ja mam ciało".

Między mną a moim ciałem istnieje więc ścisła jedność – unia, niemająca odpowiednika w całym wszechświecie[103]. Moje ciało współistnieje ze mną, czyni ze mnie świadomość wcieloną. Nie mogę istnieć inaczej, jak usytuowany *hic et nunc*, nie inaczej, jak tylko w ściśle określonym punkcie świata, to jest w moim ciele[104].

Po ukazaniu tajemniczej więzi, jaka zachodzi między mną a moim ciałem, wskażmy jeszcze – za Marcelem – na funkcję, jaką pełni moje ciało w stosunku do świata. Otóż, według francuskiego egzystencjalisty, moje ciało jest węzłem, pośrednikiem, który mnie łączy ze światem. Przez moje ciało jestem w świecie, wchodzę w komunię ze światem. Dzięki mojemu ciału mogę wchodzić w kontakt ze światem, mogę w nim partycypować. Przez ciało „odczuwam" świat zewnętrzny. Jest to możliwe dzięki temu, że moje ciało jest tej samej natury, co rzeczy istniejące poza mną[105]. Co więcej, można powiedzieć, że wszystkie rzeczy, które posiadam lub pragnąłbym posiadać, doświadczam jako przedłużenie mojego ciała[106]. Więź łącząca mnie ze światem – zauważa autor –- jest analogiczna do więzi między mną a moim ciałem[107]. Za pośrednictwem mojego ciała – oznajmia – nie tylko kontaktuję się w sposób bezpośredni ze światem, ale również mam świadomość tego, że jestem[108]. Moje istnienie wcielone jest punktem odniesienia dla wszystkich innych bytów. W odniesieniu do mnie ustala się linia demarkacyjna między istnieniem a nieistnieniem[109]. Dzięki mojej cielesnej obecności w świecie byty „zaczynają" istnieć i są[110].

Marcel wyraźnie więc podkreśla, że wszystko, co istnieje, usytuowane jest w stosunku do mojego ciała; wszystko znajduje się w mojej „orbicie egzystencjalnej" i implikuje moją obecność. Dzięki mojemu ciału mogę doświadczać samego siebie, mogę doświadczać świata, mogę wchodzić z nim w komunię.

Doświadczenie pośredniczącej roli ciała w aktach transcendowania nas samych w kierunku świata doprowadza nas do doświadczenia wewnętrznej otwartości człowieka w stosunku do drugich osób.

---

[103] Por. G, Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 236; tenże, *Position et approaches*…, dz. cyt., s. 268.

[104] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 28–33, a także uwagi: T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 27; R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968, s. 158.

[105] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 265; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 28–33; tenże, *Présence et Immortalité*, dz. cyt., s. 109: „Ily a un côté par òu je peux dire, qu'il existe, non seulement une similitude mais une identité de nature entre mon corps et les choses".

[106] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 265, 273, 304.

[107] Por. np. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 113–114.

[108] Por. np. tamże, s. 119.

[109] Por. tenże, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 26; tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 27–28.

[110] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 28 n.

2.2.3. Doświadczenie otwartości „ja" na „ty"

Wśród badaczy myśli filozoficznej Marcela panuje dziś zgodne przekonanie, że ośrodkiem marcelowskiej filozofii jest metafizyka komunii[111]. Istotnie, Marcel penetrując poznawczo na drodze wewnętrznego doświadczenia ludzką egzystencję, doszedł do wykrycia jej otwartości nie tylko na świat, ale przede wszystkim na drugie byty osobowe. „Ja" wcielone, zdaniem autora, jest otwarte na „ty"; posiada istotne skierowanie, istotny, ontyczny związek z „ty". Związek ten urzeczywistnia się w komunikacji interpersonalnej. Francuski myśliciel do tego stopnia wiąże moje istnienie z istnieniem innych, że „ja" i „ty" istniejemy tylko wtedy, gdy się komunikujemy. Brak komunikacji byłby utratą istnienia[112]. Istnieć więc, to znaczy w gruncie rzeczy współistnieć (*esse – coesse*, *être = coêtre*, *être = être avec*)[113].

Marcel, opierając się na wewnętrznym doświadczeniu, wskazuje nam na źródło takiej bytowej sytuacji. Otóż, zdaniem autora, każdy człowiek „obudzony" do rzeczywistości, zdający sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej, przeżywa swoją bytową przygodność i niewystarczalność (*l'insuffisance* lub *l'insatisfaction*)[114]. Owa doświadczana niewystarczalność, domagająca się dopełnienia przez kogoś z zewnątrz, jest tak zwanym „wymogiem ontologicznym" ludzkiego bytu (*l'exigence de l'être*, *l'exigence ontologique*)[115]. Wymóg bytu jest niepozbywalny dla człowieka. Jest on złączony z faktem bycia człowieka. Wymóg ontologiczny, nazywany czasem przez autora „potrzebą transcendencji", nie tylko wskazuje na otwartość ludzkiego „ja" na rzeczywistość „zewnętrzną", ale wskazuje zarazem na konieczność dopełniania „ja" przez „ty". Otwarcie się „ja" na „ty" i realizacja tego otwarcia w interpersonalnej komunikacji jest warunkiem koniecznym osiągnięcia pełniejszego człowieczeństwa. Autor dodaje, że ów wymóg ontologiczny bytu jest doświadczany przez nas w postaci tajemniczego apelu. Apel ten pochodzi z głębi naszego „ja" i wzywa nas do realizacji (upełniania) naszego bytu poprzez komunikowanie się z drugimi bytami osobowymi[116].

Interpersonalna, twórcza wymiana przybiera różnorakie formy. Wśród tych form naczelną pozycję zajmuje miłość, rozumiana jako twórcza forma bycia „ja" dla „ty". Z innych form międzyosobowej partycypacji wymienia i omawia autor przede wszystkim nadzieję i wierność (wiarę). Poświęca im autor w swoich filozoficznych dziełach sporo miejsca. Nie możemy jednakże ich tutaj zaprezentować, by zbytnio nie poszerzać rozmiaru rozważań.

---

[111] R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. 1, Louvain 1953, s. 18 n.

[112] Por. np. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 192–193.

[113] Por. tenże, *Présence et Immortalité*, dz. cyt., s. 162: „[…] le pour soi ne peut être entendu que comme participation: exister, c'est coexister". Terminom tym odpowiadają: *mitsein* Heideggera, *miteinandersein* i *zueinandersein* Jaspersa. Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1932, s. 50, 416.

[114] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 50; tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., s. 42.

[115] Por. tenże, *Le mystère de l'être. II*, dz. cyt., cały rozdział: *L'exigence ontologique*.

[116] Por. np. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 217 n.

Nakreśliwszy problematykę punktu wyjścia w Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka, przejdźmy teraz do skonfrontowania tej problematyki u tychże autorów.

3. Próba konfrontacji stanowisk wobec zagadnienia punktu wyjścia Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka

Dotychczasowe rozważania dostarczyły nam sporo informacji dotyczących ujmowania „danych egzystencjalnych" przez św. Tomasza i G. Marcela. Można je poddać pewnej konfrontacji, wskazując na elementy wspólne i różniące. Zgodnie z układem zagadnień zamieszczonych w poprzednich paragrafach, porównanie niniejsze będzie przeprowadzone w dwóch węzłowych elementach tej problematyki. Najpierw nastąpi konfrontacja rozumienia samego doświadczenia, a później – samego przedmiotu doświadczenia.

3.1. Porównanie stanowisk w zakresie rozumienia doświadczenia

Sporządźmy najpierw zestawienie wyników przeprowadzonych wyżej rozważań dotyczących pojmowania doświadczenia. Wydaje się, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Doświadczenie szeroko rozumiane stoi u źródeł filozoficznej wiedzy o człowieku.
2. Najogólniej mówiąc, „doświadczenie" oznacza wszelki bezpośredni kontakt podmiotu poznającego z samym sobą i ze światem zewnętrznym.
3. Szeroko rozumiane doświadczenie sytuuje się na poziomie zmysłowym i umysłowym i zawiera w sobie zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i wewnętrzne.
4. Uprzywilejowanym typem doświadczenia w antropologii jest bezpośrednie, pierwotne doświadczenie wewnętrzne, tak zmysłowe, jak i intelektualne.
5. Doświadczenie w antropologii filozoficznej pełni podwójną rolę:
   – stanowi bazę wyjściową,
   – stanowi instancję kontroli, weryfikacji tez – twierdzeń uzyskanych w filozoficznej interpretacji.

U Gabriela Marcela:

1. Filozoficzna wiedza o człowieku rodzi się zasadniczo z wewnętrznego doświadczenia przeżytego.
2. Wszelkie doświadczenie w antropologii sprowadza się w zasadzie do doświadczenia wewnętrznego.
3. Doświadczenie wewnętrzne rozumiane jest bardzo szeroko. Jest ono zróżnicowane i oznacza wszelki wewnętrzny, tak zmysłowy, jak i umysłowy, intuicyjny kontakt podmiotu poznającego z samym sobą.
4. Wewnętrzne doświadczenie siebie samego ma u różnych ludzi zróżnicowaną intensywność i zróżnicowany zakres.

5. Doświadczenie wewnętrzne jednego człowieka może być do pewnego stopnia weryfikowane przez doświadczenie wewnętrzne drugiego człowieka.
6. Doświadczenie wewnętrzne – w zależności od tego, jakiego dotyczy „sektora" naszego życia – może przybierać postać doświadczenia metafizycznego, moralnego, estetycznego, religijnego czy też mistycznego.
7. Doświadczenie w antropologii filozoficznej pełni podwójną funkcję:
   – stanowi bazę wyjściową,
   – stanowi zawsze aktualne i niezawodne kryterium poprawności rezultatów poszukiwań filozoficznych.

Zestawienie powyższe informuje, że obydwaj autorzy u źródeł filozoficznej wiedzy o człowieku „umieścili" doświadczenie osobowe. Zarówno Tomasz, jak i Marcel czerpali podstawowe informacje o człowieku na drodze szeroko pojętego doświadczenia. Jednakże w samym rozumieniu tego doświadczenia dostrzegamy u nich różnice. Przede wszystkim należy najpierw odnotować to, iż Tomasz rozumie doświadczenie znacznie szerzej aniżeli Marcel. W ramach „doświadczenia Tomaszowego" spotykamy się również z doświadczeniem zewnętrznym, które u Marcela zostało prawie zupełnie wyeliminowane. Myśl Tomasza jest zawsze w pierwszej kolejności zorientowana na byt zewnętrzny w stosunku do niej, czyli na byt transcendentny. Natomiast myśl Marcela ogarnia w pierwszej kolejności naszą rzeczywistość, wszystko to, co wewnętrznie przeżywamy. Tomasz również zna takie doświadczenie. Wydaje się, że w niektórych wypadkach stawia je na równi z doświadczeniem zewnętrznym. Ma to na przykład miejsce w doświadczeniu podmiotu „ja". Właśnie wtedy doświadczamy wprost faktu naszego istnienia i różnych naszych działań niejako „od wewnątrz". Wydaje się, że w tym wypadku Tomasz jak gdyby dał priorytet owemu wewnętrznemu doświadczeniu w stosunku do doświadczenia zewnętrznego.

Należy jednak zauważyć, że owo wewnętrzne, pierwotne doświadczenie, aczkolwiek tak fundamentalne i doniosłe, nie jest u Tomasza jedynym źródłem wiedzy o człowieku. Dlatego też Akwinata w swojej antropologii nie zawsze tylko na nie się powoływał. Owszem, w wielu sytuacjach odwołuje się raczej do doświadczenia zewnętrznego. Marcel natomiast doświadczenie wewnętrzne „uczynił" prawie że jedynym źródłem zdobywania informacji o człowieku.

W doświadczeniu wewnętrznym, o którym mówi Marcel, odnajdujemy, podobnie jak i u Tomasza, doświadczenie zmysłowe i umysłowe. Wchodzi tu w grę zarówno doświadczenie istnienia naszego ciała od wewnątrz, naszych wrażeń ustrojowych, nasza samoświadomość oraz różne rodzaje intuicji intelektualnej. Wprawdzie Marcel nie wyróżnia wyraźnie tych rodzajów doświadczenia i tak ich nie nazywa, ale w trakcie lektury jego pism takie typy doświadczenia niewątpliwie odnajdujemy.

W dalszej części konfrontacji rozumienia doświadczenia u prezentowanych tu myślicieli należy wskazać na rolę, jaką ich zdaniem pełni ono w ich myśli antropologicznej.

Sądzimy, iż w tym względzie natrafiamy na dużą zbieżność między autorami. Lektura pism Tomasza i Marcela doprowadza nas do wniosku, że zarówno

św. Tomasz, jak i Marcel na drodze doświadczenia ustalali podstawowe „dane egzystencjalne" dla swoich teorii człowieka, jak i za pomocą owego doświadczenia weryfikowali w niejednym wypadku swoje filozoficzne interpretacje. Zatem można przyjąć, że doświadczenie pełniło dla nich podwójną funkcję. Po pierwsze stanowiło bazę wyjściową rozważań antropologicznych. Po drugie było instancją kontroli teoretycznych rozwiązań – ujęć antropologicznych. Z pewnością funkcje te u obydwu myślicieli dokładnie się nie pokrywają, a to chociażby ze względu na wyżej wskazane różnice w pojmowaniu doświadczenia. Niemniej jednak sądzimy, że w jakiejś zbliżonej postaci funkcjonują one u obydwóch myślicieli.

3.2. Porównanie stanowisk w zakresie określenia przedmiotu pierwotnego doświadczenia

Zestawmy teraz wyniki rozważań dotyczących określenia i ujęcia podstawowych „danych egzystencjalnych" u omawianych tu myślicieli. Można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia można sprowadzić do doświadczenia różnorodności działań ludzkich (tego, co jest „moje"), doświadczenia istnienia ludzkiego „ja" – ośrodka jedności i tożsamości ludzkiej jaźni (tego, co jest „ja").
2. W ramach doświadczenia różnorodności działań człowiek doświadcza między innymi:
   a) poznawania zarówno zmysłowego, jak i umysłowego, poznawania świata transcendentnego i siebie. W ramach takiego poznania człowiek doświadcza obecności wrażeń, wyobrażeń, procesów abstrakcji, istnienia pojęć ogólnych, procesów pojęciowania, sądzenia, rozumowania,
   b) pożądania zarówno zmysłowego, jak i umysłowego. W ramach pożądania zmysłowego człowiek doświadcza obecności różnego rodzaju uczuć pożądliwych i gniewliwych. W ramach pożądania umysłowego doświadcza aktów chcenia, decyzji, wyboru, aktów pragnienia dobra, szczęścia, celu ostatecznego, nieśmiertelnego trwania.
3. Różnorodne akty – działania ludzkie doświadczamy jako: zmienne, ukresowione, przerywane, materialne, niematerialne, niesamodzielne w istnieniu, zapodmiotowane w ludzkim „ja".
4. Doświadczenie różnorodności działań złączone jest z doświadczeniem istnienia ludzkiego „ja" jako podmiotu i spełniacza tych aktów.
5. Ludzkie „ja" jest nam dane wprost – w pierwotnym, wewnętrznym doświadczeniu, ale tylko od strony egzystencjalnej, a nie od strony treści (natury).
6. Owo „ja" doświadczamy jako trwałe i niezmienne, ośrodek przynależności aktów, ośrodek działania i sprawstwa, ośrodek ciągłości i tożsamości, ośrodek transcendencji i immanencji wobec aktów.

U Gabriela Marcela:

1. Absolutnie pierwszym „owocem" naszego pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia jest stwierdzenie, że jestem, że istnieję.
2. Moje istnienie doświadczam jako „okryte", jako „zawarte" w istnieniu świata. Jawię się więc sobie samemu jako „wynurzający się" ze świata.
3. Moja egzystencja jawi mi się jako byt wcielony, jako „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem.
4. Doświadczając siebie, doświadczam więc „mnie" i „mojego ciała".
5. Wcielenie stanowi absolutny warunek mojego istnienia. Moje ciało współistnieje ze mną. Nie mogę jednak utożsamić się z nim, nie mogę się również od niego oderwać. Ciało moje sytuuje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i sfery posiadania. Doświadczam ciała jako pośrednika łączącego mnie ze światem.
6. Człowiek doświadcza swojej niewystarczalności bytowej i związanej z nią swojej otwartości na świat wobec niego transcendentny.
7. Człowiek doświadcza różnorodnych przeżyć wewnętrznych, takich jak: niepokój, strach, rozczarowanie, ufność, wierność, wiara, nadzieja, miłość, radość, wina, ograniczoność itp.
8. Poprzez niektóre przeżycia człowiek partycypuje w subiektywności drugich osób.

Wyeksplikujmy bliżej zestawione tu wyniki. Trzeba najpierw zauważyć, że dane pierwotnego doświadczenia u prezentowanych tu myślicieli nie wykluczają się wzajemnie, ale raczej się dopełniają. Są bowiem „owocem" analogicznie tego samego doświadczenia pierwotnego.

Obydwaj myśliciele w zasadniczych punktach są zgodni co do pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia faktu ludzkiego istnienia, chociaż to istnienie nieco inaczej pojmują. Sądzimy, że zarówno św. Tomasz, jak Marcel zasadniczo zgodnie twierdzą, że doświadczenie własnego istnienia dokonuje się „na początku" wszelkich aktów poznawczych. Jest ono pierwszym, świadomym, choć czasem niewyraźnym przeżyciem poznawczym. Zdaniem niektórych komentatorów Tomasza, na przykład M.A. Krąpca, Akwinata wyraźnie twierdził, że w drodze pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia stwierdzamy istnienie ludzkiego podmiotu – „ja" jako centrum i spełniacza wszelkich ludzkich aktów. Marcel natomiast nie tyle mówi o stwierdzeniu istnienia ludzkiego podmiotu „ja", ile o priorytecie ontycznym i poznawczym naszego istnienia w stosunku do myśli, przy czym to istnienie rozumie jako „bycie w sytuacji", „bycie w świecie".

Analizując dalej powyższe zestawienie, zauważmy, że znaczne różnice między autorami ujawniają się w precyzowaniu „następnych" danych pierwotnego doświadczenia. Na dobrą sprawę – jak to wynika z zestawienia – są to różnice, które w konsekwencji nie prowadzą do wykluczania się rzeczywistości doświadczanej, ale raczej do jej dopełniania.

Tomasz idąc za filozoficzną tradycją, zwrócił szczególniejszą uwagę na dwa podstawowe działania człowieka: mianowicie na fakt poznania i pożądania. Szcze-

gólnie temu pierwszemu poświęcił wiele miejsca w swoich rozważaniach antropologicznych. Na podstawie doświadczenia wypracował w tym względzie realistyczną teorię poznania. W opisie i interpretacji ludzkich aktów poznawczych dbał o jasność i precyzję. Wprowadzał wiele rozróżnień i rozgraniczeń, wskazując przy tym na jedność i integralność procesu poznawczego. Podobne podejście autora ujawnia się w opisach i interpretacjach ludzkich procesów pożądawczych.

Tego typu opisu i interpretacji nie znajdujemy u Marcela. Francuski myśliciel skoncentrował swoją uwagę wokół jeszcze innych działań, procesów i przeżyć zachodzących w człowieku i ujawniających się nam na drodze doświadczenia wewnętrznego. Zauważmy najpierw, iż Marcel usiłował ustalić status ontyczny ludzkiego ciała. Chciał określić jego relację do ludzkiego „ja", wskazywał na jego funkcję pośrednika ze światem zewnętrznym. Zestawiając analizy Marcela na temat ludzkiego ciała i jego relacji do ludzkiego „ja" z Tomaszowym (a ściślej z Krąpcowym) wyróżnieniem doświadczenia istnienia „ja" i aktów – działań „moich", możemy dostrzec w tym jakąś paralelę. Marcelowe „ciało" i „ja", sytuujące się w płaszczyźnie posiadania i istnienia, może nam przypominać do pewnego stopnia Tomaszowe rozróżnienie na „ja" i „moje". Wydaje się jednak, że jest to tylko daleka analogia. „Tomaszowe" „ja" bowiem ma charakter wyraźnie metafizyczny, podczas gdy „Marcelowe" – charakter przeżywaniowy, egzystencjalny (w sensie filozofii egzystencjalistycznej). Podobnie i „moje" z obszaru myślowego św. Tomasza nie jest tym samym, co „moje ciało" z rozważań Marcela. „Moje" tomistyczne ma charakter jedynie przypadłościowy, podczas gdy „moje ciało" Marcela ma charakter również podmiotowy.

W końcowej fazie konfrontacji danych pierwotnego doświadczenia należy jeszcze raz uwydatnić to, że Marcel w stosunku do św. Tomasza o wiele bardziej poszerzył owe „dane egzystencjalne". Zajął się on bowiem opisywaniem wewnętrznych przeżyć, stanów i dyspozycji człowieka. W analizach antropologicznych Marcela odnajdujemy szczegółowe opisy doświadczenia przeżywanej wierności, ufności, niepokoju, nadziei, miłości, wolności, zaangażowania, dysponowalności. Przez to wniósł on nowe elementy do tradycyjnego obrazu człowieka.

Wnioski końcowe

Przeprowadzone wyżej rozważania uprawniają do wyciągnięcia następujących wniosków. Omawiani myśliciele – św. Tomasz i G. Marcel – reprezentują w swoich refleksjach antropologicznych realistyczny punkt wyjścia. W przypadku Tomasza jest to realizm na wskroś obiektywny, w przypadku Marcela – więcej subiektywny.

Podczas gdy Tomasz patrzył na człowieka raczej „od zewnątrz", Marcel widział człowieka bardziej „od wewnątrz", w jego subiektywnych przeżyciach. Obydwaj autorzy bazowali na danych doświadczenia, przy czym u Marcela wystąpiło jedynie doświadczenie wewnętrzne. Częściowe zestawienie tekstów źródłowych autorów wskazało wyraźnie na dwa typy języka filozoficznego. U Akwinaty wystąpił

język tradycji filozoficznej, głównie greckiej, a więc język ścisły, w miarę precyzyjny, język z definicjami i rozgraniczeniami. Natomiast język Marcela jest językiem mniej ścisłym, operującym bardzo często obrazami, porównaniami, przenośniami i przykładami z życia. Jest to więc język zbliżony do języka literackiego. Okazuje się, że taki język lepiej nadawał się do wyrażania tajemniczej głębi ludzkiego bytu. Dzięki temu Marcel wydatnie dopełnił Tomaszowy obraz człowieka przez swoje refleksje dotyczące duchowych, wewnętrznych, wyżej wspomnianych aktywności osoby. Można chyba bez przesady powiedzieć, że Marcel swoją fenomenologią egzystencjalną człowieka dopełnił Tomaszową metafizykę bytu ludzkiego.

PIERWIASTKI RELIGIJNE W TWÓRCZOŚCI FILOZOFICZNEJ GABRIELA MARCELA*

W powszechnie przyjmowanej nomenklaturze współczesnych kierunków egzystencjalistycznych Gabriel Marcel (1889–1973) uchodzi za przedstawiciela teistycznego nurtu egzystencjalizmu. Nazywa się go często „egzystencjalistą chrześcijańskim"[1]. Okazuje się bowiem, iż cała jego twórczość pisarska przeniknięta jest pierwiastkami religijnymi, a szczególnie chrześcijańskimi.

Sam autor na Kongresie Filozoficznym w Wiedniu w 1988 roku, w swoim jakby pożegnalnym wystąpieniu – w referacie zatytułowanym *Testament filozoficzny* – wyraźnie zaznaczył, że całe jego myślenie chciało jednego: dać świadectwo światłu, które przychodzi do każdego[2]. Usiłował uczestnikom Kongresu ukazać „swój świat" tym światłem oświecony. „Mój główny problem – jak stwierdził – polegał na określeniu, a mówiąc trafniej na ocenie typu rzeczywistości, jaką w takich warunkach można zasadnie przyznać istotnościom (*essences*), do których przywiera religijna afirmacja. Chodzi tu przede wszystkim o rzeczywistość naszej kondycji spowodowanej tym, że jest na nas odciśnięte Boże piętno i że powołani jesteśmy do nieśmiertelności"[3].

Ambicją G. Marcela, zwłaszcza w drugim etapie jego życia (po przyjęciu chrztu), było podjęcie weryfikacji starochrześcijańskiej zasady: *anima naturaliter christiana*. Wydaje się, że francuskiemu neosokratykowi udało się w dużej mierze potwierdzić słuszność tej tezy.

Należy sądzić, że to potwierdzenie dokonało się w jego dogłębnych analizach antropologicznych. Autor, czyniąc refleksję nad ludzką egzystencją, odkrył w głębi ludzkiego bytu otwarcie na ludzkie „ty", a w ostatecznej perspektywie na „Ty" absolutne, boskie. Wykazał, że ludzkie „ja" do pełnego rozwoju wymaga nie tylko „ty" ludzkiego, ale także „Ty" boskiego. Ponadto Marcel w omawianiu interpersonalnych

---

* „Ateneum Kapłańskie" 75 (1983), t. 100, z. 2 (444), s. 170–177.

[1] Marcel niechętnie akceptował określenie jego myśli „egzystencjalizmem chrześcijańskim". Jego zdaniem podział egzystencjalizmu na egzystencjalizm ateistyczny (Heidegger, Sartre) i chrześcijański (Jaspers, Marcel) – nie wytrzymuje krytyki. Bowiem Heidegger – uznawany za ateistę (czemu sam zaprzecza) – jego zdaniem – jest mu bardziej bliski aniżeli Heidegger Sartre'owi i on (tzn. Marcel) Jaspersowi. Por. G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak" 26 (1974), nr 241–242, s. 980. Autor akceptował natomiast inne tytuły, którymi obdarzyli go zwolennicy jego myśli, np. chrześcijański neosokratyk, filozof nadziei, filozof ontologicznej tajemnicy, filozof wędrujący, zwolennik filozofii konkretnej. Por. tamże.

[2] Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak" 26 (1974), nr 241–242, s. 970.

[3] G. Marcel, *Testament filozoficzny*, dz. cyt., s. 982.

więzi, szczególnie zaś więzi miłości, wyakcentował tezę, iż prawdziwe więzy osobowe, a zwłaszcza więź miłości, sięga poza granice śmierci.

Wydaje się, że w tych dwóch elementach streszczają się zasadniczo religijne pierwiastki Marcelowej antropologii.

1. Osoba transcendentna „Ty" – jako ostateczny partner życia człowieka

G. Marcel w swoich poszukiwaniach filozoficznych kroczył drogą wskazaną kiedyś przez Sokratesa i św. Augustyna. Rozpoczął swoje filozofowanie od człowieka. Sądził, iż poznanie pełniejszej prawdy o człowieku jest warunkiem poznania prawdy o wszelkiej innej rzeczywistości. Refleksja nad konkretną ludzką egzystencją doprowadziła go do odkrycia konieczności współistnienia „ja" z „ty". Człowiek ujawnił się mu jako istniejący „z", jako żyjący „dla". To bycie „z" i życie „dla" realizuje się przede wszystkim w postawie miłości. Refleksje Marcela na tym odcinku są niezmiernie interesujące i naprowadzają na problem Boga – absolutnego Partnera ludzkiej miłości[4].

Wskażmy tu jedynie na najważniejsze momenty tej myślowej drogi.

Zdaniem Marcela podstawową formą bycia jednej osoby dla drugiej jest miłość. By taka forma bycia osobowego mogła zaistnieć, by między „ja" i „ty" urzeczywistniła się miłosna komunia, wymagane są do tego pewne dyspozycje w „ja" (podmiocie mającym kochać) i „ty" (podmiocie mającym być kochanym). Innymi słowy, powstanie miłosnej komunii domaga się spełnienia odpowiednich warunków w podmiotach, mających się w miłości zjednoczyć. Chodzi tu przede wszystkim o pokonanie egoizmu, własnej koncentracji na samym sobie i wywołanie stanu gotowości do otwarcia się i „wyjścia" ku drugiej osobie, która zawsze odsłania się jako pewien apel, jako wezwanie, zachęcające do uczestnictwa w jej subiektywności. Jeżeli osoba rozpozna drugą osobę jako skierowany do niej apel, jeżeli się wewnętrznie otworzy na jej byt, wtedy zawiązuje się między tymi osobami intersubiektywna więź miłości. W postawie miłości jedna osoba, angażując się w osobę drugą, otwiera tej osobie rodzaj pewnego kredytu, składa siebie w darze drugiej osobie. Z kolei druga osoba odpowiada pierwszej osobie zaangażowaniem i darowaniem się. To obustronne zaangażowanie i darowanie się nie jest jednak i nie może być aktem jednorazowym. Trwanie miłosnej komunii domaga się ciągłego ponawiania tych aktów, domaga się wierności początkowemu zaangażowaniu i darowaniu się. Wierność w miłości musi mieć zawsze twórczy charakter. Wierność usuwa przeszkody, zwalcza pokusy, które chciałyby zniszczyć tę powstałą międzypodmiotową więź miłości. Wierność niejako od wewnątrz cementuje i utrwala miłość. Jednakże Marcel zauważa, iż człowiek nie jest w zasadzie zdolny do absolutnej wierności twórczej, chociaż takiej wierności domaga się natura samej miłości. Autor sądzi,

[4] Por. szerzej na ten temat I. Dec, *Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 289–311.

że realizacja wierności absolutnej w zasadzie nie jest możliwa w dialogu z „ty" ludzkim. Zawsze bowiem może nastąpić tu jakaś zdrada, jakiś zawód. Nie znaczy to jednak, by wierność absolutna była niemożliwa, skoro w głębi naszego „ja" odzywa się ciągły apel *ad summam altitudinem*[5]. Jest to apel o pomoc absolutną, zanoszony do jakiegoś Bytu Transcendentnego; jest to apel do „Ty" absolutnego[6]. Wierność absolutna postuluje zatem „Ty" absolutne. Począwszy odtąd zawód staje się niemożliwy. Jest on możliwy jedynie wtedy, gdy zastąpię „Ty" absolutne jakimś bóstwem. Wtedy jednak o niewierność muszę oskarżyć siebie samego. Absolutne „Ty" jest dla mnie zapewnieniem, iż z Jego strony nigdy nie doznam zawodu, nie będę pozbawiony odpowiedzi i absolutnej miłości, której tak bardzo potrzebuję, aby realizować siebie. Chcąc więc naprawdę być, realizować się, tworzyć siebie, należy realizować owo pierwotne, odkryte i ciągle doświadczane otwarcie „ja" na absolutne „Ty" i wyrażać je w dialogu z Nim.

Człowiek więc niejako ze swej natury jest skazany na innych, na współistnienie z nimi, ale zawsze w perspektywie współistnienia i współbycia z „Ty" absolutnym. Autor powiada, iż każdy człowiek wnikający w tajniki swojej egzystencji, zdający sobie sprawę ze swej kondycji ludzkiej, przeżywa swoją bytową przygodność i niewystarczalność (*insuffisance*, *insatisfaction*)[7]. Owa doświadczana niewystarczalność, domagająca się dopełnienia przez kogoś „z zewnątrz", jest tak zwanym „wymogiem ontologicznym" ludzkiego bytu (*l'exigence ontologique*)[8]. Wymóg bytu, zdaniem Marcela, jest niepozbywalny dla człowieka. Jest on złączony z faktem bycia człowiekiem. Ów wymóg wyraża się w wewnętrznym apelu wzywającym człowieka do przekraczania siebie w kierunku drugiego człowieka, a ostatecznie ku Bogu. Dzięki temu współbyciu, dzięki zawierzeniu i zaofiarowaniu siebie „Ty" absolutnie transcendentnemu, człowiek może dopiero „upełniać" swoją egzystencję. Tylko wtedy może zaspokajać wewnętrzne „zapotrzebowanie" na miłość. Owo „zapotrzebowanie" jest tak wielkie, że nie może być zrealizowane jedynie w miłości do „ty" ludzkiego. Stąd też człowiek potrzebuje do pełnej miłości jako niezawodnego partnera Osoby Transcendentnej – Boga. Innymi słowy, człowiek całym sobą woła o Transcendencję. „Ty" absolutne w najdalszej perspektywie jest postulatem ludzkiego „ja". To człowiek jest tak „skonstruowany", iż domaga się niezawodnego partnera, jakim może być tylko „Ty" absolutne.

Wobec powyższego można powiedzieć, iż Bóg w filozoficznej myśli Marcela nie pojawia się jako pierwsza przyczyna, jako racja uniesprzeczniająca istnienie bytów przygodnych, ale jako postulat wewnętrznego, duchowego życia człowieka. Ukazanie otwarcia się bytu ludzkiego na „Ty" absolutne nie może być jednak

[5] Por. M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty" absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 3 (1971), s. 158–160.

[6] Por. np. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 40, 55, 92–93, 179–190, 217–218.

[7] Por. np. tenże, *Le mystère de l'être. II*, Paris 1951, s. 42.

[8] Por. tamże, rozdział *L'exigence ontologique*. Należy zaznaczyć, iż Marcel termin: *l'exigence ontologique* używa czasem zamiennie z terminami *l'exigence de l'être* i *l'exigence de transcendance*.

traktowane – zdaniem francuskiego neosokratyka – jako nowa próba udowodnienia istnienia Boga. Istnienia Boga nie można bowiem zaprzeczyć ani udowodnić[9]. Nie znaczy to jednak, że dowody na istnienie Boga nie mają żadnego znaczenia. Owszem, mają one swoją wartość, ale nie posiadają mocy przekonującej, po prostu nie zmuszają do wiary[10]. Sprawa istnienia Boga, zdaniem autora, musi być najpierw rozstrzygnięta na terenie wiary. Stąd też dowody na istnienie Boga, formułowane na gruncie filozofii tomistycznej, mogą mieć tylko funkcję pomocniczą[11].

Boga osiągamy zasadniczo na płaszczyźnie wiary i miłości. Spotykamy się z Nim nie tyle na drodze dyskursywnego rozumowania, ile na płaszczyźnie duchowych przeżyć: wiary, nadziei i miłości. Poprzez te przeżycia, a w szczególności przez miłość, jesteśmy w stanie nawiązać z Nim wewnętrzny, egzystencjalny, twórczy kontakt. Tak odkrywany i przeżywany Bóg – partner naszej miłości – ku któremu w miłości się otwieramy i powierzamy, jest początkiem i kresem wędrówki człowieka, będącego *homo viator*; jest „Ostateczną Odpowiedzią" na ludzki apel, „Ucieczką Absolutną" ludzkiego dramatu[12].

2. Nieśmiertelność ludzkiej miłości

We wspomnianym już *Testamencie filozoficznym* G. Marcel powiedział o sobie, że jest jak ten, kto stoi u progu domostwa i pełni funkcję strażnika[13]. Tym domem dla niego było chrześcijaństwo, którego od wczesnej młodości w wielkim trudzie poszukiwał i które odnalazł w 40. roku swego życia[14]. Stał odtąd wytrwale u jego progu jako filozof i chciał dawać świadectwo Prawdzie. Chciał innych poszukujących doprowadzić w drodze refleksji egzystencjalnej do światła, które go oświeciło[15]. „Fakt, że moje nawracanie się trwało tak długo – pisał – spowodował w konsekwencji moją ciągłą troskę o tych, którzy nie dobili do portu, do którego ja zawinąłem. Tutaj tkwi powód, dla którego, jak to już bardzo często mówiłem, pozostałem filozofem progu, zwróconym w zatroskaniu ku niewierzącym, do których tak długo należałem"[16].

---

[9] Por. tenże, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 32–40, 64, 137, 155, 254. 224–255.

[10] Por. tenże, *Dieu et la causalité* [w:] *De la cannaissance de Dieu*, Paris 1958, t. III–IV, s. 27–33.

[11] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., rozdział *Rozmyślania o pojęciu dowodów na istnienie Boga*. Na temat stosunku Marcela do tomistycznych dowodów na istnienie Boga i jego kontaktów z Maritainem i Garrigou-Lagrange por. art. L. Sweeney, *Gabriel Marcel's Position on God*, „The New Scholasticism" 44 (1970), nr 1, s. 101–124 oraz H. Ogiermann, *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels*, „Scholastik" 29 (1954), s. 174–209.

[12] Jest to główna idea występująca w *Homo viator* (Paris 1945). Por. także w związku z tym S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 397–412.

[13] G. Marcel, *Testament filozoficzny*, dz. cyt., s. 982, 985, 987.

[14] Marcel przyjął chrzest 25 marca 1929 roku. Terlecki jest zdania, iż dokonało się to po części pod wpływem Mauriaca. Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958.

[15] Por. G. Marcel, *Testament filozoficzny*, dz. cyt., s. 982.

[16] Tamże.

Istotnie, lektura pism Marcela wskazuje, iż autor chciał zawsze otwierać ludziom oczy na światło. Chciał, by ludzie, patrząc na ziemskie istoty, wiedzieli, iż są one „modelnościami światła", że przeziera przez nie Transcendencja. Spośród wszystkich istot ziemskich najczytelniejszym znakiem tego światła – zdaniem autora – jest sam człowiek. W związku z tym Marcel pisał: „Tylko życie osobiste, i tylko ono jest zwierciadłem, w którym odbija się nieskończoność; tylko stosunki osobowe, i tylko one wyznaczają kierunek osobowości znajdującej się ponad naszymi codziennymi sprawami"[17].

Owo „ujrzenie" nieskończoności i nieśmiertelności stawało się, zdaniem autora, czytelne poprzez analizę ludzkiej egzystencji, a zwłaszcza interpersonalnej, twórczej więzi, jaką jest miłość. Właśnie miłość, zdaniem Marcela, prowadzi nas w nowy, nieśmiertelny świat. W miłości bowiem pokonujemy barierę śmierci i sięgamy w wieczność.

Marcelowe myśli, skupione wokół problemu transcendencji miłości, wobec śmierci stanowią niewątpliwie drugi ważny wątek religijny, występujący w jego twórczości filozoficznej. Rozpatrzmy go pokrótce.

Tajemnica śmierci człowieka była dość często przedmiotem refleksji Marcela. Była ona przybliżana przez autora w kontekście refleksji nad ostatecznym wymiarem ludzkiej miłości. Najpełniej te wątki rozwinął autor w *Homo viator*, w rozdziale *Wartość i nieśmiertelność*, oraz w rozprawie *Présence et immoralité*. Dla większej wierności myśli autora oddajmy mu tutaj głos. W pierwszym z cytowanych dzieł Marcel pisał: „[…] nie ma ludzkiej miłości godnej tego miana, która w oczach tego, kto ją pojmuje nie stanowiłaby rękojmi i ziarna nieśmiertelności; z drugiej zaś strony bez wątpienia nie można pojąć tej miłości, nie zdając sobie sprawy z faktu, że nie może ona stanowić zamkniętego systemu, że przekracza ona siebie we wszystkich kierunkach, że w istocie rzeczy, aby być w pełni sobą wymaga ona powszechnej komunii, poza którą nie może znaleźć zaspokojenia i w rezultacie zostaje skazana na rozkład i zagładę, a ta powszechna komunia jako taka może się jedynie opierać na absolutnym «Ty»"[18].

W powyższym tekście Marcel zauważa, iż prawdziwa miłość jest rękojmią nieśmiertelności, że nastwiona jest na powszechną komunię, która ostatecznie ma swój fundament w Bogu – jako „Ty" absolutnym. Owa powszechna komunia osobowa „ja" z absolutnym „Ty" urzeczywistnia się pełniej po przekroczeniu biologicznej granicy śmierci. Autor rozwijając tę myśl w *Présence et immortalité*, stwierdza, że ludzkie „ja" w chwili biologicznej śmierci człowieka ma większą możliwość „pełniejszego" bycia dla „Ty" absolutnie transcendentnego. Pozbawione jest bowiem wtedy czynnika hamującego jego darowanie się w warunkach ziemskich, mianowicie ludzkiego ciała. Ciało – jak sądzi francuski myśliciel – aczkolwiek jest czynnikiem umożliwiającym w bytowaniu ziemskim nawiązanie interpersonalnej

[17] Tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 192.

[18] Tenże, *Homo viator*, Paris 1945, s. 212.

więzi miłości, to jednak w gruncie rzeczy nieustannie „przeszkadza" w pełnym darowaniu się „ty" ludzkiemu, a także „Ty" boskiemu. W momencie śmierci biologicznej ludzkie „ja" uzyskuje lepsze warunki do pełniejszego darowania się, pełniejszego „wypowiedzenia się" i ukonstytuowania się dla „Ty" absolutnego.

W związku z zagadnieniem transcendencji miłości wobec śmierci warto przytoczyć jeszcze jeden, bardzo lapidarny, tekst autora zamieszczony w *Homo viator*, a zaczerpnięty z jednej z uprzednio napisanych sztuk teatralnych: „Ukochać jakiś byt, to znaczy powiedzieć mu «ty nie umrzesz»"[19]. A więc miłość pragnie, by byt kochany istniał zawsze, by trwał dalej, pomimo że dosięga go śmierć biologiczna. W miłości przekraczamy granicę śmierci. Śmierć osoby ukochanej, jaką przeżywamy, nie niweczy miłości do niej. W miłości „dosięgamy" w dalszym ciągu osobę kochaną, która odeszła. Więzy personalne, twórcza wymiana, aczkolwiek po części zmieniona, trwa dalej między osobami żyjącymi i zmarłymi[20].

Przyjmując taką perspektywę miłości, Marcel bardzo popierał kult zmarłych[21]. Sądził, że żywa pamięć o zmarłych, podtrzymywanie dalszej komunii z nimi, jest świadectwem trwania autentycznej miłości. Odrzucenie czy też zaniechanie kultu zmarłych uważał autor za zdradę miłości zawiązanej w warunkach ziemskiego pielgrzymowania.

W miłości żyjemy nadal wzajemnie dla siebie, „[…] jest pewne – pisał nasz autor – iż zmarły, którego znaliśmy i kochaliśmy, pozostaje dla nas bytem; nie redukuje się do zwykłej «idei» w nas; jest nadal związany z naszą osobistą rzeczywistością; nadal w nas żyje, chociaż w obecnym początkowym stanie naszej psychologii i naszej metafizyki nie możemy dokładnie określić, czym może być ta symbioza"[22].

Francuski myśliciel próbował ilustrować ową symbiozę żyjących ze zmarłymi – dalej przez nas kochanymi – w swoich sztukach teatralnych i dramatach[23]. Umarli są bardzo często bohaterami jego dramatów; śmierć stanowi motyw przewodni dialogów dramatycznych i „medytacji dramatycznych".

Oto niektóre jaskrawe wypowiedzi na temat śmierci i trwania pośmiertnego, zaczerpnięte z dramatów: „gdyby istnieli tylko żywi, ziemia byłaby zupełnie niezamieszkalna" (*Le Dard*); „Przez śmierć otworzymy się na to, czym żyliśmy na ziemi" (*La Soif*); „Śmierć nie jest niczym innym jak tajemnicą nareszcie udostępnioną" (*Le monde cassé*)[24].

Docenianie „roli" zmarłych, ukazywanie ich żywej obecności i łączności z tymi, którzy żyją, i którzy trwają z nimi w niezniszczonych przez śmierć więzach miłości, jest bardzo znamienne dla antropologicznych poszukiwań Marcela. Chrześcijański

[19] Tamże, s. 205.

[20] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 193–223.

[21] Por. np. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 207–209.

[22] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 194 n.

[23] Por. np. następujące dramaty: *Le monde cassé* (Desclée De Brouwen 1933); *Le Dard* (Pion 1936 i 1950); *La Soif* (Desclée De Brouwer 1938).

[24] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 193–196.

neosokratyk – jak słusznie zauważa T. Terlecki – przez takie spojrzenie na śmierć i pośmiertne trwanie spiął w jakiś sposób teraźniejszość z przeszłością i przyszłością, świat widzialny ze światem niewidzialnym. Rzucił podwaliny pod pełniejsze rozumienie kultury, która w takiej perspektywie może być ujęta jako dobro wspólne, współtworzone od wewnątrz. Tym dobrem się żyje, uczestniczy się w nim w łączności z innymi: z żywymi, umarłymi i nienarodzonymi[25].

Uwagi końcowe

Powyższe, krótkie refleksje wskazują niedwuznacznie na wielką wartość Marcelowej antropologii dla współczesnej filozofii i teologii. Jak łatwo zauważyć, rozważania francuskiego egzystencjalisty przeniknięte są wyraźnie wątkami religijnymi.

Niewątpliwą zasługą Marcela pozostaje między innymi to, iż analizując ludzką egzystencję, wskazał na otwartość ludzkiego „ja" na „ty" kategorialne i „Ty" absolutnie transcendentne; pokazał człowieka, który cały jest „wołaniem do Boga". Przez to samo jakby w pewnej mierze podbudował filozoficzną i teologiczną tezę, że człowiek z natury swojej jest istotą religijną. Ponadto należy uwydatnić także to, iż Marcel spośród współczesnych myślicieli filozofujących stosunkowo najszerzej rozpracował od strony antropologicznej aktywność duchowego życia człowieka, przejawiającą się w postawie wiary, wierności, nadziei i miłości. Jego rozważania na tym polu są po części pionierskie. Autor, wskazując na transcendencję miłości wobec śmierci, potwierdził jakby biblijną tezę, iż „miłość nigdy nie ustaje" (1 Kor 13,8).

Wydaje się, że pierwiastki religijne, kryjące się w Marcelowej antropologii, mogą stanowić dobrą filozoficzną podbudowę dla niektórych działów współczesnej teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej, dogmatycznej i moralnej. Teologia dzisiejsza, akcentująca w swoich dociekaniach elementy personalistyczne, dynamiczne, przeżyciowe, może znaleźć w myśli Marcela, „dobre narzędzie" dla lepszego wyjaśnienia Bożego Objawienia współczesnemu człowiekowi.

[25] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 35.

TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA KONCEPCJA FILOZOFICZNEGO POZNANIA*

Wstęp

W historii myśli filozoficznej, zwłaszcza w epoce nowożytnej i współczesnej, spotykamy się z różnymi stylami uprawiania filozofii. Fakt występowania wielu typów filozofii wpłynął między innymi na wielość rozwiązań w szczegółowych dyscyplinach filozoficznych. Zjawisko to uwidacznia się szczególnie na terenie antropologii filozoficznej. Różne modele filozofii człowieka, a w konsekwencji różne interpretacje faktu ludzkiego, zostały wyznaczone przez wielość koncepcji samej filozofii (jej różnego przedmiotu, zadań i metod)[1].

W niniejszym artykule podejmuje się próbę konfrontacji rozumienia filozofii przez św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela[2]. Podjęcie takiej próby wydaje się być bardzo pożyteczne dla wyostrzenia świadomości metodologicznej w antropologii filozoficznej, na terenie której zarysowują się ostatnio coraz wyraźniej tendencje do dopełniania teorii człowieka dawniejszych teoriami nowszymi. Wydaje się, iż proces wzajemnej asymilacji ujęć antropologicznych winien być zawsze poprzedzony wnikliwą refleksją metodologiczną w zakresie problematyki metafizycznej i epistemologicznej.

Na zawartość rozważań niniejszego artykułu złożą się trzy paragrafy. W pierwszym przedstawione będzie skrótowo ujęcie filozofii u św. Tomasza z Akwinu; w drugim – u G. Marcela, zaś w trzecim zostanie podjęta próba konfrontacji stanowisk tychże autorów w dziedzinie pojmowania filozofii. Problematyka koncepcji filozofii będzie nakreślona w zasadzie według tradycyjnie przyjmowanych wyznaczników: przedmiotu, celu i metody.

1. Poznanie filozoficzne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

W literaturze tomistycznej posiadamy już sporo publikacji, traktujących wprost czy też ubocznie, o koncepcji filozofii św. Tomasza[3]. Nie ma tu potrzeby dokonywać

* „Studia Philosophiae Christianae" 19 (1983), nr 2, s. 25–57.

[1] Por. Z.J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 7 (1975), s. 15.

[2] Artykuł niniejszy stanowi kontynuację rozważań, zawartych w artykule *Byt w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (próba konfrontacji)*, złożonego już wcześniej w redakcji „Studia Philosophiae Christianae".

[3] Najwartościowszą pracą w tym względzie w języku polskim jest pozycja M.A. Krąpca i S. Kamińskiego, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

dokładnej prezentacji tej problematyki. Poprzestaniemy jedynie na ogólnym szkicu, w którym wyakcentujemy niektóre ważniejsze rysy Tomaszowego rozumienia filozofii, tak jak się je dziś przedstawia w tomizmie egzystencjalnym. Pominiemy przy tym problemy sporne i dyskusyjne w tej dziedzinie, zachodzące wśród współczesnych tomistów.

1.1. Geneza, przedmiot i cel poznania

Jest rzeczą historycznie udokumentowaną, iż św. Tomasz przejął model filozoficznego (racjonalnego, naukowego) poznania w zasadniczych liniach od Arystotelesa[4]. Stąd też prezentacja Tomaszowego modelu filozofii musi uwzględniać na tym odcinku również ujęcia Arystotelesa.

Wskażmy najpierw na genezę poznania filozoficznego.

Arystoteles we wstępnych partiach swojej słynnej *Metafizyki* orzekł iż: „nauka zrodziła się z podziwu wobec otaczającego świata". Jest to podziw przede wszystkim dla inteligibilności całego kosmosu, jego harmonijnej struktury, piękna i doskonałości. Cała metafizyka Arystotelesa może być uważana za próbę wyrażenia i uzasadnienia tego podziwu[5]. Wydaje się, że także całe filozoficzno-teologiczne dzieło św. Tomasza wyrosło z owego podziwu – zdumienia wobec nieprzeniknionych tajemnic nadprzyrodzonych, a także wobec tajemnic naturalnych, zwłaszcza tajemnicy istnienia.

Filozofia, zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza, jest zorientowana na widzialny świat bytów jednostkowych. Wbrew Platonowi, który wiązał naukę ze światem idei, Arystoteles twierdził, iż nauka dotyczy świata dostępnego w empirii zmysłowej. Jednakże nie każde poznanie świata empirycznego jest poznaniem naukowym (filozoficznym). Poznanie naukowe, epistemiczne, w odróżnieniu od poznania doksalnego, prawdopodobnego, ma dotyczyć takiego aspektu rzeczywistości (aspekt formalny), który w ujęciu intelektualnym (abstrakcyjnym) umożliwia poznanie konieczne, ogólne, stałe, a zarazem pewne[6]. W *Anal. Post.* 2, 71b 12–16 Arystoteles pisał w związku z tym następująco: „sądzimy, że coś poznajemy ściśle naukowo […] kiedy zdajemy sobie sprawę, że poznajemy przyczynę tej rzeczy, że właśnie jest jej przyczyną i że to nie może być inaczej. Jest przecież rzeczą oczywistą, że czymś takim jest poznanie naukowe; bo jeśli weźmiemy ludzi nie znających nic naukowo i ludzi nauki, to pierwsi sądzą, że tak się ta rzecz przedstawia, drudzy zaś wiedzą, że to, co należy ściśle do nauki, nie może być inaczej"[7].

---

[4] Por. np. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 75.

[5] Por. J. Tischner, *Myślenie religijne*, „Znak" 32 (1980), s. 317.

[6] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 205, a także M.A. Krąpiec, T.A. Żeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, Lublin 1966, s. 27.

[7] Tekst w tłum. J. Salamuchy *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 10.

Jak wynika z tekstu, naczelną cechą poznania naukowego jest według Stagiryty konieczność. Owa konieczność poznawcza jest intencjonalnym odbiciem – wyrazem konieczności ontycznej. To sam byt jest ustrukturalizowany z koniecznych elementów, które umysł wykrywa właśnie w poznaniu naukowym.

Gdy związki koniecznościowe, zachodzące w samej rzeczy, wyrazimy w zdaniach, wówczas otrzymamy to, co zwykło się u Arystotelesa nazywać poczwórnym sposobem orzekania istotnego lub przyczynowego[8].

Drugą cechą poznania filozoficznego (naukowego) jest jego ogólność, czyli powszechność[9]. Zdaniem Arystotelesa przedmiotem poznania naukowego nie może być jednostka, gdyż ta nie jest definiowalna, a definicja i sylogizm są elementami konstytutywnymi w nauce. (Przedmioty niepodpadające pod definiowanie i pod dowodzenie nie należą, zdaniem Arystotelesa, do zakresu naukowego poznania). Druga racja ogólności naukowego poznania tkwi w samej naturze podmiotu poznającego, a ściślej w naturze poznania intelektualnego, które właśnie w istocie swej jest ogólne. Ogólność ta tkwi przede wszystkim w pojęciach, które zawierają tylko cechy istotne, wspólne danej grupie jednostek.

Wreszcie trzecią cechę poznania naukowego stanowi stałość, czyli niezmienność. Ta cecha poznania ufundowana jest na stałych, niezmiennych elementach bytu. Ponieważ stałym elementem bytu jest substancja, dlatego poznanie naukowe o cesze stałości związał Arystoteles przede wszystkim z substancją, a ściślej – z formą, nie eliminując oczywiście przy tym zmiennych elementów bytu[10].

Niniejszy typ poznania, o cechach konieczności, ogólności i stałości, jest poznaniem typu teoretycznego, którego przedmiot stanowi tak zwane *speculabile*. Św. Tomasz, przejmując tę koncepcję od Arystotelesa, nazwał to poznanie *recta ratio speculabilium*[11].

Poznanie związane z przedmiotem *speculabile*, jako poznanie teoretyczne, zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza, może się różnicować w zależności od stopnia dokonywanej w nim abstrakcji. W związku z tym w łonie poznania teoretycznego wyróżniano: filozofię pierwszą (metafizykę), matematykę oraz przyrodoznawstwo (fizykę-kosmologię)[12].

---

[8] Pierwszy stopień orzekania przyczynowego ma miejsce wtedy, gdy przypisuje się czemuś coś, co należy do jego formy, czyli wtedy, gdy wskazujemy na przyczynę formalną czegoś. Drugi sposób przyczynowego orzekania zachodzi wówczas, gdy wskazujemy właściwy podmiot jakiejś cechy, czyli jej przyczynę materialną. Trzeci sposób przyczynowego orzekania dotyczy sposobu istnienia konkretnych indywiduów Por. w związku z tym: M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959, s. 194–198 oraz M.A. Krąpiec, T.A. Żeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, dz. cyt., s. 28–29.

[9] Por. An. Post., I, 4, 74a 1–2 oraz S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris–Louvain 1946, s. 95–107.

[10] Por. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Paris–Louvain 1946, s. 43–66.

[11] Por. np. I, 79, 8c, a zwłaszcza I–II, 65, 3c. Por. także M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 21–25.

[12] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 30–33.

Dla pełniejszej charakterystyki dodajmy jeszcze, iż poznanie naukowe (konieczne, ogólne i niezmienne) mogło się wyrażać bądź w pojęciach uniwersalnych, bądź transcendentalnych, co stało się powodem do rozróżnienia z czasem: filozofii (dyscypliny operującej pojęciami – sądami analogicznymi i transcendentalnymi) i nauk szczegółowych (dyscyplin operujących pojęciami uniwersalnymi)[13].

Oprócz poznania, związanego z przedmiotem *speculabile* Arystoteles, a za nim św. Tomasz, wyróżniał jeszcze poznanie związane z przedmiotem *agibile* (poznanie roztropnościowe, moralnościowe) oraz poznanie związane z przedmiotem *factibile* (poznanie twórcze). W rozumieniu tychże autorów niniejsze typy poznania nie zyskują w ścisłym sensie miana poznania naukowego[14].

Po wskazaniu na przedmiot poznania filozoficznego i na aspekt badania tego przedmiotu w prezentacji koncepcji filozofii, należy podjąć problem celu poznania filozoficznego. Otóż św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, wskazywał na dwa cele poznania: cel teoretyczny i praktyczny. W zależności od tego wyróżniano poznanie teoretyczne (jeśli było przyporządkowane wyłącznie kontemplacji prawdy) i poznanie praktyczne (jeśli miało na względzie jakiekolwiek działanie)[15]. Celem poznania teoretycznego (jako właściwie naukowego) było wyjaśniania rzeczywistości. Jak już to wyżej po części zostało uwidocznione, w nauce – zdaniem Arystotelesa – nie tylko chodziło o poznawcze ujęcie istot rzeczy poprzez pojęcia, ale także o ich wyjaśnienie przez przyczyny. Wobec rzeczywistości ujmowanej w jej aspektach koniecznych, ogólnych i stałych, Arystoteles stawiał pytanie: „dzięki czemu" (*dia ti*) dostrzeżona rzeczywistość jest taka, jaka jest, czyli jakie są jej przyczyny[16]. Zatem naczelnym zadaniem nauki było wyjaśnianie danej w empirii zmysłowej rzeczywistości przez odwołanie się do jej przyczyn.

Takie samo zadanie stawiał nauce (resp. filozofii) św. Tomasz. Przejął on bowiem od Arystotelesa koncepcję filozofii wyjaśniającej. Jednakże wprowadził do niej pewne modyfikacje, związane ze swoją nową i oryginalną (egzystencjalną) koncepcją bytu. Zdaniem M.A. Krąpca, Tomasz przedmiotem filozoficznego poznania uczynił byt w aspekcie jego istnienia. Immanentnym celem tego poznania jest wskazanie na takie czynniki uniesprzeczniające fakt istnienia świata (resp. jego zasadniczych struktur), których zanegowanie jest bądź absurdem, bądź sprowadza się do absurdu, czyli do zanegowania istnienia faktów danych nam do filozoficznego wyjaśnienia[17]. Zatem różnica między Arystotelesem i św. Tomaszem w dziedzinie pojmowania celu filozofii była konsekwencją różnicy występującej w ich pojmowaniu samego bytu. Arystoteles ujmując byt esencjalnie (przez formę), dążył w swojej filozofii do wyjaśnienia, dlaczego rzecz jest taka, jaka jest; zaś św. Tomasz,

[13] Por. tamże, s. 24–25 oraz tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne" 7 (1959) nr 1, s. 5–39.

[14] Por. np. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 20–23.

[15] Por. np. Arystoteles, *De Anima*, III c 10433a 14 oraz Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trin*., q. 5, a. 1.

[16] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne" 17 (1969), nr 1, s. 5.

[17] Tamże, s. 60–61.

akcentując w bycie aspekt istnienia, wyznaczył filozofii zadanie wyjaśniania, dlaczego coś (rzecz) w ogóle istnieje.

Po zarysowaniu zagadnienia, genezy, przedmiotu i celu poznania filozoficznego, przejdźmy do krótkiej charakterystyki jego metod.

1.2. Metoda poznania

Św. Tomasz, wyróżniając za Arystotelesem potrójny typ nauk teoretycznych (ze względu na ich stopień abstrakcyjności), wskazał również na różny sposób ich uprawiania. W artykule 1 kwestii 6 swojego komentarza: *In Boethium de Trinitate* pisał w związku z tym: „[…] in naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit". A więc zdaniem autora naukom pierwszego stopnia abstrakcji (naukom realnym) przysługuje tak zwany *modus rationalis*; naukom drugiego stopnia (naukom formalnym) – *modus disciplinalis*; zaś filozofii pierwszej (metafizyce) – *modus intellectualis*.

W naukach realnych (przyrodniczych), uprawianych *modo rationali*, rozum w swych aktach poznawczych przebiega naturalną „drogę" od konkretnych przedmiotów zmysłowo poznawalnych do zasad ujętych intelektualnie. Ponadto tenże rozum dokonuje dyskursu – przechodzi od poznania jednej rzeczy – jednego kompleksu, do poznania drugiej rzeczy – drugiego kompleksu, w jakiś sposób powiązanego z pierwszym. W ten sposób w naukach realnych *ratio* bazując na danych empirii zmysłowej, dochodzi do ustalenia ogólnych praw danej w empirii rzeczywistości oraz do ustalenia funkcjonalnych związków pomiędzy poszczególnymi członami badanych przedmiotów[18]. W naukach formalnych, uprawianych *modo disciplinali*, zdobywamy wiedzę najbardziej ścisłą i pewną, aczkolwiek ubogą w treść. Pewnością i ścisłością nauki formalne przewyższają nauki realne, jak również filozofię[19].

Nauki filozoficzne, będące na trzecim stopniu abstrakcji – uprawiane zdaniem Tomasza *modo intellectuali*, cechuje przede wszystkim intelektualizm i nieustanna intuicja rzeczywistości[20]. Poznanie filozoficzne, dociekające ostatecznych przyczyn i szukające ostatecznych uzasadnień wszechrzeczy, mniej posługuje się dyskursem, dowodzeniem dedukcyjnym, a na plan pierwszy wysuwa intelektualną intuicję, tak zwaną indukcję heurystyczną[21].

Zatrzymajmy się nieco bliżej na tym typie poznania, wskazując głównie na operacje wiedzotwórcze w nim występujące, a także na sposób i tok dowodzenia.

---

[18] Por. np. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 27–28 oraz M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 35.

[19] Por. *In Boeth. De Trin*., q. 6, a. 1 oraz komentarz do tego tekstu: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 28.

[20] Por. *In Boeth. De Trin*., q. 6, a. 1.

[21] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 29.

1.2.1. Operacje wiedzotwórcze (indukcja, dedukcja)

Arystoteles, a za nim św. Tomasz, w procesie poznania filozoficznego (naukowego) wyróżniał dwie podstawowe operacje wiedzotwórcze – dwa typy rozumowań: rozumowanie indukcyjne i rozumowanie dedukcyjne[22]. O ile w naukach formalnych wielką rolę odgrywała dedukcja sylogistyczna, o tyle na terenie filozofii posługiwano się w większym stopniu indukcją[23]. Arystoteles wyróżniał wiele rodzajów indukcji, ale szczególne znaczenie w filozofii bytu przypisał tak zwanej indukcji heurystycznej[24]. Tę postać indukcji można określić jako myślowe przejście od zbioru konkretów do ujęcia ich wspólnej treści ogólnej[25]. Indukcja tak rozumiana polega na prostym, intuicyjnym dojrzeniu jakiegoś stanu koniecznościowego w danych konkretnych zmysłowych, nagromadzonych zazwyczaj w większej ilości[26]. Stanowi ona proces złożony, zawierający szereg funkcji poznawczych, które się wzajemnie łączą i dopełniają. Na drodze indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenie pojęć (w drodze abstrakcji)[27]. Również pierwsze zasady: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, przyczynowości sprawczej, celowej – w postaci zalążkowej, rodzą się w naszym intelekcie poprzez ten rodzaj indukcji[28]. Ponadto na drodze indukcji heurystycznej tworzymy definicje i wykrywamy inne podstawowe prawa rzeczywistości[29]. Jednym słowem – wszystko to, czego myślenie nie dowodzi, poznaje się na drodze indukcji heurystycznej[30]. Prawdy – tezy „wyczytane" z rzeczywistości na drodze indukcji heurystycznej są niedowodliwe. Ich prawdziwość zasadza się bowiem na bezwzględnej czy też względnej oczywistości. „Indukcja heurystyczna – jak pisze M.A. Krąpiec – nie posiada w sobie żadnej siły dowodowej, lecz jedynie odkrywcze światło prawdy. Bogaci ona ducha w nowe idee, których przedtem nie było w duchu, nawet wirtualnie. To, co w odkrytej przez indukcję prawdzie (ogóle) zawiera się wirtualnie, intelekt później rozwija, uściśla i uzasadnia na drodze dedukcji – sylogistyki"[31].

---

[22] Por. *Anal. Prior*., I, 48 oraz J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji*…, dz. cyt., s. 6.

[23] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki*…, dz. cyt., s. 63.

[24] Por. np. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 150–164 oraz M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 251–279, a także J. Sikora, *The problem ot induction*, „The Thomist" 22 (1959), s. 25–36.

[25] Por. np. E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Paris 1956, s. 262–263.

[26] Por. Anal. Post., A, c. 18 81 a 38 b 9, gdzie Arystoteles uzasadnia niemożliwość powstania ogółu bez danych zmysłowych.

[27] Por. np. Anal. Post., A, c. 18, 37 b 19–38 a 12; I Sent., 27, 1. Por. także M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 577–585.

[28] Por. np. Met. B, c. 2, 996 b 30. Por. także M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 155–200.

[29] Por. Anal. Post., B c 15 98 a 24–35.

[30] Por. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, s. 397.

[31] Por. np. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 261.

Indukcja heurystyczna w swej strukturze spokrewniona jest z abstrakcją[32]. Zdaniem Krąpca różni się od niej między innymi tym, że jest procesem bardziej kierowanym przez myśl, podczas gdy abstrakcja jest procesem spontanicznym[33]. Indukcję heurystyczną – jak zauważa E. Morawiec – nazywano w tradycji abstrakcją formalną, podczas gdy abstrakcję spontaniczną – czasem *abstractio totalis*[34]. Pewną odmianę indukcji heurystycznej można potraktować też jako proces separacji, występujący na terenie filozofii bytu[35].

Jak już wspomniano, indukcja heurystyczna stanowi pierwszy, istotny etap w poznaniu filozoficznym. Doprowadza ona do wykrycia uchwycenia w rzeczywistości pierwszych zasad (praw), które stają się punktem wyjścia dla sylogizmu – dedukcji[36]. Dedukcja była drugą istotną operacją wiedzotwórczą w procesie naukowego poznania. U Arystotelesa i św. Tomasza była ona formą dowodowego rozumowania[37]. Jednakże dowodzenie dedukcyjne, sylogistyczne – jak pisze Krąpiec – nie nadawało się, zdaniem Stagiryty, do metafizyki, gdyż ta operowała pojęciami pierwotnymi[38]. Pojęcia pierwotne, zakresowo najszersze, nie mieściły się w żadnym gatunku ani rodzaju. Sylogizm dedukcyjny zaś można było zbudować tylko w stosunku do przedmiotów ujmowanych pojęciami uniwersalnymi, układających się w gatunki i rodzaje. Przedmioty ponadrodzajowe, ujmowane w pojęciach transcendentalnych (ponadrodzajowych), wymykały się ścisłym definicjom, a przez to samo – dedukcyjnemu, sylogistycznemu rozumowaniu[39].

Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje S. Kamiński[40]. Jego zdaniem metoda dedukcyjna znajdowała zastosowanie raczej w wykładzie i polemikach scholastycznych, gdzie chodziło o wykazanie niekonsekwencji czy też sprzeczności w rozumowaniach przeciwnika. Metoda ta nie znalazła natomiast zastosowania w ujmowaniu w system tez metafizycznych czy też w dedukcyjnym ich wywnioskowaniu[41].

---

[32] Por. Anal. Post., A c 7 a 1–b8; Anal. Post. B c 4 91 a 12b II.

[33] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 153–155.

[34] Por. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u J. Maritaina*, „Studia Philosophiae Chtristianae" 8 (1972), nr 1, s. 52–53.

[35] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 196.

[36] Por. tamże, s. 156–157.

[37] Najlepszą monografią w języku polskim, omawiającą zagadnienie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza, jest cytowana już wyżej praca J. Salamuchy, *Pojęcie dedukcji*…

[38] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 222.

[39] Tamże.

[40] Por. S. Kamiński, *Dedukcja w metafizyce tomistycznej*, „Sprawozdania z czyn. wyd. i pos. nauk. Tow. Nauk. KUL" 11 (1960), s. 64–72.

[41] Za powyższym twierdzeniem zdaje się przemawiać następująca wypowiedź św. Tomasza: „Metafisica disputat contra negantem sua principia si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit non potest cum eo disputare; potest solvere rationes ipsius" (I, 1, 8). Por. jeszcze następujące teksty Tomasza: In I Anal. Post., lect. 33; II–II, 8, 1; In Boeth. De Trin., q. V, a. 1, ad 3.

Podobną opinię, o niestosowalności logicznej dedukcji w filozofii klasycznej, głoszą inni współcześni autorzy, zwłaszcza z kręgów tomizmu egzystencjalnego, wbrew niektórym przedstawicielom tak zwanego tomizmu tradycyjnego[42].

Wydaje się, iż na terenie filozofii bytu występuje jednak jakiś specyficzny rodzaj dedukcji, ale rozumiany jako myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy i przyjmujący raczej profil rozumowania redukcyjnego. Wiąże się to z uświadomioną konstrukcją przedmiotu filozofii bytu, w ramach której funkcjonują potem: dowodzenie negatywne, dowodzenie elenktyczne i dowodzenie systemowe.

1.2.2. Rodzaje i tok dowodzenia

Zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz wskazywali niejednokrotnie na związek dowodzenia z koniecznościowymi stanami rzeczy. Wypracowana przez nich klasyfikacja rozumowania nie opiera się na samych tylko formalnych właściwościach rozumowania, ale na analizie stanów rzeczowych, koniecznościowych – na wskazywaniu zależności pomiędzy stanami rzeczy, reprezentowanymi w poznaniu.

Jak wiadomo, wszystkie koniecznościowe relacje rzeczowe dadzą się wyrazić – w języku Arystotelesa – w kategoriach przyczyny i skutku oraz związku zachodzącego między nimi. Na tej też podstawie dokonało się zasadnicze rozróżnienie rozumowania dowodowego na *demonstratio propter quid* – dowodzenie wyjaśniające, oraz *demonstratio quia* – dowodzenie faktyczne[43]. Dowodzenie wyjaśniające – *demonstratio propter quid*, sprowadza się do poznania właściwych przyczyn jakiejś rzeczy[44]. Ujawniło ono właściwe i rzeczowe źródła danego stanu rzeczy – wyjaśnia, dlaczego coś jest takie, jakie jest.

Dowodzenie faktyczne – *demonstratio quia*, prowadzi do stwierdzenia faktów na podstawie istnienia skutków, więc prowadzi nas od stwierdzenia skutków do stwierdzenia ich przyczyny[45].

Arystoteles uprzywilejował w swojej koncepcji filozofii dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*), wskazujące na bezpośrednie i właściwe przyczyny jakichś badanych stanów rzeczy. Dowodzenie faktyczne (*quia*), wskazujące tylko na fakt obecności przedmiotu, a nietłumaczące istot rzeczy, uznał za właściwe jedynie do ustalenia wstępnych warunków nauki[46]. Dowartościowanie dowodzenia faktycznego

---

[42] Z autorów reprezentujących tak zwany tomizm tradycyjny, którzy głoszą twierdzenie, że metafizyka posługuje się dedukcją, należy wymienić: L. Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, Louvain 1931; P. Dezz, *Metaphysica generalis*, ed. 5, Romae 1959; S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960 i innych. Do autorów opowiadających się za niestosowalnością logicznej dedukcji w filozofii klasycznej należy między innymi analityk R. Crawshay, Williams. Zob. jego pracę *Methods and Criteria of Reasoning*, London 1957, 181 nn.

[43] Por. In Anal. Post. lect. 23.

[44] Por. tamże.

[45] Por. tamże.

[46] Por. Anal. Post., c. 7 75, a. 38.

dokonało się na gruncie metafizyki Akwinaty. On to posłużył się tym typem dowodzenia zwłaszcza w swoim aposteriorycznym sposobie dowodzenia istnienia Boga[47].

Współcześni tomiści egzystencjalni, akcentujący za Tomaszem rolę istnienia w bycie, wskazują na obecność dowodzenia typu *quia* na terenie metafizyki. Ich zdaniem dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*) zakłada dowodzenie faktyczne (*quia*), stwierdzające istnienie rzeczy[48]. Tomasz wskazując na potrzebę dowodzenia faktycznego, zmodyfikował zarazem dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*). Podczas gdy u Arystotelesa dowodzenie wyjaśniające było dociekaniem właściwych przyczyn istot rzeczy, to w metafizyce Tomasza było dociekaniem przyczyn bytu jako istniejącego[49].

Należy jeszcze raz wyakcentować, że dowodzenie to na terenie filozofii bytu nie przybierało postaci sylogizmu apodyktycznego, ale bazowało na elemencie treściowym i polegało na ujęciu koniecznościowych związków między stanami rzeczy. Było więc to dowodzenie specyficzne, właściwe jedynie filozofii bytu.

Po powyższych uwagach wskażmy jeszcze krótko na sam tok dowodowy występujący na terenie arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu. Pierwszorzędną sprawą w procesie dowodowego rozumowania jest uprzednie skonstruowanie zneutralizowanej i realistycznej koncepcji bytu jako bytu, a następnie jej stopniowe uwyraźnianie, które prowadzi do sformułowania naczelnych zasad bytu i myśli[50]. Z kolei ważnym zabiegiem wyjaśniająco-dowodowym jest wskazanie w wewnętrznej strukturze bytu jedynej racji uniesprzeczniającej ontycznie dany byt lub stan międzybytowy[51]. Dalszy proces myślowy, tworzący pozytywnie proces filozoficznego dowodzenia, obejmuje tak zwane dowody negatywne, które, zdaniem Krąpca i Kamińskiego, przyjmują trojaką formę: wskazanie na oczywisty absurd zdania sprzecznego z uzasadnianym, redukcyjne doprowadzenie negacji tezy do sprzeczności i wskazanie na niezgodność konsekwencji zaprzeczenia tezy z metafizycznymi faktami[52]. Niniejsze trzy typy argumentacji negatywnej są naczelnymi sposobami uzasadniania na terenie filozofii bytu. Oprócz nich stosuje się niekiedy w metafizyce pomocniczą argumentację, tak zwany dowody elenktyczne i dowodzenie z koherencji systemu[53].

Zamykając prezentację uwag na temat metody Tomaszowej filozofii, należy zakonkludować, iż sprowadzała się ona do operacji wyjaśniająco-uzasadniających

[47] Por. I, 2, 2; I, 3, 4; I, 4, 1.

[48] Por. np. J. Anderson, *On demonstration in thomistic metaphysic*, „The New Scholasticism" 32 (1958), s. 476–494.

[49] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 227.

[50] Por. np. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 46 nn., a także S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (cz. II)* „Roczniki Filozoficzne" 26 (1978), nr 1, s. 47.

[51] Por. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*…, art. cyt., s. 47.

[52] Por. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 238–246.

[53] Por. tamże, s. 247–249. Przykładem argumentacji w oparciu o system może służyć argumentacja M.A. Krąpca za przyjęciem tak zwanego *vis cogitativa*, czyli rozumu szczegółowego. Por. pracę M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1969, s. 107–118.

o charakterze głównie intuicyjno-redukcyjnym, przeprowadzanych w aspekcie bytu jako bytu.

2. Poznanie filozoficzne w ujęciu Gabriela Marcela

Przechodząc do prezentacji Marcelowego ujęcia filozofii, należy sobie już na samym początku uświadomić, że wkraczamy w zupełnie inny typ filozofii – z tak zwanej filozofii wyjaśniającej, wchodzimy na teren tak zwanej filozofii wyrażającej, o odmiennym przedmiocie, celu i metodach.

Zgodnie z założeniem artykułu nie podejmujemy się tu wyczerpującego przedstawienia owej koncepcji, ale poprzestaniemy na wyakcentowaniu jej zasadniczych rysów, opierając się głównie na tekstach źródłowych samego Marcela. Wykład koncepcji będzie przedłożony według poprzedniego modelu, a więc będzie obejmował zagadnienie genezy, przedmiotu, celu i metod filozofii.

2.1. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań

G. Marcel, wspominając przy różnych okazjach o genezie swojej myśli filozoficznej, stwierdza, że poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju, zakotwiczonego w wolności. Niepokój ten jest zakorzeniony w tajemniczej głębi bytu ludzkiego i nakazuje człowiekowi poszukiwanie prawdy[54].

Niepokój taki – jak zauważa autor – różni się diametralnie od ciekawości[55].

Być ciekawym – podobnie jak stawać przed problemem – to zajmować postawę człowieka niezaangażowanego w stosunku do przedmiotu swego zainteresowania. Ciekawość nasza odnosi się z natury rzeczy do dziedziny problemu, do czegoś wyabstrahowanego i wyłączonego ze sfery naszego własnego istnienia. Jeśli jakiś przedmiot wzbudza moją ciekawość, wówczas usiłuję poznać ten przedmiot, ale poznać bez związku ze mną samym, czyli określić go pojęciowo i w abstrakcji, nie wdając się wcale w sprawę jego powiązania z moim istnieniem. W tym znaczeniu – jak zauważa francuski myśliciel – wszelka ciekawość skierowana jest ku peryferiom. Być natomiast niespokojnym – to poszukiwać swojej wewnętrznej równowagi. Niepokój rodzi się w nas za sprawą tajemnicy. Odczuwamy go, gdy „wgryzamy się" w rzeczywistość, gdy znajdujemy się w sferze istnienia, od którego nieodłączne są tajemnice. Niepokój ów będzie stawał się tym bardziej metafizyczny, im bardziej będzie dotyczyć tego, czego nie można oddzielić od mego „ja". Tak doświadczany i przeżywany niepokój stanowi, zdaniem Marcela, tajemny bodziec wszelkiego poszukiwania metafizycznego. Człowiek nim powodowany zaczyna

[54] Por. G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944.

[55] Na temat niepokoju i ciekawości zob. tamże, s. 183 nn. Por. też w związku z tym: G. Thibon, *Une métaphysique de la communion. L'existentialisme de Gabriel Marcel* [w:] *L'existentialisme*, Paris 1947 s. 159; Lê Thành Fri, *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*, [bmw] 1959, s. 13–14.

szukać sensu swego istnienia, uświadamia sobie swą ludzką kondycję i stara się uzyskać wizję konkretnego świata i swego w nim położenia. W takiej perspektywie jasnym staje się fakt, że myśl filozoficzna zrodzona z wewnętrznego niepokoju koncentruje się prawie i wyłącznie wokół człowieka, a ściślej wokół dramatu jego istnienia.

W *Du refus à l'invocation* Marcel sformułował najwyraźniej swoje stanowisko odnośnie do przedmiotu filozofii. Oznajmia tam: „Przystępując do naszych badań musimy uznać fakt niewątpliwy – ani logiczny, ani racjonalny, ale egzystencjalny: jeśli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma, jak sądzę, takiego przejścia do istnienia, które by nie było kuglarstwem lub oszustwem"[56]. Zatem filozofia ma wychodzić z faktu egzystencji. Ową egzystencję autor rozumie nie tyle jako mechaniczne trwanie rzeczy, ile jako świadome istnienie człowieka zaangażowanego w swoje życie. Filozofia powinna analizować różne formy ludzkiej egzystencji w relacji do życia: wolność, wierność, wiarę, nadzieję, miłość, działanie itp. W ten sposób urzeczywistniająca się osoba ludzka, wkorzeniona w otaczający ją świat, jest zasadniczym przedmiotem zainteresowań filozofii[57].

Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres zainteresowań filozofa o tyle, o ile przyczynia się do lepszego rozświetlenia tajemnicy człowieka.

W *Être et avoir* oraz w *Du refus à l'invocation* autor nadmienia, że zrozumienie świata jest uwarunkowane uprzednim zrozumieniem człowieka. Im lepiej rozumiemy człowieka, tym lepiej możemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość[58]. Myśl filozoficzna rodząca się z wewnętrznego niepokoju winna ogarniać tajemnicę człowieka i w konsekwencji winna człowiekowi służyć.

Marcel bardzo często w swoich wypowiedziach wskazywał na to, że filozofia ma pomagać człowiekowi odnajdywać sens życia, ma wskazywać na właściwą jego pozycję w świecie, na jego powołanie i na jego ostateczne przeznaczenie[59]. Niektórzy sądzą, że tak zaprogramowana i realizowana filozofia przestaje być wiedzą, a staje się do pewnego stopnia mądrością czy też postawą życiową[60]. Filozof godny tej nazwy, zdaniem autora, jest człowiekiem ustawicznie „budzącym się" do rzeczywistości, odkrywającym w niej ciągle jakieś nowe wymiary[61]. Filozof jest człowiekiem zaangażowanym w swoje istnienie; nie jest widzem, ale aktorem olbrzymiego dramatu; nie na zewnątrz problemów, które stawia, lecz w samym ich sercu[62].

---

[56] G. Marcel, *Du refus à l'invocations*, Paris 1940. Tekst zaczerpnięto z tłum. polskiego S. Ławickiego, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 24.

[57] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 183–184.

[58] Por. tenże, *Être et avoir*, Paris 1935 s. 13 oraz *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 91.

[59] Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze" 2 (1974), nr 2, s. 28.

[60] Par. M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny" 43 (1947), nr 1–4, s. 147; P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953, s. 127; de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1938, s. 45.

[61] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 19–20 oraz tenże *Le mystère de l'être. I. Reflexion et mystère*, Paris 1951, s. 182–183.

[62] Por. M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1948), nr 1, s. 168.

Myśliciel filozofujący powinien posiadać wielki szacunek dla myśli filozoficznej zrodzonej w przeszłości. Jednakże powinien pamiętać o tym, że myśl ludzka zrodzona kiedyś może dzisiaj, w zmienionych warunkach historycznych, nabrać większej żywotności, większej świeżości; może być głębiej zrozumiana aniżeli w czasach, kiedy się rodziła[63]. Zdaniem Marcela każdy filozof powinien znać historię filozofii, ale przykładowo tak, jak kompozytor powinien znać zasady harmonii. Jednak tak filozof, jak i kompozytor nie mogą być niewolnikami: pierwszy – historii filozofii, drugi – schematycznych zasad harmonii. Jeśli pozostają niewolnikami, przestają być twórcami[64]. Filozof – oznajmia autor – który skapitulował przed historią filozofii, przestaje być filozofem[65]. Autor sądzi, że ten, kto nie przeżył jakiegoś problemu filozoficznego, kto się w nim nie pogrążył, nie może w żaden sposób zrozumieć, co znaczy ten problem dla tych, którzy go przeżyli przed nim[66]. Prawdziwy więc filozof jest podobny do artysty, który – jak to określił Paul Valéry – „[…] działa tak, jak niezmiernie wysoka temperatura, która ma moc rozkładania atomów i grupowania ich w porządku absolutnie odmiennym, odpowiadającym innemu typowi"[67].

Myśliciel – filozof, uprawiający swoją filozofię *hic et nunc*, na „własny rachunek", jest ciągle – jak się wyraża autor – „trapiony" przez rzeczywistość; jest on niejako łupem rzeczywistości. Filozof ów nigdy całkowicie nie przyzwyczai się do faktu istnienia; jest pełen zdumienia i zdziwienia dla tego, co doświadcza, co spotyka[68]. Tym samym upodabnia się on w pewnym sensie do dziecka, które pełne zdziwienia i zdumienia stawia czasem najbardziej metafizyczne pytania[69].

Autor nie szczędzi uwag krytycznych pod adresem tych myślicieli – filozofów, którzy w drodze abstrakcji tworzyli wielkie systemy oderwane od rzeczywistości[70]. Odmawia wartości filozoficznej każdemu dziełu, w którym nie można rozpoznać tego, co nazywa „nerwem" rzeczywistości – dziełu, które „nie wgryzło się" w rzeczywistość. Zadaniem bowiem prawdziwej filozofii jest „ukąszenie rzeczywistości" (*le morsure du réel*).

Ostatecznie w pracy myślowej filozofa istnieje nieustannie odnawiane twórcze napięcie pomiędzy jego „ja" i głębią bytu, w którym i przez który on jest, w którym i przez który wszyscy jesteśmy[71].

---

[63] Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris 1951, s. 16–17.

[64] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 87.

[65] Tamże.

[66] Tamże.

[67] Tamże.

[68] Tamże, s. 88: „Celui qui philosophe concrètement est pourraiton dire, en proie au réel, il ne s'habituera jamais complètement au fait d'exister l'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement".

[69] Tamże.

[70] Por. np. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 22. Głównym przedmiotem ataków Marcela była idealistyczna doktryna filozofów niemieckich początku XIX wieku.

[71] Por. tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 89, a także w związku z tym M. Winowska, *Gabriel Marcel…*, art. cyt., s. 170–171.

Filozofia tak zaprogramowana pozostaje w ciągłym kontakcie z doświadczeniem – z całą gamą doznań życiowych człowieka.

Myśliciel – filozof, mając na warsztacie swojej refleksji tajemnicę swojej egzystencji, ma świadomość niewyczerpalności i nieupraszczalności rzeczywistości, którą przeżywając, bada. Rzeczywistość tę można odkrywać nie etapami, przechodząc od ogniwa do ogniwa, jak to ma miejsce w naukach szczegółowych, ale za pośrednictwem tego, co – jak się wyraża autor – w nas najbardziej nietknięte i najbardziej czyste. Jednakże to, co w nas jest czyste i nietknięte, jest niekiedy pokryte warstwami mułu i żużlu. Stąd też każda praca filozoficzna wymaga oczyszczania przez ascezę, wymaga zaangażowania i czujności[72]. Filozof wnikający w tajemnicę człowieka, jest świadomy swojej ograniczoności wobec niedościgłych tajemnic istnienia. Jego zadaniem jest nie tyle wyjaśniać rzeczywistość daną mu w doświadczeniu, ile dawać autentyczne świadectwo tej rzeczywistości; świadectwo z pewnością niezupełne, ale autentyczne[73].

Zatem filozofia dla Marcela jest nie tyle wyjaśnieniem uniesprzeczniającym rzeczywistości danej nam w doświadczeniu, jak to ma miejsce w filozofii tomistycznej, ile jest poszukiwaniem, zgłębianiem owej rzeczywistości „stającej się" na naszych oczach. W *Du refus à l'invocation* autor nazywa ten proces filozoficznego poznania przemianą doświadczenia w myśl[74]. Sądzimy, że należy to rozumieć w ten sposób, iż zadanie filozofii według francuskiego myśliciela sprowadza się do intelektualnego ujęcia i wyrażenia w pojęciach i sądach rzeczywistości ludzkiej danej w wewnętrznym doświadczeniu.

Wyznaczenie takiego zadania filozofii sprawiło, że Marcel nie skonstruował swojego systemu filozoficznego. Zawsze sądził, że wiedzy o człowieku, o świecie, wiedzy o tym wszystkim, co istnieje, nie można zawrzeć w jakimś zamkniętym schemacie zazębiających się formułek. Nie jest możliwe „poszufladkowanie wszechświata" w jakiś zespół logicznie powiązanych ze sobą twierdzeń[75]. Był bardzo zażenowany – jak wyznaje w *Du refus à l'invocation* – gdy czasem pytano go o „jego filozofię"[76]. Uważał bowiem, że takiego czegoś nie ma i być nie może[77]. Poznania filozoficznego nie można „sumować" w system filozoficzny, gdyż zaczyna się ono zawsze jak gdyby od zera i jest ciągłym poszukiwaniem[78]. Rzeczywistość konkretna jest dla umysłu ludzkiego tak bogata i poniekąd zawsze nowa, że nie można jej raz na zawsze ująć w schemat czy system.

---

[72] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 91.

[73] Por. tamże, s. 90. Zob. także G. Thibon, *Une métaphysique de la communion*…, art. cyt., s. 146.

[74] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 39.

[75] Por. Tamże, s. 84: „Il m'est apparu de plus en plus clairement qu'il y avait sans doute quelque chose d'absurde dans une certaine prétention à «encapsuler l'univers» dans un ensemble de formule plus ou moins rigoureusement enchainées". Por. także tamże, s. 23–24.

[76] Por. tamże, s. 84.

[77] Marcel sprzeciwiał się różnym nazwom, jakimi określano „jego filozofię". Uważał, że jego styl filozofowania nie może być przyporządkowany do żadnego kierunku filozoficznego. Lubił jednak swoje refleksje filozoficzne nazywać „filozofię konkretną". Por. np. tamże, s. 19, 81 nn.

[78] Por. tamże, s. 84, a także T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 36.

Ponieważ Marcelowa myśl nie jest zwartym systemem, nie jest układem logicznie wynikających z siebie tez, stąd też nie można jej łatwo streścić, nie można jej poszufladkować, adekwatnie uporządkować[79]. Każda próba takiego uporządkowania – jak sądzi M. Winowska – jest w jakimś stopniu zdradą myśli autora, która jest „rozwichrzonym bogactwem" dotyczącym spraw, których istotną cechą jest nieupraszczalność[80]. Streszczać Marcela – dodaje autorka – to tak, jak gdyby ktoś chciał streszczać dialogi Platona. Niesłychane bogactwo myślowych wątków wymyka się logicznemu uporządkowaniu[81].

Uważny czytelnik Marcelowych pism z łatwością dostrzega, że jego myśl uzyskiwana i rozwijana w wyżej przedstawiony sposób, jest ciągle otwarta i ciągle jakby „niedokończona"; nie posiada swojego *terminus ad quem*[82]. Stanowi ona – jak się wyraża T. Terlecki – jakby jakąś metę ciągle przesuwaną dalej i dalej[83].

Posługując się sformułowaniem A. Podsiada, można jeszcze dodać, że: „jest to filozofia człowieka w pełni rozbudzonego, zaczynającego zdawać sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej"[84]. Sam Marcel lubił nazywać ten typ filozofii „filozofią konkretną" albo filozofią myśli myślącej[85]. Filozofia tego pokroju jest ciągle żywa, gdyż bada konkretne sytuacje człowieka; odzwierciedla jego pulsujące życie; wytycza jedynie kierunek badań, nie dając gotowych i stałych rozwiązań.

2.2. Metoda filozofowania

Umieszczenie konkretnej, ludzkiej egzystencji w centrum zainteresowań filozofii, jak również wyznaczenie filozofii specyficznego celu, pociągnęło za sobą u Marcela zastosowanie odpowiedniej metody filozofowania. Metoda ta – jak zobaczymy – różni się bardzo wyraźnie od metody stosowanej w filozofii klasycznej. Sądzimy, że jest ona konsekwencją nie tylko przedmiotu i celu filozofii obranego przez autora, ale całego jego „nastawienia" myślowego.

Dla uzyskania pewnej przejrzystości w przedstawieniu tego zagadnienia, wskażemy najpierw na ogólne rysy metody Marcelowej, by następnie ukazać bardziej szczegółowe zabiegi poznawcze, stosowane przez autora w uzyskiwaniu informacji o człowieku.

2.2.1. Zasadniczy profil metody

Jak już wyżej wspomniano, Marcel całą swoją uwagę myślową skupił wokół konkretnego istnienia ludzkiego. Cały jego wysiłek myślowy zmierzał ku przybliżeniu

[79] Por. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator"*, Warszawa 1960, s. VIII.
[80] M. Winowska, *Gabriel Marcel*…, art. cyt., s. 190.
[81] Tamże, s. 171.
[82] Por. M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 43.
[83] T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 17.
[84] A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator"*, dz. cyt., s. VII.
[85] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 81 nn.

tajemnicy ludzkiego bytowania. Można śmiało powiedzieć, że „jego filozofia" jest ustawicznym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „kim jestem?".

Odżegnując się od myśli uwikłanej w rozważania abstrakcyjne, myśliciel francuski uzyskuje informacje o człowieku na drodze refleksji nad jego przeżyciami. Dając autentyczne świadectwo temu, co człowiek przeżywa, wydobywa na światło dzienne coraz to nowe prawdy antropologiczne. Zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, penetracja ludzkiej egzystencji prowadzi do wykrycia głębszego, bardziej prawdziwego „wymiaru" człowieka.

Intrawertyczną postawę Marcela doskonale ilustrują słowa G. Thibona, które Marcel przytacza w *Homo viator* dla zobrazowania metody własnych poszukiwań. Sądzimy, że mają one wielką wagę, dlatego przytaczamy je tu w tłumaczeniu polskim P. Lubicza: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane; znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twej głębi. Próżność biegnie, a miłość drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącemu twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj"[86].

Marcel – jak głosi tekst –wzywa do drążenia wnętrza ludzkiego. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko wnikliwie drążyć i autentycznie świadczyć[87].

Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola. Gdybym musiał – oznajmia w *Homo viator* – posłużyć się do określenia swych poszukiwań metaforą, uciekłbym się raczej do obrazu „karczowanego pola" niż do obrazu „drogi". Droga bowiem zakłada punkt wyjścia, a przede wszystkim punkt dojścia, wobec czego wyobrażenie jej jako czegoś zamkniętego i ograniczonego obydwoma krańcami może przyczyniać się do mitologizowania rzeczywistego trudu człowieka i zastępowania pseudoideą. Natomiast pole, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż karczować i przeorywać na nowo, wymaga nieustannej czujności i stałego pogotowia[88]. Człowiek i prawda o nim jest owym polem ciągle zarastającym chwastami. Niekiedy bardzo doniosłe prawdy o człowieku zostają w szarej codzienności zapomniane, przykryte kurzem[89]. Prawdziwa rzeczywistość ukrywa się często pod fałszywymi pozorami. Trzeba te pozory ciągle zrzucać[90]. Należy być zawsze czujnym, pogłębiać swoje patrzenie na siebie, wnosić maksimum wysiłku myślowego, by nie zatracić właściwego obrazu człowieka.

---

[86] Tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 35. Tekst przytoczono w tłum. pol. P. Lubicza, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 31–32.

[87] Metoda ta jest nawiązaniem do filozoficznej postawy św. Augustyna.

[88] Por. np. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 190 oraz tenże, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 55.

[89] Por. tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 182–183.

[90] Por. tamże.

Niektórzy komentatorzy „Marcelowej filozofii" usiłowali szukać jeszcze innych obrazów ilustrujących sposób filozofowania francuskiego neosokratyka. Przykładowo T. Terlecki porównuje poszukiwania Marcela do pracy odważnego, wytrwałego nurka, raz po raz zapuszczającego się w głębinę, aby ją zgruntować. Innym razem porównuje marcelowski trud myślowy do kogoś, kto po omacku zapuszcza się w przepaści i podziemne pieczary, aby otworzyć drogę tym, którzy nakreślą potem szczegółowe mapy i wytyczą już bezpieczne szlaki[91].

M. Winowska, zastanawiając się nad metodą „Marcelowej filozofii", zalicza jej autora do rodu „karczowników". Obrazowo wyrażając się, oznajmia, że „o wiele bardziej interesują go dziewicze knieje, niż przejrzyście logiczny park francuski"[92].

R. Garaudy oraz J. Parain-Vial, charakteryzując metodę Marcela, oznajmiają, że jest ona do pewnego stopnia reminiscencją metody platońskiej, połączonej z obrazem jakiejś pogrzebanej, zatopionej „Atlantydy", którą należy wydobyć na powierzchnię i badać[93].

Wszystkie te porównania – każde na swój sposób – obrazują nam charakter poszukiwań filozoficznych francuskiego myśliciela. Marcel stara się być czujnym świadkiem swego bytu. Lektura jego pism wykazuje, że autor niekiedy wprost w heroicznym trudzie wnika coraz to głębiej w tajniki ludzkiego (swojego) wnętrza, by zaświadczyć, jaka jest naprawdę nasza ludzka rzeczywistość. Taka metoda filozofowania, upodabniająca się raczej do trudu drążenia i zgłębiania aniżeli konstruowania, czyni „Marcelową filozofię" filozofią mało przejrzystą. Zaznaczyliśmy już to, że autor w związku z taką postawą odżegnywał się od wszelkiej konceptualizacji i schematyzacji. Czytając pisma Marcela, oburzamy się czasem na jego styl myślenia; zauważamy, że bardziej z temperamentu niż z zamierzenia myśli on „nieporządnie". Niejednokrotnie przeskakuje z tematu na temat, pozostawiając w zawieszeniu najciekawsze myśli – by znów niespodziewanie jakimiś podziemnymi nurtami powrócić do nich i je dalej rozwijać. Tego typu postawa myślowa sprawiła, że pisma autora przybierały formę eseju, dziennika, szkicu. Nie znajdziemy w publikacjach autora chociażby jednego dzieła systematycznego. Owszem, oprócz dzieł o charakterze filozoficznym, pisanych zazwyczaj językiem literackim, w twórczości pisarskiej autora znajdujemy wiele utworów dramatycznych i teatralnych. Nie jest to dla nas żadnym zaskoczeniem, gdyż Marcel, prezentując nam typ filozofii wyrażającej, znalazł w utworze dramatycznym doskonały środek ekspresji wewnętrznych doświadczeń człowieka. Bohaterowie dramatów Marcela prezentują nam bogactwo swoich egzystencjalnych przeżyć, dają świadectwo swoim wewnętrznym niepokojom, swoim tragediom, swojej wewnętrznej samotności i w ten sposób bliżej odsłaniają tajemnicę człowieka. Pisząc utwory dramatyczne,

[91] T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 18.

[92] M. Winowska, *Gabriel Marcel*…, art. cyt., s. 190.

[93] Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, tłum. Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 151–152 oraz J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris 1966, s. 44.

teatralne, autor miał możliwość mówienia ustami innych ludzi, możliwość kolejnego wcielenia się w ich dusze i ich życie. Utwory dramatyczne stanowiły więc dla niego doskonały gatunek literacki do skutecznego przybliżenia tajemnicy ludzkiego istnienia. W *Entretiens* autor nawet wyraźnie oznajmia, że teatr był dla niego niekiedy lepszym środkiem ekspresji doznań egzystencjalnych aniżeli dzieła filozoficzne[94].

Nakreśliwszy ogólne rysy Marcelowego sposobu uprawiania filozofii, przejdźmy teraz do zarysowania zagadnień bardziej szczegółowych, związanych z metodą zdobywania wiedzy o tym, „kim jestem".

2.2.2. „Zbliżenia konkretne" (refleksja pierwsza i refleksja druga)

G. Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań informuje nas o sytuacji, w jakiej rodziła się jego metoda poszukiwań filozoficznych[95]. Metodę tę próbował bliżej precyzować w późniejszych swoich pismach, jako że ukazujące się jego prace stawiały wśród odbiorców pewne zapytania[96].

W *Du refus à l'invocation* autor, wspominając o swojej formacji filozoficznej, mówi o wielkim niedosycie, a nawet rozczarowaniu, jakie sprawiła mu doktryna scjentystyczna i idealistyczna. Doświadczał już wtedy wielkiego rozbratu między tym, co głosiły nauki szczegółowe i filozoficzne a tym, co niosło mu jego egzystencjalne doświadczenie. W szczególny sposób raziły go pretensje owych dyscyplin do adekwatnego poznania człowieka. Jego zdaniem żadna wiedza obiektywna o człowieku, dostarczona przez nauki szczegółowe, jak i filozoficzne (o pokroju idealistycznym, abstrakcyjnym), nie jest w stanie ukazać pełnej prawdy o nim[97]. Stąd też autor zaczął poszukiwać innej – jego zdaniem – skuteczniejszej metody uzyskiwania pełniejszej prawdy o ludzkim bytowaniu. Odrzucił metodę patrzenia na człowieka „z zewnątrz", z pozycji obserwatora, a zaproponował widzenie człowieka „od wewnątrz", w jego przeżyciach. Odwrócił się więc od poznania przedmiotowego, obiektywnego, a zainicjował poznanie bezpośrednie, refleksyjne, podmiotowe. Uznał, że poprzez życie duchowe (intelektualne, wolitywne, uczuciowe) odsłania się nam pełniej tajemnica człowieka. Wnikanie w tajemnicę swej egzystencji metodą „od wewnątrz" nazywa Marcel „zbliżeniami konkretnymi" (*appro-*

[94] Zob. *Entretiens. Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Paris 1968, s. 51–69. Marcel charakteryzuje tam relację między swoją twórczością ściśle filozoficzną a twórczością teatralną. Por. na ten temat także: J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948 oraz H. Sawecka, *O „teatrze filozoficznym" Gabriela Marcela*, „Życie i Myśl" 11 (1961), nr 7–8, s. 97–107.

[95] Por. np. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 19–21, 34–35, 81–91, 157, 191–192; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 183 nn.; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 97; tenże, *Les hommes contre humain*, Paris 1951, s. 98–99.

[96] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, s. 183.

[97] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 22 oraz w związku z tym J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel…*, dz. cyt., s. 15–16.

ches concrètes) do bytu[98]. W zbliżeniu tym prezentujemy ciągle na nowo swoją wizję wewnętrzną, dokonujemy – jak się wyraża autor – „swego rodzaju niebezpiecznej akrobacji", by „uchwycić – na gorąco" nasze wewnętrzne doświadczenie, zanim będzie okrojone w obiektywizacji[99]. W „zbliżeniach konkretnych" myśl nie rozwija się prostolinijnie, zgodnie z logiką dedukcyjną, ale w jakiś „pulsujący" sposób zbliża się do jakiegoś centrum (do bytu), którego nie może uchwycić, ani zdefiniować, nie dlatego, by było niepoznawalne, ale dlatego, że jest niewysłowione[100].

W operacji „zbliżeń konkretnych", czyli w zgłębianiu naszej wewnętrznej rzeczywistości, fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji, którą autor nazywa refleksją drugą (*reflexion seconde*)[101]. Refleksja ta różni się zasadniczo od tak zwanej refleksji pierwszej[102].

Poddajmy najpierw charakterystyce refleksję pierwszą, gdyż to ułatwi nam zrozumienie refleksji drugiej.

Refleksja pierwsza, zdaniem Marcela, jest właściwa poznaniu obiektywnemu świata przedmiotów. Ma ona charakter analityczny i sytuuje się na poziomie problemów; traktuje rzeczywistość jako problem do rozwiązania; rozwija się w kategoriach: „widzieć" i „posiadać"[103]. Jest ona owocem postawy obserwatora patrzącego na rzeczywistość z zewnątrz i traktującego tę rzeczywistość jako sumę przedmiotów niemających z nim żadnych więzi angażujących[104]. Przedmiot percypowany w drodze refleksji pierwszej staje się przedmiotem naszych pragnień i działań; jest definiowany w terminach „posiadania"; jest od nas zupełnie niezależny. Refleksja pierwotna pozwala jedynie na ujęcie stosunków między rzeczami, stosunków bezosobowych, obcych żywej i przeżywanej egzystencji człowieka. Podmiot i przedmiot są tu rozdzielone. Myśl jest oderwana od rzeczywistości. Refleksja ta daje mi obraz świata, z którego jestem wyłączony, jako działający podmiot.

Refleksja pierwsza prowadzi do tworzenia systemów pojęciowych abstrakcyjnych. Zdaniem francuskiego myśliciela refleksją pierwszą posługują się nauki szczegółowe – badające świat przedmiotowo, a także niektóre kierunki filozoficzne, nie wyłączając tomizmu. Poznanie – wiedza uzyskana dzięki refleksji pierwszej

---

[98] Problematykę „zbliżeń konkretnych" omawia Marcel stosunkowo jasno w *Position et approches concretes du mystere ontologique*, Paris 1933. Zob. w związku z tym zagadnieniem R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. I, Louvain – Paris 1953, s. 210–213.

[99] Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 21–22, 87.

[100] Tamże.

[101] Por. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949 s. 56 oraz tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 27.

[102] O refleksji pierwszej i refleksji drugiej u Marcela dobrze informuje praca J. Delhomme, *Témoignage et dialectique* [w:] *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris 1947, s. 117–201. Por. także na ten temat: R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., s. 199–209; J.-B. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 182–199; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel…*, dz. cyt., s. 20; P. Prini, *Gabriel Marcel…*, dz. cyt., s. 63–86.

[103] Por. *Entretiens*, dz. cyt., s. 65.

[104] Por G. Marcel, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 46, 107

jest nie tyle błędna, ile niewystarczająca (w sensie niewyczerpująca) – upraszczająca rzeczywistość[105]. Szczególnie zgubne skutki powoduje stosowanie refleksji pierwszej w naukach zajmujących się człowiekiem. Autor niekiedy z wielką pasją krytykuje obraz człowieka dostarczany przez refleksję pierwszego stopnia. W dziele pt. *Les homnes contre l'humain* wyznaje, że człowiek został zdegradowany do zwykłego zespołu funkcji życiowych i społecznych, że jest traktowany jako przedmiot, którym można dowoli manipulować[106]. Człowiek padł ofiarą techniki i technokracji, wskutek tego stracił kontakt z samym sobą i przestaje być sobą[107]. W wyniku gloryfikacji myśli abstrakcyjnej, traktującej człowieka na płaszczyźnie przedmiotów, nastąpiła dehumanizacja świata; życie społeczne stało się anonimowe, zmechanizowane[108].

Wobec powyższego autor oznajmia, że trzeba wrócić do prawdziwej rzeczywistości: trzeba jej, a zwłaszcza człowiekowi, przywrócić właściwy wymiar, trzeba zdać sobie sprawę, że refleksja pierwszego stopnia daje nam fałszywy (w sensie niepełny) obraz człowieka. Uzyskuje rezultaty w drodze abstrakcji od tego, co jest „nerwem" rzeczywistości.

Czytając *Journal métaphysique*, zauważamy, jak autor konsekwentnie przezwycięża obraz człowieka i świata dostarczany przez refleksję pierwszą. W następnych swoich dziełach będzie tę walkę kontynuował. J.-P. Bagot wskazuje, że dopiero w ostatnich swoich pismach autor docenił wartość wiedzy uzyskanej w drodze refleksji pierwszej w naukach szczegółowych[109]. Jednakże było to – jak sądzimy – docenienie tylko częściowe. Autor bowiem do końca głosił przekonanie, że głębszą prawdę o człowieku (o bycie) zyskujemy na innej drodze – tak zwanej refleksji drugiej. Możemy przyznać rację P. Priniemu, który komentując w tym względzie myśl Marcela, zauważa, że refleksja pierwsza, właściwa naukom szczegółowym, poprzedza tylko i przygotowuje poznanie filozoficzne – metafizyczne, oparte na refleksji drugiego stopnia[110].

Czym zatem jest owa refleksja drugiego stopnia?

Marcel nie podaje nam jej definicji. Z wielu wypowiedzi rozsianych po jego pismach możemy się dowiedzieć, że refleksja druga jest aktem refleksji nad refleksją pierwszą[111]. Uprzytamnia nam ona, że w rzeczywistości jesteśmy nierozerwalnie złączeni z sobą i z wszystkim tym, co istnieje. Można ją – za J.-P. Bagotem – określić jako myśl myśląca, ponieważ w miejsce podmiotu wyizolowanego, stojącego

[105] Por. tamże, s. 34–36, 40–41; G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 182, 189, 211; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 23, 181. Por. także w związku z tym M. de Carte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 47–48.

[106] Por. G. Marcel, *Les hommes contre humain*, dz. cyt., s. 8.

[107] Tamże, s. 20.

[108] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., 182.

[109] Por J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 184–185.

[110] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel…*, dz. cyt., s. 64 –65.

[111] Por. np. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., s. 34–35.

z zewnątrz tego, co poznaje (jak to było w refleksji pierwszej), uświadamia nam nasze „rzucenie" w świat, nasze „zanurzenie" w istniejącą rzeczywistość. Refleksja druga jest bezpośrednim doświadczeniem świata i naszej immanencji w stosunku do niego (do bytu)[112]. Wykazuje ona tym samym błędność widzenia rzeczywistości, dostarczonego nam przez refleksję pierwszą[113]. Refleksja druga jest więc negacją negacji, jest poznawczym zdobyciem, odzyskaniem utraconej jedności między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawczym. Dlatego czasem nazywa ją autor refleksją odzyskującą (*réflexion récupératrice*)[114] albo intuicją refleksyjną[115], gdyż pozwala nam odzyskać świadomość naszej najpierwotniejszej bytowej sytuacji – uczestnictwa w bycie, w tajemnicy. W refleksji drugiej odzyskujemy to, co „utraciliśmy" w refleksji pierwszej (w poznaniu przedmiotowym). W związku z tym w refleksji drugiej traci sens rozróżnienie „tego, co we mnie" i „tego, co przede mną". Niwelujemy w niej rozróżnienie podmiot – przedmiot, realizm – idealizm[116]. Takie rozróżnienia są tylko możliwe w poznaniu obiektywnym, przedmiotowym.

Refleksja druga ma więc charakter pozytywny, gdyż jest negacją negacji. Według wyrażenia Marcela z *Journal métaphysique* rola jej sprowadza się do „á rétablir dans sa contunuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint"[117]. Refleksja druga wskazując na właściwą naszą pierwotną sytuację bytową, daje nam szansę dotarcia do bytu, do naszej własnej rzeczywistości, w której i przez którą jesteśmy[118].

Tak rozumianą refleksję drugą J. Parain-Vial porównuje do zabiegów poznawczych stosowanych przez Kartezjusza i Husserla. Sądzi on, że operacja refleksji drugiej jest identyczna z zabiegiem kartezjańskiego wątpienia metodycznego lub też z operacją brania w nawias (redukcji transcendentalnej) E. Husserla[119].

Sądzimy, że utożsamianie Marcelowej refleksji drugiej z metodą kartezjańskiego wątpienia czy też z metodą redukcji transcendentalnej Husserla nie wytrzymuje krytyki. Bowiem zarówno Kartezjusz, jak i Husserl, szukając rzeczywistości niepowątpiewalnej, odnaleźli ją na płaszczyźnie idei – świadomości, a więc na pozycjach idealizmu. Dla Marcela natomiast punktem wyjścia filozoficznych poszukiwań jest

---

[112] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 185.

[113] Por. w związku z tym jeszcze następujące teksty: G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 171; tenże, *Le mystère de l'être. I*, dz. cyt., s. 91–98, 108, 130–131; tenże, *Les hommes contre humain*, dz. cyt., s. 198; *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dz. cyt., s. 20.

[114] Por. np. *Entretiens*, dz. cyt., s. 65–66.

[115] Na temat Marcelowego ujęcia relacji refleksji drugiej do intuicji zob. np. G, Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 141–142. Por. także w związku z tym ciekawe uwagi R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., s. 204–205.

[116] Por. G. Marcel, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 12. Por. także I.M. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris 1969, s. 157.

[117] G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 324.

[118] Por. tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 40–43.

[119] Por. J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*…, dz. cyt., s. 20.

niepowątpiewalny fakt naszego istnienia, dany nam w pierwotnym przeżyciu siebie jako osoby. Refleksja wtórna jest tylko sposobem zdania sobie sprawy z naszej właściwej pozycji w świecie i prowadzi nas do odczytywania owej bytowej pełni ludzkiej metodą „od wewnątrz" – poprzez refleksyjną penetrację naszych duchowych przeżyć. Stąd też Marcel przedstawia nam ją niekiedy jako powrót do wewnętrzności, powrót do nas samych, by odnaleźć naszą bezpośrednią obecność dla nas samych[120].

Zwróćmy z kolei uwagę na to, że nasza rzeczywistość, na którą nas kieruje refleksja druga, może być przez nas wyeksplikowana w formie pojęć i sądów i może przybrać w ten sposób formę opisu. Po prostu zawsze mamy możliwość wyrażania w sądach tego, co doświadczamy. Możemy więc dokonywać opisu fenomenologicznych przeżyć. Szczegółowe opisy naszych wewnętrznych doświadczeń formują wiedzę filozoficzną o nas samych. Stąd też filozoficzna metoda Marcela przyjmuje ostatecznie profil szeroko rozumianej metody fenomenologicznej[121]. Refleksja druga bowiem – jak to słusznie zauważa J.-P. Bagot – nie może rozwinąć się, przybliżając nas do bytu, jak tylko pod warunkiem „przejścia" w fenomenologię[122]. Zdaniem tegoż autora „Marcelowa fenomenologia egzystencjalna" przybiera ostatecznie postać hiperfenomenologii i uzyskuje znaczenie metafizyczne, czyli przechodzi ostatecznie w metafizykę, gdyż w dalszych etapach poznawania człowieka przestaje być czystym opisem doświadczenia przeżytego. W pewnym stadium odkrywa ona w głębi naszego bytu tajemniczy apel do afirmacji transcendencji – apel, który ostatecznie objawia się nam jako „obecność ukryta"[123]. Powyższą opinię uważamy w zasadzie za słuszną. Chcemy tu jedynie dodać to, na co tenże autor nie zwrócił dostatecznie uwagi, że opisy fenomenologiczne przeżyć duchowych człowieka, opisy sytuacji egzystencjalnych bytowania ludzkiego złączone są ze stwierdzeniami wybitnie metafizycznymi. Marcel nie tylko opisuje, ale i filozoficznie interpretuje, analizuje, chociaż w odmienny sposób, niż to uczynił np. św. Tomasz.

Zakończmy prezentację charakteru metody „Marcelowej filozofii" stwierdzeniem, że autor posługiwał się w swojej twórczości pisarskiej szeroko rozumianą metodą fenomenologiczną, złączoną z intuicją refleksyjną. Snując myśli o człowieku, nie wychodził poza jego egzystencję, ale ją od wewnątrz naświetlał poprzez refleksję nad przeżywaniem sytuacji konkretnej w stosunku do świata, człowieka i Boga. W świadomym przeżywaniu ludzkiej egzystencji dostrzegał realizowanie i spełnianie się bytu w człowieku.

---

[120] Por. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dz. cyt., s. 273–276; tenże, *Être et avoir*, dz. cyt., s. 171.

[121] Mówi o tym sam Marcel w swoim *Testamencie filozoficznym*, zob. „Znak" 26 (1974), nr 241–242, s. 984.

[122] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, dz. cyt., s. 187.

[123] Tamże, s. 189.

3. Próba konfrontacji stanowisk

W naszkicowanej wyżej koncepcji poznania filozoficznego u św. Tomasza i G. Marcela skupiliśmy naszą uwagę głównie wokół dwóch kręgów zagadnień: wokół problemu genezy, przedmiotu i celu poznania filozoficznego oraz wokół problemu samej metody uprawiania tego poznania. Układ problematyki tam zawartej wyznacza nam tutaj zakres i przedmiot porównania tych koncepcji. Poniższe zestawienie będzie więc dokonane w zakresie genezy, przedmiotu i celu filozoficznego poznania oraz w zakresie samej metody uprawiania filozofii.

3.1. Konfrontacja w zakresie genezy, przedmiotu i celu filozoficznego poznania

Z zaprezentowanych powyżej rozważań wynika, że omawiani tu myśliciele odmiennie ujęli zagadnienie genezy, przedmiotu i celu filozofii przez siebie uprawianej. Dla lepszego uwydatnienia tych różnic, zestawmy tu najpierw w punktach wyniki poprzednich analiz. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Poznanie ludzkie rodzi się z podziwu – zdumienia.
2. Zasadniczym przedmiotem poznania filozoficznego jest świat dany nam w empirii zmysłowej.
3. Przedmiot poznania ujmowany jest jednakże w takim aspekcie, który w ujęciu intelektualnym umożliwia poznanie konieczne, ogólne i stałe. Takim przedmiotem dla św. Tomasza jest zasadniczo aspekt istnienia.
4. Stąd też przedmiotem poznania filozoficznego jest byt w aspekcie jego istnienia.
5. Zasadniczym celem poznania naukowego – filozoficznego jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez odwołanie się do jej przyczyn, czynników uniesprzeczniających fakt istnienia świata, ewentualnie jego zasadniczych struktur.
6. Ze względu na przedmiot wyróżnia się następujące typy poznania: poznanie teoretyczno-koniecznościowe (o przedmiocie *speculabile*), poznanie roztropnościowe, moralnościowe (o przedmiocie *agibile*) i poznanie twórcze (o przedmiocie *factibile*).
7. Ze względu na cel wyróżnia się poznanie teoretyczne i praktyczne. W poznaniu teoretycznym, w zależności od stopnia abstrakcyjności przedmiotu, wyróżnia się: poznanie fizykalne (przyrodoznawstwo), poznanie matematyczne i poznanie metafizyczne.

U Gabriela Marcela:

1. Poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju.
2. Zasadniczym przedmiotem poznania filozoficznego jest sam człowiek, a ściślej – jego konkretna egzystencja.
3. Zasadniczym zadaniem filozofii jest dawanie świadectwa ludzkim wewnętrznym przeżyciom w dokładnym opisie tych przeżyć.

4. W związku z tym filozof nie wyjaśnia rzeczywistości danej mu we własnym wewnętrznym doświadczeniu, ale ją ustawicznie zgłębia, ujaśnia i wyraża.
5. Poznanie filozoficzne ma się „wgryzać" w rzeczywistość ludzkiego bytowania, ma rejestrować dane dotyczące ciągle stającej się naszej wewnętrznej rzeczywistości.
6. Tego typu poznanie nie przybiera ostatecznie formy systemu filozoficznego, nie stanowi wiedzy ścisłej, „wykończonej", ale jest wiedzą, ciągle otwartą, ciągle „dopełnianą".
7. Filozofia tego typu spełnia funkcję służebną wobec człowieka – pozwala mu ciągle na nowo odnajdywać sens życia – pozwala mu coraz to głębiej przeżywać dramat swojego istnienia.

Spróbujmy podsumować zestawione tu wyniki.

Tomasz przedmiotem poznania filozoficznego „uczynił" przede wszystkim rzeczywistość daną nam w empirii zmysłowej, rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do nas. Dla Marcela głównym przedmiotem filozoficznych dociekań jest sam człowiek, a więc rzeczywistość wewnętrzna w stosunku do nas.

Oczywiście u św. Tomasza w rzeczywistości danej nam w empirii „znajduje się" również i człowiek, ale jest on traktowany w zasadzie przedmiotowo – na wzór rzeczywistości wobec niego transcendentnej. W związku z tym przedmiot poznania filozoficznego u Tomasza jest niewspółmiernie szerszy od przedmiotu filozofii Marcelowej. Podczas gdy dla pierwszego z nich przedmiotem tym jest to wszystko, co istnieje, co jest nam w jakiś sposób dane, to dla drugiego – przedmiotem tym jest jedynie człowiek, a ściślej, jego konkretny dramat istnienia.

Kolejne różnice odnotujmy w określeniu dla filozofii różnych celów.

Tomasz, przejąwszy swój model nauki od Arystotelesa, orzeka, że zasadniczym celem poznania filozoficznego jest wyjaśnianie danej nam w empirii rzeczywistości, poprzez odwołanie się do jej przyczyn. W szczególny sposób Tomaszowa filozofia nastawiona jest nie tyle na wyjaśnianie „jakości" rzeczy że – są takie a takie (jak to było u Arystotelesa), ale na wyjaśnianie samego faktu istnienia, dlaczego rzeczy w ogóle są, istnieją. W filozofii chodzi zatem o wskazywanie racji uniesprzeczniających istnienie doświadczanej rzeczywistości.

Marcel natomiast, ograniczając zakres zainteresowań filozoficznych do człowieka, sądzi, że filozofia ma nie tyle wyjaśniać doświadczoną rzeczywistość przez przyczyny, ile ma ujaśniać naszą ludzką rzeczywistość, daną nam w wewnętrznym doświadczeniu – w przeżywaniu siebie. Poznanie filozoficzne ma nieustannie zgłębiać naszą ludzką „kondycję", przyczyniając się zarazem do zwiększania naszej duchowej aktywności.

W wyniku obrania tak fragmentarycznego przedmiotu filozofii i w wyniku nakreślenia jej tak specyficznego celu, filozoficzna wiedza o człowieku u Marcela nie może być dostatecznie posegregowana i uporządkowana. Nie można tej wiedzy zamknąć w jakiś system, nie można jej w jakiś sposób rozłącznie podzielić. Co najwyżej można wyróżnić w niej tylko jakieś ważniejsze wątki.

Inaczej ma się sprawa w przypadku filozoficznej wiedzy prezentowanej nam przez Tomasza. Zaznaczamy tu przy okazji, że w czasach św. Tomasza wszelkie poznanie, wszelka wiedza o świecie, o człowieku, o Bogu, niebędąca teologią – miała na wskroś charakter filozoficzny. Nauki szczegółowe nie były jeszcze rozwinięte i w swoich początkowych stadiach były uprawiane w ramach filozofii. Ponieważ zarówno przedmiot, jak i do pewnego stopnia cel filozoficznego poznania był zróżnicowany, przeto wyróżniano liczne – wyżej przez nas wymienione – typy wiedzy filozoficznej.

Ostatecznie więc poznanie filozoficzne uprawiane przez Tomasza w relacji do filozoficznych poszukiwań Marcela jawi się nam jako bardziej uniwersalne, systematyczne, precyzyjne, uporządkowane i metodologiczne spójne.

3.2. Konfrontacja metod uprawiania filozofii

Charakter metody poznania filozoficznego u Tomasza i Marcela jest następstwem przyjęcia przez nich określonego przedmiotu i celu uprawianej przez nich filozofii. W trakcie konfrontowania przedmiotu i celu poznania filozoficznego u tychże autorów dostrzegliśmy już zasadniczą różnicę w ich ujęciu. Analogiczna różnica ujawni się nam w konfrontacji metod ich filozofowania. Podobnie jak w kwestiach poprzednich, nie jesteśmy w stanie przeprowadzić tutaj szczegółowej konfrontacji ze względu na diametralnie różne podejścia autorów. Wskazujemy tylko na główne „elementy" charakteryzujące ich metody.

Dokonajmy najpierw zestawienia głównych wyników poprzednio przeprowadzonych analiz u obydwu autorów w interesującej nas tu sprawie. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Metoda metafizyki ogólnej znajduje analogiczne zastosowanie w poszczególnych działach filozofii, między innymi także w antropologii filozoficznej.
2. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofii bytu cechuje się intelektualizmem i nieustanną intuicją rzeczywistości.
3. Centralną rolę w operacjach wiedzotwórczych odgrywa tak zwana indukcja heurystyczna.
4. Dzięki indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenie pojęć (w drodze abstrakcji), ustalenie pierwszych zasad bytu i myślenia, tworzenie definicji i wykrywanie innych podstawowych praw rzeczywistości i myślenia.
5. Drugorzędną rolę w operacjach filozoficznych odgrywa specyficzny rodzaj dedukcji, polegający na myśleniu koniecznościowymi stanami rzeczy.
6. Na terenie filozofii bytu nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym – dedukcja, w której ma miejsce wynikanie inferencyjne. Nie występuje również dedukcja sylogistyczna w sensie arystotelesowskim, jako że taki typ dedukcji bazuje na pojęciach uniwersalnych, podczas gdy w metafizyce funkcjonują pojęcia analogiczno-transcendentalne, niemieszczące się w żadnych gatunkach ani rodzajach.

7. W dowodzeniu dedukcyjnym, opartym na ujmowaniu koniecznych związków między stanami rzeczy, występują dwa typy dowodzenia: *demonstratio propter quid* – dowodzenie wyjaśniające, oraz *demonstratio quia* – dowodzenie faktyczne. To ostatnie zajmuje miejsce uprzywilejowane w rozumieniach Akwinaty. Ostatecznie dowodzenie to ma charakter rozumowania redukcyjnego.
8. Dowodowy proces w filozofii bytu dokonuje się łącznie: w kontekście interpretacji stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony pojęcia bytu oraz w kontekście ujęć historycznych.
9. W procesie dowodzenia filozoficznego funkcjonuje dowodzenie negatywne, które przybiera potrójną formę, oraz dowodzenie elenktyczne, jak również dowodzenie z koherencji systemu (dowodzenie systemowe).

U Gabriela Marcela:

1. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofowania sprowadza się do wnikliwego opisywania różnych sytuacji egzystencjalnych człowieka – jest to „świadczenie" rzeczywistości przeżywanej.
2. W metodzie takiej dominującą rolę odgrywa ustawiczne drążenie, zgłębianie ludzkiej kondycji egzystencjalnej i wyrażenie jej w opisie fenomenologicznym.
3. Zgłębianie – penetracja ludzkiego bytu dokonuje się sposobem „od wewnątrz" – poprzez przeżycia człowieka i przybiera postać tak zwanych „zbliżeń konkretnych".
4. W metodzie „zbliżeń konkretnych" nie znajdują zastosowania typy rozumowania wyróżniane w klasycznej filozofii bytu, między innymi nie znajduje tam zastosowania ani dedukcja, ani indukcja.
5. W operacji „zbliżeń konkretnych" fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji, zwany refleksją drugą albo intuicją refleksyjną.
6. Refleksja druga jest rodzajem intuicji intelektualnej, pozwalającej nam uchwycić naszą najpierwotniejszą sytuację ontyczną w akcie całościowego intelektualnego oglądu (resp. wizji).
7. Metoda „zbliżeń konkretnych" posługująca się intuicją refleksyjną (refleksją drugą) przybiera ostatecznie charakter metody opisu fenomenologicznego, złączonego z pewnymi interpretacjami ontologicznymi.

W zestawieniu powyższym dostrzegamy kolejne różnice w uprawianiu filozofii przez Tomasza i Marcela. Są one niewątpliwie następstwem wypracowania różnej koncepcji bytu, obrania różnego przedmiotu i nakreślenia różnego celu poznaniu filozoficznemu przez nich uprawianemu.

Zauważmy, że Tomasz podchodził do badanej rzeczywistości przedmiotowo – metodą „od zewnątrz". W doświadczanej rzeczywistości w drodze intuicji intelektualnej – indukcji heurystycznej „odczytywał" podstawowe prawa bytu i myśli. W operacjach poznawczych wprowadzał wiele rozróżnień, formułował definicje, posługiwał się specyficzną formą dedukcji, polegającej na ujmowaniu związków koniecznych pomiędzy stanami rzeczy. Przeprowadzał dowodzenie typu negatywnego, przede wszystkim przez wykazanie, że negacja tez filozoficznych, które głosił, stoi

w niezgodzie z faktami – ze stanami bytowymi; przez wykazywanie, że odrzucenie tezy głoszonej przez siebie prowadzi do sprzeczności czy też do niedorzeczności. W wyniku takich zabiegów myślowych wiedza filozoficzna, jaką formułowały, przybierała postać wiedzy ścisłej, systematycznej, metodologicznie spójnej.

Inaczej ma się rzecz w uprawianiu filozofii u G. Marcela. Jak widzieliśmy – francuski myśliciel, ograniczając swoje filozoficzne zainteresowania do człowieka, odrzucił patrzenie na człowieka „od zewnątrz". Sądził, że przy stosowaniu takiej metody bardzo mocno „okraja się" tajemnicę człowieka. W trosce o pełniejsze poznanie i zrozumienie człowieka zaproponował spojrzenie na niego metodą „od wewnątrz" – poprzez „świat" jego duchowych przeżyć. W związku z takim podejściem w Marcelowej metodzie filozoficznego zgłębiania człowieka nie znalazły zastosowania operacje wiedzotwórcze stosowane przez św. Tomasza. W Marcelowych rozważaniach nie spotykamy rozumowań dedukcyjnych, nie spotykamy operacji dowodowych typu Tomaszowego, nie spotykamy ścisłych rozgraniczeń, systematyzacji, definicji. Co najwyżej spotykamy się czasem z dowodzeniem negatywnym, przez wykazanie na przykład, że niektóre tezy – opinie, jakie pozornie narzucają się nam jako prawdziwe – w rzeczywistości znajdują się w niezgodzie z faktami przez nas doświadczanymi i dlatego są błędne.

Marcel – jak sądzimy – zaakceptował jedynie specyficzny typ intuicji intelektualnej, którą posługiwał się Tomasz, z tym jednak, że Akwinata intuicję tę stosował przede wszystkim do poznawczego ujęcia i wyjaśnienia świata transcendentnego wobec człowieka, nie wyłączając jednak człowieka. Tymczasem Marcel na drodze intuicji wewnętrznej ujmował jedynie rzeczywistość naszego wnętrza. Na drodze intuicji wewnętrznej, doświadczenia wewnętrznego, Marcel nie wyjaśniał przyczynowo doświadczonej rzeczywistości, ale ją poznawczo zgłębiał, ujmując ją z różnorakich punktów widzenia w opisie fenomenologicznym.

W wyniku takich zabiegów poznawczych Marcel nie skonstruował konkretnego systemu filozoficznego. Jego wiedza o człowieku przybrała postać nie tyle ścisłej filozofii, ile raczej otwartego – ciągle „niedokończonego" zbioru refleksji o „pokroju" jednak ontologicznym.

Zakończenie

W generalnym podsumowaniu powyższych rozważań należy uwydatnić to, iż koncepcja filozofii wypracowana przez G. Marcela w ramach współczesnego egzystencjalizmu odbiega wyraźnie od klasycznej koncepcji filozofii przyjmowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Są to filozofie zasadniczo niesprowadzalne do siebie. Operują różnym językiem – Tomaszowa – ścisłym językiem scholastycznym; Marcelowa – językiem literackim, pełnym obrazów, przenośni i porównań. Filozofie te mają zakresowo różny przedmiot swoich badań oraz różne cele poznawcze i w konsekwencji posługują się odrębnymi – sobie właściwymi metodami.

„HOMO VIATOR" JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNA*

Kultura umysłowa współczesnego świata upływa pod znakiem wzmożonej refleksji nad człowiekiem. Zwrot antropologiczny stał się faktem niemal we wszystkich dziedzinach nauki, zwłaszcza zaś we współczesnej filozofii i teologii. Zjawisko to – jak się wydaje – zostało poniekąd podyktowane przez nadmierny rozwój nauk technicznych, których owoce w ostatnich dziesiątkach lat skierowano po części przeciwko samemu człowiekowi. Powstała niemal paradoksalna sytuacja. Człowiek mający „czynić sobie ziemię poddaną", właśnie głównie przez naukę sam padł ofiarą tejże nauki. Druga wojna światowa i dzisiejszy potencjał militarny wielkich mocarstw świata są jaskrawym dowodem, iż naukę można wprzęgnąć do walki z samym człowiekiem. Stąd też nie dziwimy się, że głos wielkich heroldów naszych dni woła tak dosadnie o ratunek człowieka. Ten ratunek widzą oni przede wszystkim w odkryciu i przyjęciu najgłębszej prawdy o człowieku, szczególnie zaś prawdy o jego godności, powołaniu, prawach i obowiązkach. Tak też odczytujemy całe dzieło Soboru Watykańskiego II i nauczanie ostatnich wielkich papieży, zwłaszcza nauczanie pasterskie Jana Pawła II – jako działanie zmierzające do moralnego odrodzenia ludzkości poprzez wieszczenie człowiekowi najgłębszej prawdy o nim samym, i to prawdy zarówno teologicznej, biblijnej, jak i filozoficznej. Można zatem śmiało powiedzieć, iż problem człowieka i zawarte w nim pytanie: „Kim jest człowiek?", jest problemem i pytaniem najświeższym, bo tak wyraziście stawianym przez współczesny świat, w tym także, a może przede wszystkim, przez dzisiejszą filozofię i teologię. Jest to jednak – jak uczy historia filozofii – także pytanie najstarsze, bo stawiane już u samych początków ludzkiej refleksji religijnej i naukowej. Człowiek w swoim naturalnym pędzie poznawczym niemal w każdym czasie i w każdej przestrzeni geograficznej podejmował refleksję myślową nad sobą. W trudzie poznawczym chciał zgłębić i wyjaśnić tajemnicę swego bytu. Sprawę właściwego odczytania: „Kim jest człowiek?", uważał zawsze za naczelną i podstawową, mającą kolosalne znaczenie praktyczne.

Historia antropologii filozoficznej wskazuje na różne kategorie antropologiczne, które z czasem odkrywano i którymi obdarzano człowieka. Mówiono w dziejach o człowieku jako o *homo sapiens*, *homo socialis*, *homo aestheticus*, *homo religiosus*, *homo oeconomicus*, *homo faber*, a ostatnio nawet o *homo technicus*, *homo creator* czy *homo ludens*[1]. Wskazywano zatem na różne charakterystyczne rysy bytu ludz-

* „Collectanea Theologica" 55 (1985), z. 2, s. 5–18.

[1] Zob. w związku z tym np. *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 881–885; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 104–141; Z.J. Zdy-

kiego. Niektóre z nich, jak na przykład myślenie (*homo sapiens*) czy życie społeczne (*homo socialis*), były łatwo dostrzegalne i czytelne. Inne, na przykład religijność (*homo religiosus*), były odkrywalne na drodze dłuższej refleksji antropologicznej[2]. W literaturze filozoficznej, a po części i teologicznej ostatnich dziesiątków lat można natrafić na jeszcze jedną kategorię antropologiczną przypisywaną człowiekowi. Otóż mówi się o człowieku jako o pielgrzymie. Człowiek jest po prostu *homo viator*. Na polu filozoficznym najwyraźniej takim mianem obdarzył człowieka zmarły w 1973 roku myśliciel francuski Gabriel Marcel, należący do przedstawicieli tak zwanego chrześcijańskiego egzystencjalizmu. Jedno z głównych swoich dzieł poświęconych człowiekowi zatytułował *Homo viator* (Paris 1945).

Wydaje się, iż warto przyjrzeć się tej kategorii antropologicznej, tak mocno wyakcentowanej przez Marcela, jako że została ona odkryta w drodze dogłębnej refleksji egzystencjalnej nad tajemnicą człowieka i – jak się okaże – pozostaje w zasadzie zgodna z teologiczną, biblijną wizją człowieka. Stąd też rozważania poniższe podzielimy na dwie części. W pierwszej nakreślimy obraz człowieka-pielgrzyma w pismach G. Marcela, w drugiej zaś – obraz człowieka-pielgrzyma w Biblii.

1. Człowiek-pielgrzym w ujęciu Gabriela Marcela

1.1. Rzut oka na filozofię Gabriela Marcela

Przed przystąpieniem do prezentacji Marcelowej refleksji nad człowiekiem-pielgrzymem należy – jak się wydaje – pokrótce wskazać na jego rozumienie samej filozofii[3]. Otóż filozoficzne poszukiwania Marcela rodziły się i rozwijały w opozycji do doktryn idealistycznych i pozytywistyczno-scjentystycznych przełomu XIX i XX wieku, a także były wynikiem bolesnych doświadczeń z okresu wojen światowych. Na obliczu jego poszukiwań zaważyła także ta okoliczność, iż już w czwartym roku życia utracił matkę. Wiedziony nostalgią za ciepłem rodzinnym, przeświadczony z jednej strony o bezproduktywnym werbalizmie filozofii idealistycznej, a z drugiej – o uprzedmiotowieniu i zdegradowaniu człowieka w pozytywizmie i scjentyzmie, dotknięty przez ludzką złość w latach pierwszej wojny światowej, Marcel podjął – „na własny rachunek" – wnikliwą refleksję nad konkretnym człowiekiem, nad dramatem jego egzystencji. W drodze wewnętrznego doświadczenia odkrywał coraz to nowe wymiary tajemnicy bytu ludzkiego. Za naczelne zadanie filozofa i filozofii uważał dawanie świadectwa przeżywanej rzeczywistości, coraz lepsze zdawanie sobie sprawy ze swojej kondycji ludzkiej. Filozofia tego pokroju była ciągle „żywa", ciągle „tworząca się", gdyż badała konkretne

bicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 16; J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1979, s. 363–378.

[2] Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 306.

[3] Szerzej na ten temat zob. I. Dec, *Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania*, „Studia Philosophiae Christianae" 19 (1983), nr 2, s. 36–57.

sytuacje człowieka; odzwierciedlała jego pulsujące życie; wytyczała jedynie kierunek badań, nie dając jednak gotowych, ostatecznych i stałych rozwiązań[4].

Introwertyczną metodę uzyskiwania prawdy o człowieku dobrze określają słowa G. Thibona, jednego z bliskich przyjaciół Marcela: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane: znajdziesz tu Boga i wszystko… Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj"[5]. Słowa te są dalekim echem słów św. Augustyna: „Nie wychodź na zewnątrz, wejdź w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda"[6].

Marcel często wzywa nas do drążenia ludzkiego wnętrza. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko pozwolić „mówić" wewnętrznemu doświadczeniu, trzeba wnikliwie drążyć i autentycznie świadczyć. Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola. Jak pole ciągle zarasta chwastami i trzeba je wciąż na nowo przeorywać i odchwaszczać, tak samo i prawda o człowieku winna być „odkurzana", „odchwaszczana", ciągle na nowo odkrywana, pogłębiana i korygowana[7]. Stosowanie tego typu metody sprawiło, że Marcelowa filozofia nie przybrała kształtu systemu filozoficznego. Stała się jedynie splotem żywej, jakby ciągle rodzącej się myśli, zogniskowanej wokół kilku naczelnych wątków antropologicznych.

1.2. Człowiek jako byt wcielony, dynamiczny, otwarty i koegzystujący

Będąc wierny wewnętrznemu doświadczeniu, francuski myśliciel dostrzegł najpierw, że człowiek jawi się sobie samemu jako tak zwany byt wcielony (*l'être incarne*). Ludzkie „ja", dane nam w doświadczeniu nas samych, odkrywamy jako nierozerwalnie złączone z ciałem. To przenikające się złączenie „ja" z ciałem stanowi tak zwaną „sytuację wcielenia"[8].

„Ja" wcielone jawi się nam zarazem jako „ja" otwarte na rzeczywistość zewnętrzną, zwłaszcza na „świat" drugich osób. Osoba – oznajmia autor – posiada charakterystyczną dla siebie strukturę, domagającą się od niej przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś – względem niej – transcendentnemu[9]. Marcel wskazuje nam na źródło owego nieustannego przekraczania siebie. Znajduje się ono wewnątrz osoby, w najgłębszych jej pokładach. Źródłem tym jest tak zwany „wymóg ontologiczny" (*l'exigence ontologique*). Przejawia się on w formie jakiegoś wewnętrz-

[4] Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 80–108.

[5] Tenże, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 31–32.

[6] „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (*De vera religione*, XXXIX, 72).

[7] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 197.

[8] Por. Tenże, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 10–11.

[9] Por. tenże, *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris 1951, s. 42.

nego, tajemniczego apelu, wzywającego człowieka do przekraczania siebie, do czynnego otwarcia się ku rzeczywistości w stosunku do siebie zewnętrznej. Apel ontologiczny jest związany z faktem przeżywania przez człowieka swojej bytowej niewystarczalności i niepełności[10]. Człowiek naprawdę „obudzony" do rzeczywistości, czyli człowiek zdający sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej, doświadcza siebie jako istotę przygodną, sobie niewystarczalną i w związku z tym domagającą się jakiegoś dopełnienia przez coś zewnętrznego. Owo wewnętrzne – chciałoby się powiedzieć – naturalne otwarcie się „ja" ludzkiego na to, co zewnętrzne, a w szczególności na drugie „ja" ludzkie, czyli na „ty", winno być – zdaniem Marcela – przez człowieka odkrywane i realizowane w sposób świadomy i wolny. Świadome i wolne realizowanie wewnętrznego otwarcia się osoby dla osoby, czyli zadośćuczynienie „wymogowi ontologicznemu" ludzkiego „ja", jest jedyną szansą upełniania swojej osoby – samorealizacji siebie samego. Człowiek zatem odnajduje się w doświadczeniu siebie samego jako byt dynamiczny, wezwany do ciągłego „wychodzenia" ku czemuś zewnętrznemu. Dzięki temu otwarciu się i wyjściu „ku", może wzrastać w swoim człowieczeństwie, może upełniać swoje bytowanie. Jest więc człowiek z natury swojej *homo viator* (*l'homme itinérant*), pielgrzymem, mającym dążyć w kierunku pełniejszego człowieczeństwa[11]. Owo zdążanie, pielgrzymowanie ku pełniejszemu wymiarowi bytu ludzkiego, tożsame z samorealizowaniem się jako osoby, dokonuje się – raz jeszcze to podkreślmy – przez wyjście „ja" ku „ty", a więc poprzez współbycie i współistnienie osób. To zaś twórcze współistnienie osób sprowadza się, zdaniem Marcela, do urzeczywistniania interpersonalnej więzi, której na imię miłość[12]. Jednakże nie wszystkie interpersonalne relacje są relacjami miłości. Są też relacje, które nie angażują i tym samym nie przyczyniają się do osobowej kreacji. Ten ostatni rodzaj międzyosobowej relacji określa Marcel mianem: „ja" – „on", podczas gdy pierwszą miłosną relację określa „ja" – „ty"[13]. W relacji „ja" – „on" drugi człowiek traktowany jest jako rzecz, jako przedmiot, którym można manipulować. W relacji tego typu nie ma żadnego osobowego zaangażowania, nie ma międzyosobowej więzi. Autor ilustruje tę relację spotkaniem dwóch osób w pociągu. Rozmowa z nieznajomym towarzyszem podróży w swym pierwszym etapie jest spotkaniem „ja" – „on". Nie ma tam bowiem jeszcze większego osobowego zaangażowania, jest tylko jakaś wymiana informacji. Podobnie – zdaniem autora – może być w jakimś urzędzie. Jeśli urzędnik wypytuje interesanta bez większego osobistego zaangażowania się w jego sprawy egzystencjalne o dane biograficzne, o dane rzeczowe, wówczas pozostaje w stosunku do niego jako obcy i niezaangażowany. Traktuje go po prostu jako „on". Jednakże możliwe jest tu z czasem inne nastawienie i inne traktowanie. Ów towarzysz

[10] Por. tamże, cały rozdział *L'exigence ontologique*.

[11] Por. np. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 22–31.

[12] Szerzej na ten temat zob. I. Dec, *Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 288–311.

[13] Por. np. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 47.

podróży (czy też interesant z urzędu) może okazać się człowiekiem o podobnych poglądach, o podobnych przeżyciach, trudnościach, jednym słowem – o podobnej sytuacji egzystencjalnej. Wówczas możliwe jest duchowe zbliżenie się tych osób. Owi ludzie przestają być dla siebie obcy i stają się powoli wobec siebie bliżsi. Zawiązuje się między nimi powoli osobowa więź, która może przybrać kształt miłości. Anonimowa, nieangażująca relacja „ja" – „on" przekształca się w angażującą relację miłości „ja" – „ty"[14]. Tylko w tym typie interpersonalnej relacji – o czym już wspomnieliśmy – możliwa jest obustronna kreacja osób, „pielgrzymowanie" ku pełniejszemu człowieczeństwu.

Skoro miłosnej relacji „ja" – „ty" przypisał autor tak wielką rolę w dziedzinie upełniania się osób, wypada nam tu pokrótce przedłożyć, w jakich warunkach – zdaniem Marcela – miłość powstaje, co jest jej istotą i jakie przynosi owoce.

1.3. Miłość jako droga do realizacji siebie

1.3.1. Dyspozycje konieczne do zaistnienia miłości

„Aby dwa podmioty zjednoczyły się w miłości – pisze Marcel w *Journal métaphysique* – potrzeba, aby jeden do drugiego skierował mniej lub bardziej jasno wypowiedziane: «bądź ze mną»"[15]. Wezwanie to może być wyrażone w różnej formie, przy pomocy różnych znaków. Podstawową funkcję w znakowej komunikacji pełni ludzkie ciało. Jest ono nie tylko pośrednikiem w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów z drugimi, nie tylko umożliwia bezpośredni kontakt osobowy, ale pozwala uczestniczyć w subiektywności drugiej osoby[16]. Każde wezwanie, wyrażone w formie jakiegoś znaku jest – zdaniem francuskiego myśliciela – nawoływaniem do przekroczenia siebie, do zerwania z sobą i wyjścia ku drugiemu. Owo wezwanie, ów apel bywa czasem niesłyszany i niezrozumiany. Główną przeszkodą w przyjęciu apelu, a w konsekwencji i w odpowiedzi na apel, jest egocentryzm, zaabsorbowanie samym sobą. Człowiek pełen pychy, człowiek zapatrzony tylko w siebie, nie może odpowiedzieć drugiemu na apel i w konsekwencji nie jest zdolny do zawiązania intersubiektywnej więzi miłości[17]. W owym wezwaniu „bądź ze mną" – jak w różnych miejscach swoich pism deklaruje nam autor – nie liczą się zbytnio przymioty cielesne i duchowe człowieka. Dla osoby, która chce kochać, przymioty drugiego są mniej ważne. Schodzą one w tło, by zrobić miejsce dla tego, czym drugi jest ponad i poza „swoim zbiorem cech". Drugi apeluje nie tyle swoimi „jakościami", ile całą swoją subiektywnością i zaprasza do udziału w niej[18]. Człowiek rozpoznający i przyjmujący apel drugiego dostrzega w sobie jakby rodzaj próżni, która ma być usunięta przez kontakt z drugim w miłości.

[14] Por. tamże, s. 48.

[15] G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 169.

[16] Por. tenże, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 127.

[17] Por. tamże, s. 84–85.

[18] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 217, 226.

Innym warunkiem koniecznym do zawiązania, się interpersonalnej komunii jest tak zwana dysponowalność – rozporządzalność (*la disponibilité*)[19]. Najkrócej mówiąc, „być dysponowalnym" – zdaniem Marcela – oznacza być gotowym „do oddania się temu, co staje przed nami". Człowiek rozporządzalny jest w stanie kierować sobą, jest zdolny wyjść poza siebie i komuś się poświęcić. W swojej refleksji nad rozporządzalnością osoby Marcel zwraca uwagę na dwa diametralnie różne rodzaje miłości samego siebie. Jeden z nich jest zaprzeczeniem rozporządzalności, drugi zaś jest postawieniem siebie w stan rozporządzalności. W pierwszym przypadku kochać siebie samego oznacza zapatrzeć się w siebie i traktować siebie jako do pewnego stopnia bóstwo. Uznaje się wtedy siebie za centrum świata, za rzeczywistość zupełną i wystarczającą sobie. Innych traktuje się wówczas jako przeszkody, które trzeba usunąć lub ominąć. W drugim wypadku „kochać siebie" znaczy traktować siebie jako „ty", czyli jako rzeczywistość niezupełną, tajemniczą, niewystarczającą samej sobie. Swoje „ja" uważa się wtedy za „zarodek", który należy doprowadzić do owocowania poprzez twórczą wymianę z „ty". Człowiek tak traktujący siebie stawia się w stan rozporządzalności i jest zdolny „być" dla drugiego. Osoba dysponowalna – jak zauważa jeszcze autor – posiada zdolność do zachwytu i podziwu. Podziwiając kogoś, osoba nie traktuje siebie jako „środek" świata, nie jest zamknięta w sobie, nie koncentruje się jedynie na samej sobie, ale otwiera się komuś i realizuje się poprzez twórczą wymianę z drugim. Można zatem zakonkludować, iż warunkiem zawiązania się interpersonalnej więzi miłości jest wewnętrzne otwarcie się, przełamanie egocentryzmu i postawienie siebie w stan rozporządzalności do „wyjścia" z siebie i darowania się drugiej osobie.

Po wskazaniu na dyspozycje wymagane do powstania komunii „ja" – „ty", uwydatnijmy z kolei główne elementy, występujące w spełnianiu się miłości.

1.3.2. Główne elementy w spełnianiu się miłości

Nie jest łatwo dokładnie uporządkować istotne elementy miłości, o których mówi Marcel. Elementów tych jest sporo. Mogą być one jednakże – jak się wydaje – zredukowane do dwóch najistotniejszych: zaangażowania i wierności. Zaangażowanie osobowe w drugą osobę jest rzeczywiście – zdaniem Marcela – ważnym elementem w interpersonalnej więzi miłości[20]. W zaangażowaniu osobowym ma miejsce otwarcie się i darowanie wzajemne osób. Człowiek, uświadomiwszy sobie fakt wezwania przez drugiego człowieka, może w sposób wolny powierzyć się mu i odtąd może nastąpić twórcza międzyosobowa komunikacja. W akcie zaangażowania – zdaniem francuskiego myśliciela – jedna osoba udziela drugiej osobie pewnego

[19] Na temat rozporządzalności w pismach Marcela zob. m.in. tenże, *Być i mieć*, dz. cyt., s., 80–86, 92, 103, 145–186; tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 69, 75, 104; tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 23–24, 26–27.

[20] Na temat zaangażowania zob. m.in. tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 20–23, 168, 212–213; tenże, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 47; tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 56–57.

kredytu. Owym kredytem nie jest jednakże tylko „coś", ale „ktoś". Zaangażowanie osobowe ogarnia nie tyle to, „co się ma", ale przede wszystkim to, „czym się jest". Kredyt, o ile zachodzi między „ja" i „ty", prowadzi do udoskonalenia ubogacenia osób, gdyż podmiotem i przedmiotem w kredycie nie są abstrakcyjne idee, ale żywe osoby, które mogą na siebie oddziaływać i wzajemnie się uzupełniać. Tak rozumiane zaangażowanie, jeśli ma być autentyczne, musi być jakby bezwarunkowe. Musi wznosić się ponad zmienne stany ducha i okoliczności. Musi być niezmienne i prowadzić do faktycznego wypełniania przyrzeczenia, czyli winno wychodzić ponad nieznaną przyszłość i być aktem niezależnym od uczucia, które mu towarzyszy lub też nie, winno abstrahować od pewnych elementów nieprzewidzianych i zmiennych sytuacji, jakie mogą nastąpić. Tak pojmowane zaangażowanie możliwe jest tylko między osobami. Stąd też Marcel twierdzi, iż nie może być prawdziwego, osobowego zaangażowania w świat rzeczy czy też idei, na przykład w politykę czy w naukę. W prawdziwym zaangażowaniu musi być obecny element wierności. Nie ma zaangażowania bez wierności, ale i odwrotnie – nie ma prawdziwej wierności bez zaangażowania. Wierność w zaangażowaniu sprawia, że miłosna komunia „ja" – „ty" nie gaśnie, ale trwa i pogłębia się. Warto tu nadmienić, iż Marcel zaproponował oryginalną koncepcję wierności, tak zwanej wierności twórczej[21]. Ową koncepcję wypracował autor na kanwie krytyki zastanych koncepcji wierności. Z jednej strony francuski myśliciel zaatakował tych, którzy twierdzili, iż wierność nie jest możliwa. Swoje twierdzenie ci ostatni opierali na założeniu, że w człowieku nie ma nic stałego. Człowiek tożsamy z chwilą obecną nie może niczego nikomu przyrzekać. Z drugiej strony Marcel zaatakował zwolenników formalistycznej koncepcji człowieka, którzy głosili, że „być wiernym" nie odnosi się do kogoś (drugiej osoby), ale do siebie samego, a ściślej – do własnego przyrzeczenia. Przy takim rozumieniu wierności wszelka zdrada nie jest złamaniem przyrzeczenia danego komuś, ale jest zdradą samego siebie. Marcel odrzucił obydwie te koncepcje i zadeklarował, iż wierność prawdziwa nie jest ani wiernością danej chwili, ani też wiernością „ja" sformalizowanemu. Wierność twórcza, o której mówi autor, wyraża się w nieustannie odnawianym zaangażowaniu się w drugą osobę. Owo zaangażowanie zobowiązuje człowieka do nieustannego procesu twórczego. W twórczym zaangażowaniu w przyszłość, przy świadomości podjętego zobowiązania, człowiek odrzuca wszelkie pokusy i pokonuje różne przeszkody, które by go odciągały od podjętej drogi. Wierność tego typu wznosi się ponad czasowe zmienne uwarunkowania i sięga nawet poza granice życia doczesnego. Wierność okazywana człowiekowi żyjącemu przedłuża się poza jego grób. Wierność twórczą, zdaniem autora, można najpełniej urzeczywistniać w relacji do „Ty" absolutnego, jako że Bóg, jako ostateczny, a zarazem najbliższy partner naszej wierności, nigdy nie zdradza, czego nie można powiedzieć o człowieku, któremu jesteśmy wierni, gdyż ten ostatni czasem może zdradzić.

[21] Por. G. Bélanger, *Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, s. 3–19, 182–214.

1.3.3. Personalizacja jako owoc miłości

Wzmiankowaliśmy już wyżej, iż w miłosnej komunii „ja" – „ty" ma miejsce interpersonalna wymiana wartości osobowych, która przyczynia się do „upełniania się" osób. „Marcelowy człowiek" nie jest kimś „gotowym", „ukończonym". On się staje, realizuje, tworzy – właśnie poprzez międzyosobową więź miłości. W komunii „ja" – „ty" dokonuje się personalizacja osób, stawanie się „ja" i stawanie się „ty". Drugi niejako „budzi" we mnie moje „ja" i „zaprasza" je do aktu twórczego, który pozwoli mi konstytuować siebie. Z drugiej strony ów drugi „ty" w zaistniałej wymianie między nami, otrzymując w odpowiedzi na swój apel dar mnie samego, „upełnia się" jako osoba. „Ja" tworzy się więc przez odpowiedź, jaką daje „ty". „Ja" powierzając się „ty", nadaje wartość personalizującą swojej miłości w stosunku do siebie, a także przyczynia się do personalizacji „ty". W owym miłosnym „upełnianiu się" – jak nam oznajmia autor – zmienia się sytuacja „ja" i „ty". W obydwu podmiotach miłości następuje proces, który autor nazywa decentralizacją[22]. Zarówno bowiem „ja", jak i „ty" przestają fascynować się samym sobą, a przyjmują sposób bycia dla siebie nawzajem. Zatem komunia „ja" – „ty" prowadzi do tworzenia się obydwu członów miłosnej relacji. „Ja" powierzając się „ty", „upełnia się" bytowo, ale tym samym i „ty", otrzymując dar od „ja" i oddając się mu zarazem, „upełnia" swój osobowy byt[23]. Taka jest nieuchronna dialektyka prawdziwej miłości. Można zatem powiedzieć, że miłość w ujęciu Marcela ma wartość ontologiczną. Kreuje bowiem byty osobowe. Człowiek może pełniej istnieć i tworzyć się jedynie we wspólnocie miłosnej „my".

Po naszkicowaniu Marcelowej wizji człowieka-pielgrzyma otwórzmy teraz Księgę Pisma Świętego i wskażmy, jak Biblia widzi człowieka. Rozważmy, czy i na ile Marcelowe filozoficzne ujęcie człowieka znajduje swoje potwierdzenie w Objawieniu Bożym.

2. Człowiek-pielgrzym w ujęciu Biblii

Już pierwszy poznawczy kontakt z Pismem Świętym każe nam przyjąć, iż cała sceneria wydarzeń biblijnych, począwszy od Księgi Rodzaju, a skończywszy na Apokalipsie św. Jana, rozgrywa się na linii Bóg – człowiek i człowiek – Bóg. Człowiek jest więc jednym z bohaterów Pisma Świętego. Zapytajmy, jak Biblia go przedstawia?

W literaturze biblijno-antropologicznej ostatnich lat wskazuje się, iż biblijna wizja człowieka jest na wskroś wizją teologiczną, a nie filozoficzną[24]. Biblia nie

[22] Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, dz. cyt., s. 217.

[23] Por. tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 48–53 oraz G. Bélanger, *Phénoménologie de la personnalisation*…, dz. cyt., s. 81–121.

[24] Por. np. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 209–228.

prezentuje w zasadzie struktury ontycznej bytu ludzkiego, nie dostarcza też naukowych danych o człowieku, ale ukazuje człowieka przede wszystkim jako istotę stworzoną „na obraz i podobieństwo Boże", wezwaną do zbawienia i do życia wiecznego z Bogiem. Według koncepcji biblijnej człowiek jest najwyższym dziełem Boga. Wokół niego rozgrywa się cały dramat świata. W dramacie tym bierze udział bezpośrednio Bóg, który tak dalece miłuje człowieka, iż sam w drugiej Osobie Boskiej przyjmuje postać człowieka, by ludzi przebóstwić i wynieść do chwały synów Bożych. Nie jest naszym zamiarem prezentowanie tu dalej tego obrazu, jako że istnieje na ten temat już bogata literatura[25]. Chcemy jedynie poniżej uwydatnić jeszcze inny rys biblijnego spojrzenia na człowieka, a mianowicie rys człowieka jako pielgrzyma. Taki bowiem obraz człowieka także występuje wyraźnie na kartach Biblii.

Wydaje się, że biblijna wizja człowieka jako pielgrzyma posiada dwa główne dopełniające się ujęcia. Z jednej strony Pismo Święte bardzo często ukazuje człowieka pojedynczego, a częściej większe społeczności, w drodze. Kresem tej drogi jest zawsze śmierć i przejście z tego świata do nowej rzeczywistości życia wiecznego. Jest także w Biblii inne widzenie człowieka w sytuacji pielgrzymowania – pielgrzymowanie jako podążanie ku doskonałości, ku osobistej świętości. Zatrzymajmy się pokrótce na tych dwóch wizjach pielgrzymowania.

2.1. Człowiek jako pielgrzym ku wieczności

Wspomniany pierwszy typ pielgrzymowania człowieka ma wymiar przestrzenny i czasowy. Ludzie wybrani przez Boga są często ukazywani na kartach Biblii jako wędrujący, zdążający przez ziemię poprzez osiąganie różnych, mniejszych czy większych celów, do celu ostatecznego. Tytułem przykładu wskażmy tu tylko na niektóre postacie czy też społeczności biblijne ukazane jako wędrujące. Typową pielgrzymującą postacią jest już Abraham. On to usłyszał Boże wezwanie: „Wyjdź z twej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę" (Rdz 12,1). Abraham posłuchał Boga, opuścił Charan i udał się do Kanaanu. Tak zaczęła się jego długa wędrówka, która wiodła między innymi przez Sychem, Negeb, Egipt, Betel, Hebron i wiele innych pustynnych miejscowości. Wędrujący tryb życia prowadzili także następni patriarchowie, szczególnie zaś synowie Jakuba, z Józefem na czele. Niezwykle doniosłe znaczenie w dziejach Izraela miała wędrówka narodu wybranego z niewoli egipskiej pod przewodnictwem Mojżesza. Była ona zapowiedzią uwolnienia całej ludzkości z niewoli grzechu przez Jezusa Chrystusa. Wędrówka przez pustynię obfitowała w wiele dramatycznych epizodów. W czasie jej trwania rozegrały się wielkie

[25] Zob. np. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, art. cyt., s. 210, przypis nr 1. Zob. również pozycje bibliograficzne zamieszczone w *Encyklopedii katolickiej*, t. 3, Lublin 1979, s. 891–892, 919–920.

zbawcze wydarzenia, między innymi zawarcie Przymierza i ogłoszenie Dekalogu (por. Wj 19–20). W czasach Jozuego i sędziów oraz w czasach królewskich natrafiamy również na różne wędrówki Izraelitów. Jedne z nich miały charakter na wskroś wojenny (por. np. Joz 1–8; Sdz 7–8,20; 1 Sm 30; 2 Sm 10,12,26–21), inne – charakter religijno-kultyczny (por. np. Sdz 18; 1 Sm 24; 2 Sm 19,10–44; 1 Krn 13). Z czasem pojawili się w Izraelu prorocy, których działalność wiązała się także z licznymi wędrówkami o charakterze religijnym. W okresie niewoli babilońskiej i w czasach machabejskich znajdujemy też wiele przykładów podejmowania różnych wypraw i wędrówek, zarówno o charakterze religijnym, jak i politycznym.

Przechodząc do czasów Nowego Testamentu, zauważmy od razu, iż we wszystkich niemal księgach Nowego Przymierza widzimy także ludzi będących w drodze. Już Maryja niedługo po zwiastowaniu „wybrała się i poszła z pospiechem w góry do pewnego miasta w pokoleniu Judy" (Łk 1,39). Potem wraz z Józefem podążają „do miasta Dawidowego zwanego Betlejem żeby się zapisać" (por. Łk 2,4–5). Następnie widzimy pierwszą podróż z Dzieciątkiem do świątyni jerozolimskiej, by dokonać aktu ofiarowania (Łk 2,22–38), ucieczkę do Egiptu i powrót do Nazaretu. W czasie życia ukrytego w jedynym ujawnionym nam epizodzie widzimy Jezusa wędrującego z rodzicami do świątyni jerozolimskiej. Szczególną „ruchliwość" Chrystusa ukazują nam Ewangelie w czasie Jego publicznej działalności. Jezus jawi się nam niemal na każdej ewangelicznej karcie jako wędrujący nauczyciel i cudotwórca. Wielokrotnie ewangelista odnotował: „Potem obchodził okoliczne wsie i nauczał" (Mk 6,6)[26]. Najwyraźniej Chrystusa jako wędrującego Zbawiciela ukazał nam św. Łukasz. Aż w jedenastu rozdziałach Jezus przedstawiony jest w jego Ewangelii jako zmierzający do Jerozolimy, by tam umrzeć za naród (por. Łk 9,51–19,28)[27]. Tenże ewangelista zamieścił także opowiadanie o wędrówce Zmartwychwstałego Chrystusa wraz z dwoma uczniami do Emaus, w czasie której Jezus objaśniał im sens posłannictwa Mesjasza. Chrystus nie tylko sam wędrował, nauczając, ale wysyłał także swych uczniów z misją nauczania jeszcze za swego ziemskiego życia[28]. Potem zaś, przed odejściem z tego świata, nakazał im: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,19–20). Historia pierwotnego chrześcijaństwa potwierdza, że to polecenie Chrystusa było realizowane już przez apostołów i pierwszych ich uczniów. Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie, zwłaszcza listy św. Pawła, są tego dowodem. Ukazują nam bowiem nie tylko treść nauczania apostolskiego, ale także zawierają informacje o wyprawach misyjnych niektórych apostołów, ich współpracowników i uczniów.

[26] Por. jeszcze następujące teksty: Mt 9,35; 11,1; 19,1; 12,15; 19,1–2; Mk 1,38–39; 6,6b; 8,27a; 9,29; 10,1; 10,32; Łk 4,43; 13,22; J 3,22; 7,1; 10,40–42.

[27] Por. teksty: Łk 9,51; 13,22; 17,11; 18,31; 19,28–29; 19,41–44. Por. także w związku z tym W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982, s. 356–363.

[28] Por. Mt 10,5–16; Mk 6,7–13, 30; Łk 9,1–6; 10a; 10,1–12.17–20.

Zamykając ten fragment naszych rozważań, możemy stwierdzić, iż Pismo Święte ukazuje nam stosunkowo często ludzi będących w drodze, zmierzających w trudzie pielgrzymim przez ziemię ku ostatecznej mecie, jaką jest śmierć i wieczność. Na ich szlakach pielgrzymich rozgrywały się niekiedy wielkie zbawcze wydarzenia.

2.2. Człowiek jako pielgrzym ku doskonałości świętości

Przekładając uważnie karty Pisma Świętego, zauważmy, iż człowiek jawi się na nich nie tylko jako wędrowiec, pielgrzym w znaczeniu geograficznym i czasowym, ale także jako ktoś, kto jest wezwany do rozwoju, do wzrastania (przede wszystkim) duchowego. Autorem tego wezwania jest Bóg, adresatem – człowiek. „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz" (Kpł 19,2b) – wzywał ongiś Bóg swój naród. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski" (Mt 5,48) – wzywał Chrystus swoich słuchaczy. Wezwania te są zaproszeniem człowieka do wzrostu duchowego. Zakładają one, że w człowieku jest możność doskonalenia się, a człowiek w każdym czasie swego ziemskiego bytowania i pielgrzymowania nie jest jeszcze pod względem duchowym w pełni rozwinięty. Na bazie tego, czym jest, poprzez swoje świadome i wolne działanie, może wzrastać w swoim człowieczeństwie, może po prostu „upełniać się" jako człowiek, czyli wzrastać w doskonałości i świętości[29]. Taki też sens mają wszystkie biblijne wezwania do nawrócenia, pokuty i czynienia dobra. Są one adresowane do człowieka, który jest w drodze i może odmienić swoje działanie i bytowanie. Dla lepszego uwydatnienia owej możliwości oraz ważności duchowej odnowy i przemiany, przytoczmy tu kilka biblijnych nawoływań do duchowego wzrastania: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1,15b); „[…] trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i świętości" (Ef 4,22–24); „Jak więc przyjęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak w Nim postępujcie; zapuśćcie w Niego korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięczności" (Kol 2,2–7); „Jeśliście więc zatem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi" (Kol 3,1–2). Jeszcze raz powtórzmy, iż wszystkie te wezwania zakładają, że w człowieku istotnie tkwią możliwości do zerwania ze złem, do zawierzenia Bogu, do czynienia dobra na wzór Jezusa Chrystusa. Człowiek zatem może zdążać, pielgrzymować ku jakiejś osobowej pełni. Tej pełni właściwie tu na ziemi nie potrafi nigdy osiągnąć, bo nie zdoła wyczerpać do końca własnych możliwości rozwojowych. Nawet gdy osiągnie wysoki poziom rozwoju, nie może stwierdzić, że zrealizował już siebie w całej pełni. W oparciu

[29] Por. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar…*, dz. cyt., s. 112–114.

o to, co zdobył, w oparciu o własne „już", może zabiegać ciągle na nowo o to, co „jeszcze nie"[30]. Stąd też i biblijne wezwania do nawracania się i duchowego wzrastania winien człowiek odczytywać jako aktualne w każdej sytuacji i w każdym czasie.

Rozważmy jeszcze, poprzez jakiego typu czynności następuje w człowieku ów osobowy, duchowy wzrost, owo dążenie do tego, „co w górze"? Biblia wśród wszystkich działań doskonalących człowieka preferuje wyraźnie miłość, pojętą jako bezinteresowną służbę Bogu i ludziom. Oto niektóre teksty na to wskazujące: „Lecz kto by między wami chciał być wielkim, niech będzie waszym sługą; a kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie waszym niewolnikiem. Na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20,26b–28); „Wy tedy, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności na zachętę do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie" (Gal 5,13); „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybaczajcie sobie nawzajem… Na to zaś wszystko obleczcie miłość, która jest więzią doskonałości" (Kol 3,12–14). Człowiek zatem jawi się na kartach Biblii jako wezwany do miłości, do służby braciom. Przez tę służbę w miłości upodobnia się do Chrystusa i zarazem wzrasta w doskonałości i świętości[31].

Zamknijmy klamrą porównawczą powyższe dwa etapy naszych rozważań o człowieku jako pielgrzymie. Już na pierwszy rzut oka dostrzegamy dziwną zbieżność między filozoficznym ujęciem człowieka jako pielgrzyma przez G. Marcela a ujęciem człowieka-pielgrzyma w Biblii. W oparciu o powyższe przytoczenia i stwierdzenia można postawić wniosek, iż Marcelowa wizja człowieka-pielgrzyma mieści się nie tylko w klimacie myśli chrześcijańskiej, ale jest zbieżna w zasadniczych liniach z wizją biblijną. Marcel, kreśląc swój obraz człowieka w drodze w oparciu o egzystencjalne doświadczenie, potwierdził jakby do pewnego stopnia racjonalność i słuszność biblijnej wizji człowieka. Z obydwu koncepcji wynika, że człowiek jest i ma być tu, na ziemi, pielgrzymem zdążającym nie tylko ku śmierci i wieczności, ale zdążającym także przez miłość służebną do pełniejszego bytowania, czyli do doskonałości i świętości.

[30] Por. np. R. le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 49–74.

[31] Por. jeszcze w związku z tym A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 213–272.

Rozdział IV
Wokół zagadnień antropologicznych

NOWOŻYTNE KONCEPCJE ZBAWIENIA CZŁOWIEKA[*]

Wstęp

Zbawienie jest rzeczywistością, o której mówi się w każdej religii. Wszystkie religie mają charakter zbawczy (soteriologiczny), wszystkie bowiem uznają, że człowiek w swojej ziemskiej egzystencji znajduje się w stanie niekorzystnym, niepełnym, który domaga się zmiany, udoskonalenia.

Prośba Modlitwy Pańskiej: „zbaw nas ode złego" wyraża istotną treść rzeczywistości zbawienia. Różne religie proponują też różnorakie środki prowadzące do uwolnienia od zła i osiągnięcia sytuacji korzystniejszej, wręcz idealnej[1].

W zależności od tego, jak rozumie się podstawowe zło człowieka oraz co uważa się za stan doskonały, będący przedmiotem pragnień i dążeń ludzkich – kształtują się drogi zbawienia w poszczególnych, historycznie istniejących religiach. Konkretnym zadaniem każdej religii jest właśnie określenie charakteru i przyczyn niekorzystnej sytuacji człowieka oraz dostarczenie środków, które byłyby zdolne ten brak przezwyciężyć i doprowadzić człowieka do lepszego stanu bytowania[2].

Każda religia w sobie właściwy sposób odpowiada więc na pytanie, od czego i do czego ma być człowiek zbawiony oraz jakie środki, drogi, praktyki należy podjąć, by to zbawienie osiągnąć[3].

Jednakże religia nie jest jedyną domeną ludzkiej kultury, w której mówi się o zbawieniu. Sprawa zbawienia człowieka zaprzątała też głowy filozofów, i to filozofów wszystkich czasów. Myślicieli tego rodzaju znajdujemy szczególnie w nurcie filozofii platońskiej. To właśnie Platon, a wcześniej Sokrates, głosił wyzwolenie przez filozofię. Wiedza jako cnota u Sokratesa, a kontemplacja idei u Platona – to elementy wyzwolenia człowieka. Motyw wyzwolenia człowieka obecny był szczególnie w okresie religijno-mistycznym filozofii greckiej. Najwyraźniej jest widoczny u Plotyna, który uczył, że człowiek może się wyzwolić z niekorzystnej sytuacji przez kontemplację Prajedni i ascezę.

O ile jednak w filozofii starożytnej, a potem zwłaszcza średniowiecznej, zbawienie zawsze łączono jakoś z obecnością i działaniem pewnej mocy transcendentnej względem człowieka – mocy Absolutu, o tyle w czasach nowożytnych pojawiły się koncepcje wybawienia człowieka przy pomocy środków i metod czysto naturalnych. Historia filozofii nowożytnej ujawnia paradoksalny fakt, że wielu myślicieli nurtów właśnie ateistycznych w sposób bezpośredni czy pośredni wskazuje

---

[*] *Gdzie szukać zbawienia?*, red. I. Dec, Wrocław 1994, s. 43–52.

[1] Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 123–140.

[2] Por. taż, *Idea zbawienia w religiach świata*, „Ateneum Kapłańskie" 1981, z. 1 (432), s. 38.

[3] Por. tamże.

na możliwość zbawienia człowieka o jego własnych siłach: przez filozofię czy inną przyrodzoną wiedzę, czy też jakieś naturalistyczne techniki działania[4].

Nie sposób w tym przedłożeniu przedstawić wszystkich myślicieli, którzy prezentują taką właśnie postawę w czasach nowożytnych i współczesnych. Jesteśmy zmuszeni z grona tych myślicieli wybrać najbardziej charakterystycznych, wybrać tych, którzy wywarli największy wpływ na oblicze nowożytnej i współczesnej kultury atlantyckiej. Spośród tych myślicieli wybieramy pięciu następujących: Augusta Comte'a, Ludwika Feuerbacha, Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Juliana Huxleya.

Zatrzymajmy się przed każdym z nich na chwilę, by rozważyć, gdzie proponowali szukać zbawienia.

1. Zbawienie człowieka według Augusta Comte'a

Twórca pozytywizmu wyróżnił w dziejach ludzkości trzy istotne etapy: religijny, metafizyczny i pozytywny. W pierwszym okresie ludzie wyjaśniali rzeczywistość przez odwoływanie się do bóstw, w drugim – przy pomocy tajemnych sił metafizycznych, a w trzecim – przez czynniki realno-naturalne dane w doświadczeniu. Dwa pierwsze etapy wystąpiły w dziejach ludzkości jak gdyby z konieczności, ale są one niegodne nowożytnego człowieka nauki[5].

Comte, nawiązując w swej koncepcji nauki i filozofii do skrajnego empiryzmu Dawida Hume'a, zakwestionował wszystkie dotychczasowe religie, łącznie z religiami monoteistycznymi, także chrześcijaństwem. Tez głoszonych przez te religie nie można było – jego zdaniem – zweryfikować empirycznie, naukowo. Stąd też nie mają one dla człowieka większego znaczenia. Jednakże Comte, odrzucając dawne religie, uznawał konieczność jakiejś religii w życiu człowieka. W roku 1847 wygłosił do robotników francuskich cykl konferencji pt. *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, gdzie zaczął propagować tak zwaną „religię Ludzkości". Przeciwstawił tam sobie „niewolników Boga" i „sługi Ludzkości"[6]. Niewolnicy Boga to wyznawcy dawnych religii, szczególnie chrześcijańskiej. Sługi Ludzkości – to pozytywiści. Wkrótce założył Towarzystwo Pozytywistyczne, które stało się początkiem tak zwanego „pozytywistycznego kościoła".

Comte w swej nowej klasyfikacji nauk wiodącą rolę przypisał socjologii. Wiązało się to z jego zainteresowaniem losami i rozwojem ludzkości. Właśnie ludzkość nazwał „prawdziwie wielką istotą" i uczynił ją przedmiotem religii w miejsce Boga. Ludzkość, dzięki nieustannemu rozwojowi nauk przyrodniczych, pozna samą siebie – prawa rozwoju i swą wielkość. Pozna, że jest „Wielką Istotą", dlatego będzie siebie adorować.

---

[4] Por. S. Kowalczyk, *Miejsce idei zbawienia w systemach filozoficznych – soteriologiczny aspekt ideologii*, „Ateneum Kapłańskie" 1981, z. 1 (432), s. 19. Idee zawarte w powyższym artykule zostały w dużej mierze wykorzystane w niniejszym przedłożeniu.

[5] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 3, s. 19.

[6] Por. A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1973, s. 497–588.

Religia Ludzkości ma być wyższa od chrześcijaństwa, ponieważ opiera się na rozumie. Religia pozytywna obejmuje: filozofię, poezję i politykę. Twórca religii społeczeństwa ludzkości wyposażył ją we wszelkie atuty typowe dla religii: dogmaty, kult, świątynie, święta, instytucję duchownych, modlitwy. Podstawowy dogmat to: „Miłość jako zasada, porządek jako podstawa i postęp jako cel"[7]. Przedmiotem kultu ma być ludzkość. Ma to być kult uczuciowy, kontemplacyjny, oparty na nauce i poezji. Comte zaproponował zmianę dotychczasowego kalendarza liturgicznego na nowy, w którym umieścił święta porządku, postępu, handlu, przemysłu, rolnictwa, bankowości, na czele ze świętem Ludzkości.

W religii ludzkości, w nowym kościele, rządy mają sprawować dwie władze: świecka i duchowna. Świeckimi kierownikami ludzkości winni być posiadacze kapitałów i zręczni administratorzy, natomiast kierownikami duchowymi: naukowcy i kapłani. Ci ostatni mają być misjonarzami pozytywizmu. Sam Comte uznał siebie za najwyższego kapłana pozytywizmu. Usiłował nawet nawiązać kontakt z przedstawicielami katolicyzmu, prawosławia i islamu, ale ci go zignorowali[8].

Centralną świątynią nowej religii miała być Katedra Notre Dame w Paryżu, na wzór Bazyliki św. Piotra w Rzymie. W świątyniach centralnym miejscem miał być posąg młodej kobiety z synem na ręku – symbolizującej ludzkość.

Comte ogłaszał, że praktykowanie tej nowej religii doprowadzi do duchowego przeobrażenia ludzi. Jej wynikiem będzie „wielkie zadowolenie moralne", „pełny rozwój poczucia solidarności" i „pełne wcielenie w Wielką Istotę"[9].

W zakończeniu *Rozprawy o całokształcie pozytywizmu* stwierdził wyraźnie: „W ten sposób rozwiniemy, upiększymy i uświęcimy nasze doczesne życie i zasłużymy na wcielenie się w Najwyższą Istotę"[10].

Co sądzić o tej propozycji drogi zbawienia w ujęciu Comte'a? Historia zadała jej kłam. Comte nie był konsekwentny. Od innych żądał respektowania kryteriów naukowości skrajnego empiryzmu, sam zaś w religii Ludzkości wychodził daleko poza ramy uchwytnych w doświadczeniu obiektywnych realiów. Zarysowana koncepcja była wynikiem jego fantazji, emocjonalnych uprzedzeń do chrześcijaństwa. Czas wykazał, że idee Comte'a, wychwalające naukę, postęp, ludzkość, nie znalazły potwierdzenia w życiu.

2. Ludwika Feuerbacha wizja zbawienia człowieka

Feuerbach bywa przez niektórych określany jako głosiciel „ateizmu religijnego". Odrzuca bowiem istnienie Boga osobowego. Dla niego Bóg to tyle, co zhipostazowane, upersonifikowane ludzkie pragnienia. Kim człowiek chciałby być, a nie

[7] Tamże, s. 497.

[8] Por. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 115.

[9] Por. S. Kowalczyk, *Miejsce idei zbawienia…*, art. cyt., s. 22.

[10] A. Comte, *Rozprawa o całokształcie…*, dz. cyt., s. 588.

jest w stanie tym się stać – to staje się wtórnie dla niego bogiem. To nie Bóg tworzy człowieka, ale człowiek tworzy sobie Boga, na wzór swoich pragnień, marzeń. Trzeba skończyć z oddawaniem Absolutowi własnych doskonałości, gdyż przez to ubożymy samych siebie. Teologia ma więc być antropologią[11].

Negując Boga chrześcijańskiego i kwestionując dotychczasowe formy religii, Feuerbach nie przeczył jednak potrzebie religii jako takiej. W dziele *O istocie chrześcijaństwa* pisał: „Każdy człowiek musi więc ustanowić sobie Boga… to jakiś cel ostateczny. […] Kto posiada cel sam w sobie prawdziwy i istotny, posiada tym samym również religię, wprawdzie nie w ograniczonym pojęciu motłochu teologicznego, ale… w sensie rozumu, w sensie prawdy"[12].

Religia taka to religia, w której miejsce Boga zajął człowiek. Naczelne hasło tej religii brzmi: człowiek Bogiem człowieka. Dotychczasowych teologów trzeba przemienić w antropologów, a teofilów w filantropów[13].

W naturalistycznej religii Feuerbacha widać wyraźnie ideę zbawienia. Dokonuje się ono jednak nie przez Boga, ujmowanego przez mistyków i ludzi wierzących, ale przez samego człowieka. Człowiek jest bogiem samego siebie, może wybawiać siebie oraz innych. Może to czynić głównie przez miłość, miłość rozumianą humanistycznie[14].

Co sądzić o tej koncepcji? Jedno jest w niej słuszne – dostrzeżenie potrzeby religii i jakiegoś absolutu w życiu ludzkim. Tym absolutem nie może być jednak człowiek. Przeczy temu codzienna obserwacja i historia ludzkiego życia, obfitująca w momenty tragiczne. Człowiek bowiem raz po raz doświadcza swojej autentycznej niemocy i bezsilności. Sam siebie wybawić nie może.

3. Wyzwolenie człowieka i wizja nowej przyszłości według Karola Marksa

O ile Comte i Feuerbach uznawali potrzebę laicko rozumianej religii, o tyle Marks zdecydowanie odrzucił jakąkolwiek religię. Widział w niej czasowy epifenomen niesprawiedliwych struktur ekonomiczno-społecznych. Znane jest jego powiedzenie „religia opium dla ludu".

Mimo odrzucenia osobowego Boga i mimo odrzucenia religii, w filozofii Marksa, o dziwo, występują w jakimś sensie te elementy, które znamionują każdą religię. W marksizmie mówi się o trudnej, niekorzystnej sytuacji człowieka. Mówi się także o sposobie wyzwolenia i wybawienia człowieka z jego tragicznej sytuacji.

Owa tragiczna sytuacja człowieka nazwana jest alienacją. Jej odpowiednikiem na terenie chrześcijańskiej teologii jest pojęcie grzechu. Człowiek wyalienowany to

[11] Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia…*, dz. cyt., s. 59–61.

[12] L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 132–133.

[13] Por. J. Kłoczowski, *Człowiek Bogiem człowieka*, Lublin 1959, s. 164–165.

[14] Por. S. Kowalczyk, *Miejsce idei zbawienia…*, art. cyt., s. 25.

człowiek, w którym nie ma już nic ludzkiego poza twarzą. Źródłem ostatecznym alienacji jest wyzysk człowieka przez człowieka, związany z ustrojem kapitalistycznym.

Człowiek wyalienowany potrzebuje wyzwolenia. Tym, kto wyzwala, jest dotąd jeszcze niezrujnowana klasa społeczna – proletariat. Ale tylko człowiek może wyzwolić człowieka, człowiek kolektywny, grupa społeczna. Środkiem prowadzącym do tego wyzwolenia jest walka klas i rewolucja. Historia ludzkości jest ustawiczną walką klas. Różnorodne formy strukturalnego zła, alienujące człowieka, wymagają zbiorowego wysiłku w celu przebudowy struktur społecznych. Dokonuje się to ostatecznie przez rewolucję, inicjowaną i realizowaną przez proletariat. Początkowy etap dyktatury proletariatu, w interpretacji marksizmu, ma stopniowo doprowadzić do powstania bezklasowego i sprawiedliwego społeczeństwa. Będzie to trwały, końcowy etap ludzkiej historii, okres pełnego szczęścia dla wszystkich[15].

Powyższa teoria wyzwolenia człowieka zawiera niewątpliwie elementy szeroko rozumianej soteriologii. Niektórzy komentatorzy Marksa wyraźnie na to wskazują. W teorii Marksa funkcję soteriologiczną przypisuje się człowiekowi ujętemu kolektywnie. Rewolucyjno-wyzwoleńcza funkcja proletariatu posiada swój odpowiednik w teologii chrześcijańskiej. Jest nim Jezus Chrystus jako Pośrednik i Odkupiciel człowieka. Chrześcijańska prawda o indywidualnej nieśmiertelności człowieka i transcendentalno-osobowym Zbawcy została tu zamieniona na nieśmiertelność ludzkości jako kolektywu i kolektywnego zbawcę – jakim jest proletariat.

Jak spoglądamy dziś – z perspektywy historii – na propozycję wybawienia sformułowaną przez Marksa? Jest ona w dużej mierze utopijna. Człowieka widzi się tutaj w wymiarze biologicznym i ekonomicznym. Zapoznany jest w niej całkowicie jego wymiar duchowy. Niektóre idee w niej zawarte, jak na przykład wizja przyszłości ludzkości, jest owocem fantastycznej wyobraźni człowieka; przekracza granice doświadczenia historycznego. Bieg historii zadał jej kłam! Zresztą – ściśle biorąc – w świetle tez samej filozofii marksistowskiej, mówiącej o weryfikacji, sprawdzaniu teorii przez praktykę – należy uznać, że właśnie praktyka wykazała, że teoria ta jest niesłuszna. Nie potwierdziła bowiem tej doktryny praktyka. Praktyka ta odbywała się między innymi u nas. Znane są powszechnie jej zgubne wyniki.

4. Fryderyk Nietzsche i jego koncepcja wybawienia człowieka

Nietzsche określał siebie jako „najpobożniejszego ze wszystkich, którzy w Boga nie wierzą"[16]. Stwierdzenie to nie jest zwykłym przypadkiem, lecz znajduje potwierdzenie w jego pismach.

Nietzsche w swojej filozofii uciekał się czasem do tekstów Biblii, szczególnie do biblijnych porównań i przypowieści. Czynił to niejednokrotnie w sposób ironiczny a nawet bluźnierczy. Wiarę w prawdziwego Boga zastąpił wiarą w nadczłowieka

[15] Por. tamże, s. 27.

[16] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart 1939, s. 286.

(*übermenscha*). Bóg prawdziwy umarł. Na Jego grobie narodził się Nadczłowiek (stąd słynny okrzyk: Bóg umarł! Niech żyje Nadczłowiek!). Dopiero człowiek wracający z pogrzebu Boga miał się poczuć silny. Człowiek ma nieograniczone możliwości. Moc jego woli jest bez kresu. Dzięki swojej woli może stawać się nadczłowiekiem, a nawet Bogiem. Jednakże ta silna wola ma służyć jedynie samemu człowiekowi. W związku z tym pisał – parafrazując słowa Chrystusa – „Tym nowym przykazaniem przykazuję wam, o bracia moi – stańcie się twardzi"[17].

W filozofii Nietzschego daje się zauważyć idea soteriologiczna. Negacja Boga była organicznie powiązana z tezą o wyzwoleniu człowieka. Wyzwolenie człowieka sprowadza się do wyzwolenia go spod wszystkich zakazów i zależności. Człowiek zbawia siebie, obalając wszelkie zakazy i nakazy.

Ludzkie „chcę" winno zastąpić biblijne „powinieneś". To „chcę" ma dotyczyć dominacji nad słabszym. *Übermenschów* nie obowiązują żadne społeczne normy zachowań i powszechnie przyjęte prawa moralne. Klasa nadludzi może odmienić i potrzaskać tablice Mojżesza, stanowiąc nowe prawo. Bądź twardy i walcz ze wszystkimi – to naczelny postulat etyki Nietzschego. Autor dzieła *Antychryst* w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia zalecał przemoc, wojnę, nienawiść, eutanazję wobec ludzi starych i chorych. Jego idee stały się natchnieniem do działań ludobójczych Hitlera[18].

Proponowana przez Nietzschego koncepcja wybawienia człowieka przez przemoc i nienawiść, przez uwolnienie się od zakazów i nakazów, od wszelkich praw moralnych, jest wielce chybiona. „Wola mocy" nigdy nie wyzwoli człowieka z jego kondycji bytu przygodnego, tragizmu przemijania, obawy przed unicestwieniem. Koncepcja *übermenscha* roztrzaskała się na frontach drugiej wojny światowej, w klęsce Hitlera.

5. Juliana Huxleya rozumienie religii i zbawienia

Huxley proponuje „religię bez obrzezania". Przyjmuje ewolucyjny pogląd na świat, odrzuca nadprzyrodzoność, neguje autonomię ducha w ludzkiej naturze. Reprezentuje pozytywistyczny, empirystyczny model nauki. Nie było w nim miejsca dla Boga, na religię objawioną. Jednakże nie odrzucił religii w ogóle. Nawet o chrześcijaństwie mówił, że nie może być uznane za jedno wielkie pasmo pomyłek. Stanowisko kompletnego ateizmu i sceptycyzmu byłoby dla ludzkości psychologicznym i aksjologicznym samobójstwem. W co zatem wierzyć? Przede wszystkim w to, że wiara jest niezbędna człowiekowi, ale nie wiara wyznawana dotąd na przykład przez chrześcijan.

Huxley proponuje w miejsce dawnej religii teistycznej stworzyć nową religię, religię bez idei Boga, bez fenomenu objawienia, bez rytualizmu. Ta nowa religia

[17] Tenże, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905–1906, s. 132.

[18] Por. S. Kowalczyk, *Miejsce idei zbawienia…*, art. cyt., s. 31–32.

wielbiłaby nie Boga, ale człowieka i przyrodę. W tej nowej religii chodziłoby o przeżywanie piękna przyrody, fascynację i grozę wobec wszechświata, przeżywanie wartości estetycznych, poznawczych, odkrywanie sensu życia. Taka religia winna być oparta na naukach przyrodniczych. Uznaje ona zdolność człowieka do samostwarzania się i samodoskonalenia.

Jednakże nauka – jak głosi Huxley – choć jest podstawą religii, nie zastąpi jej jednak w aspekcie aksjologicznym. Nauka mówi o nieskończonych możliwościach człowieka, które pozostają wciąż jeszcze do zrealizowania. Religia mówi o ludzkim losie, przeznaczeniu, sensie życia, ułatwia rozwój duchowy. Mamy więc tu pozytywny akcent w teorii Huxleya, wskazujący na potrzebę religii w życiu człowieka. Jednakże kontrowersyjne są tezy autora dotyczące podstaw religii, jej przedmiotu i celów[19].

W teorii tej widzimy gloryfikację ludzkiego rozumu, nauki i przyrody. Jest tu pewna niespójność. Z jednej strony świat widzi się metafizycznie przez pryzmat nauk przyrodniczych, eliminuje się z przyrody i z człowieka czynnik duchowy, a z drugiej – wskazuje się na potrzebę jakiejś religii, przyrodzonej wiary.

Podsumowanie

Spróbujmy podsumować w kilku punktach powyższe rozważania.

1. W niektórych wiodących, głośnych, ateistycznych nurtach filozofii nowożytnej i współczesnej jest rzeczywiście obecna idea zbawienia człowieka. Była to jakaś próba uwolnienia się od chrześcijaństwa, próba pokazania, że człowiek może zbawić się sam o własnych, przyrodzonych siłach.
2. Rozwiązania soteriologiczne nowożytnych systemów ateistycznych nie przyjęły się globalnie we współczesnej kulturze. Nie potwierdziło ich doświadczenie egzystencjalne człowieka i historia narodów.
3. Idee soteriologiczne obecne w nowożytności ciągle się jakoś odradzają. W nieco zmienionej formie ujawniają się w dzisiejszych modnych nurtach społecznych i politycznych.
4. Dokładna analiza idei soteriologicznych rzuconych w czasach nowożytnych, ich krytyczna ocena czyniona z perspektywy historii, każe nam przyjąć i przekonać się, że propozycja zbawienia głoszona przez chrześcijaństwo nie ma równej sobie.

[19] Por. tamże, s. 31–34.

OD KRYZYSU WOLNOŚCI DO JEJ KSZTAŁCENIA*

Wstęp

Jednym z najczęściej roztrząsanych problemów kończącego się dwudziestego stulecia jest problem ludzkiej wolności. Wolność ludzka stała się przedmiotem dociekań i analiz w wielu kierunkach filozoficznych i społecznych naszego czasu; jest żywo dyskutowana w teologii; jest badana i opisywana w psychologii i socjologii; jest przedmiotem opisów w literaturze pięknej. Nadto znajduje się niemal codziennie na ustach polityków i na czołowych szpaltach czasopism. Można śmiało powiedzieć, że żaden wiek nie poświęcił tyle uwagi ludzkiej wolności, co wiek dwudziesty. Przy tym należy od razu dodać, iż nigdy dotąd nie nagromadziło się tyle przeróżnych kontrowersji wokół tego problemu, co w naszym stuleciu. „Paradoksalna sprzeczność – pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje"[1].

Wolność jest podstawową kategorią antropologiczną; jest szczególnym przymiotem człowieka jako bytu osobowego. Człowiek rodzi się wolny. Od samego początku posiada dar rozumu i wolności, które to dary z czasem będzie rozwijać, włączając się w proces wychowania i kształcenia. Wolność ludzka jest przymiotem warunkującym i umożliwiającym duchowy rozwój człowieka; jest warunkiem wolnego wyboru dobra lub zła.

Jeśli na tegorocznych, jubileuszowych Wrocławskich Dniach Duszpasterskich medytujemy nad problemem odrodzenia człowieka, które ma prowadzić do odnowy społeczeństwa, nie może – w takim kontekście naszego myślenia i mówienia – zabraknąć refleksji nad ludzką wolnością. Bowiem każde odrodzenie człowieka, społeczeństwa czy narodu zakłada ten szczególny przymiot i bytowe uzdolnienie, jakim jest wolność człowieka. Zatem nie zejdziemy w tym wykładzie z wytyczonej drogi, ale pozostaniemy w klimacie zadumy nad człowiekiem, który będąc istotą wolną, w jakimś stopniu kreuje siebie, może się duchowo odradzać, zmieniać, odczytując rozumem swoje powołanie do duchowego rozwoju i samospełnienia się.

Niniejsze przedłożenie, ukierunkowane na sprawę kryzysu i kształcenia wolności, będzie miało trzy części. W pierwszej zostaną przedłożone główne koncepcje wolności, jakie ukształtowały się w naszym stuleciu i które doprowadziły do tego, co nazywamy dziś kryzysem wolności. W drugiej części będzie podjęta próba

---

* *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 91–104.

[1] Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor"* [6 sierpnia 1993 roku], Watykan 1993 [dalej: VS], nr 33.

zarysowania chrześcijańskiej, personalistycznej wizji wolności. Wreszcie w części trzeciej zatrzymamy się nad sposobami kształcenia naszej wolności. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: jak stawać się wolnym?

1. Wiek dwudziesty na temat wolności – główne koncepcje wolności

Koncepcje wolności kształtowały się zazwyczaj i kształtują w ramach koncepcji człowieka. Są one zatem fragmentem, częścią antropologii filozoficznej i przybierają profil tych ostatnich. Nie wszystkie jednak filozofie człowieka eksponują ludzką wolność. Dlatego też nie ma potrzeby przyglądania się wszystkim dominującym dziś w świecie kierunkom filozoficznym czy społecznym. W naszym przedłożeniu zwrócimy jedynie uwagę na dwie koncepcje wolności, które ukształtowały się w dwóch bardzo wpływowych kierunkach filozoficzno-społecznych naszego czasu: w systemie totalitarnym i w liberalizmie. To właśnie te dwa systemy, te dwie głośne ideologie, przyczyniły się najbardziej do dzisiejszego kryzysu wolności.

1.1. Koncepcja wolności w systemach totalitarnych – totalistyczny model wolności

Dwudziestowieczne systemy totalitarne, które w znacznej mierze zdominowały nasze stulecie, ukształtowały się na bazie filozofii heglowsko-marksistowskiej i nietzscheańsko-rasistowskiej. Z pierwszego pnia wyrósł totalitaryzm marksistowsko-stalinowski, z drugiego zaś – totalitaryzm hitlerowski. Koncepcję wolności zrodzoną w tych systemach można by nazwać koncepcją wolności zniewolonej. Idea wolności „zniewolonej" sięga swymi korzeniami do filozofii Hegla (†1831). Niemiecki idealista rozumiał wolność jako ciągły proces dialektycznego rozwoju. Wolność osiąga się przez walkę, rozdwojenie i opozycję. Nie chodzi tu jednak o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale o realną walkę grup społecznych: przede wszystkim zaś o walkę klasy panów z klasą niewolników. Hegel przyjmował determinizm historyczny. Według niego prawa historii są nieubłagane. Człowiek nie może ich zmienić, a tym bardziej obalić. Jedynym rozsądnym wyjściem jest podporządkowanie się tym prawom, przede wszystkim rygorom państwa i ludziom nim kierującym. Człowiek w swym indywidualnym działaniu czuje się wolny, ale jest zniewolony przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę.

Heglowską ideę bezwzględnej uległości państwu podjął Karol Marks (†1883). Wyróżnił on wolność abstrakcyjną i konkretną. Godną uwagi jest, według niego, tylko wolność konkretna, która jest wolnością zniewoloną. Zniewolenie to ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Dlatego trzeba człowieka z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z powszechną rewolucją.

Indywidualny człowiek w interpretacji marksizmu nie jest wolny ze swej natury. Otrzymuje dopiero pewną przestrzeń wolności od społeczeństwa. Kolektyw

społeczny ma prawo do koncesjonowania wolności swoim członkom. Społeczność daje prawa jednostkom i może im je zabierać. Kolektyw urósł więc w marksizmie do rangi absolutu. Tym absolutem miał być – w założeniach – proletariat, ale faktycznie stała się nim partia, siła przewodnia klasy robotniczej. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość. Jednostka jest całkowicie pozbawiona wolności i samodzielności, jest narzędziem w ręku kolektywu.

Heglizm i marksizm, a potem stalinizm, aczkolwiek głoszą ideę nieustannego rozwoju i wyzwolenia, faktycznie proklamują zniewolenie człowieka dla „wyższych" celów społecznych. Jednostka może mieć tyle wolności, ile jej udzieli kolektyw.

Drugi odłam totalitaryzmu naszego stulecia to totalitaryzm brunatny, hitlerowski. Wyrósł on z filozofii Nietzschego i rasizmu.

Fryderyk Nietzsche (†1900), jako zwolennik biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – także walka, dominacja nad słabszym bez żadnych ograniczeń i zahamowań. Nadludzi, *übermenschów*, nie obowiązują żadne prawa moralne czy społeczne. Klasa nadludzi w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia propaguje przemoc, nienawiść, wojnę, eutanazję wobec ludzi starych i chorych.

Na poglądach Nietzschego wyrosła ideologia hitlerowska. Totalitaryzm brunatny był połączeniem nietzscheańskiego kultu siły i teorii o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora książki *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Obydwa przypomniane tu systemy totalitarne, a więc totalitaryzm komunistyczny, czerwony, i totalitaryzm hitlerowski, brunatny, prowadziły ze sobą walkę. Jednakże miały także wiele cech wspólnych. Marksizm w teorii absolutyzował klasę proletariatu, w praktyce zaś wyposażył władzę czerwonych elit, a najczęściej jakąś jednostkę – dyktatora, we wszelkie przywileje i wszechwładzę. Hitleryzm absolutyzował zaś rasę i państwo, wprowadzając gradację na rasy wyższe (panów) i niższe (niewolników). Te pierwsze mogły czynić wszystko, te ostatnie były pozbawione wszelkich praw.

W obydwu powyższych systemach indywidualny człowiek, jako osoba, zupełnie się nie liczył. Monopol na wszystko przyznano państwu. Obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania, polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację, pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Prawem stała się siła, a nie miłość i etyka. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, religia miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej,

zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego były: naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia.

1.2. Indywidualistyczno-liberalny model wolności

O wiele głośniejszy i bardziej zwodniczy jest drugi model wolności, lansowany we współczesnym świecie – model indywidualistyczno-liberalny. Wyrósł on na bazie prądów oświeceniowych. Jego ojcem chrzestnym jest Jean Jacques Rousseau (†1778). Na wstępie swego dzieła *Umowa społeczna* pisał, że człowiek rodzi się wolny, a żyje w okowach. Te okowy nakłada mu społeczeństwo. Indywidualny człowiek nie może zupełnie zrzucić z siebie tych ograniczeń, ale winien się z nich ciągle wyzwalać.

W nawiązaniu do poglądów Rousseau rozwinął się w naszym stuleciu liberalizm ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny i religijno-ideowy. Szczególne niebezpieczeństwo niesie z sobą liberalizm etyczny. Jego filozoficznym ideologiem jest Jean-Paul Sartre (†1980), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Człowiek, według niego, jest w swej istocie świadomością wolności. Wolność jest istotą, naturą człowieka. Człowiek jest własnym „projektem", kowalem swojego losu. Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczana żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi czy religijnymi. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Człowiek dlatego jest wolny, gdyż nie ma Boga. Nie można absolutnie pogodzić – zdaniem Sartre'a – istnienia Boga z wolnością człowieka. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone; człowiek jest wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów i zakazów. Wolność człowieka wymaga więc odrzucenia wszelkich kodeksów: moralnych, społecznych, religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe. Arbitralne, osobiste decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka.

Tego typu koncepcje miał na myśli Jan Paweł II, gdy w encyklice *Veritatis splendor* pisał: „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywnej interpretacji osądu moralnego"[2].

[2] VS, nr 32.

W tekście powyższym znajdujemy przypomnienie liberalistycznej koncepcji wolności. Zwróćmy uwagę, że liberałowie ideowo-moralni, wywodzący się z nurtu sartrowskiego myślenia, kwestionują istnienie absolutnych wartości, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonują, a czasem wręcz zohydzają wartości rodziny, ojczyzny, religii. Propagują nieograniczoną autonomię człowieka przez wyzwolenie go od wszelkich zobowiązań społecznych, moralnych, religijnych. Zwolennicy liberalizmu ze szczególną zaciętością atakują Kościół katolicki. Odwołując się do idei wolności, tolerancji, ekumenizmu, kwestionują podstawowe wartości chrześcijańskie: Dekalog, szacunek dla życia, trwałość rodziny, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci, miejsce religii w życiu społecznym. Lansują perwersje i dewiacje moralne: narkomanię, alkoholizm, homoseksualizm, permisywizm itd. Dodajmy tu jeszcze, że skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi w dalszej konsekwencji do ideologii anarchizmu, do likwidacji państwa i jakiejkolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji osobistej samowoli, stanu bezprawia.

Liberalistyczno-indywidualistyczna koncepcja wolności jest dzisiaj lansowana w środkach społecznego przekazu. Próbuje się ją przeforsować poprzez głoszenie podchwytliwych, moralnych haseł. Jej zwolennicy ukazują Kościół jako wroga ludzkiej wolności, jako instytucję, która ciągle ogranicza wolność człowieka i zabiera mu przez to radość życia. Liberałowie mienią się przyjaciółmi nowoczesnego człowieka, chcą go wyzwolić od wszystkiego, co ogranicza, co zmusza do wysiłku, ofiary, poświęcenia. Lansują więc wolność negatywną, wolność „od", pomijając całkowitym milczeniem wolność „pozytywną", wewnętrzną, wolność „do".

Jakie są owoce takiego modelu wolności – wszyscy dobrze wiemy. Widzimy je coraz jaskrawiej w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym, moralnym dzisiejszych społeczeństw, zwłaszcza zachodnich. Natrafiamy na nie w codziennych wiadomościach, które przychodzą do nas z dalekiego i bliskiego świata.

2. Chrześcijańska – personalistyczna koncepcja wolności

Przedstawionym wyżej w zarysie, skrajnym koncepcjom wolności przeciwstawia się wizja wolności wypracowana na gruncie personalistycznej myśli chrześcijańskiej. Personalizm chrześcijański uznaje i ceni wolność człowieka, lecz także uznaje jej ograniczenia. Nie akceptuje idei zniewolenia człowieka, implikowanej w ideologii kolektywizmu, ale także sprzeciwia się gloryfikacji samowoli, lansowanej przez liberalizm i anarchizm. Odrzuca więc skrajny determinizm marksistowski i skrajny indeterminizm liberalizmu. Opowiada się za autodeterminacją.

W chrześcijańskim, personalistycznym rozumieniu wolność jest nam dana i zarazem jest nam zadana. Jest z jednej strony wrodzonym darem, uzdolnieniem, a z drugiej – zadaniem, powołaniem, wezwaniem do rozwijania i kształtowania. Stąd też mówi się, że człowiek jest wolny i że człowiek winien stawać się wolny.

Co to znaczy, że człowiek jest wolny? – zapytajmy. Znaczy to, że człowiek, jako osoba, jest bytowo uzdolniony do wolnego wyboru. Zatem być człowiekiem – znaczy być uzdolnionym, posiadać możność wolnego wyboru. Tę wolność bytową, ten istotny atrybut osoby potocznie nazywamy wolną wolą. Jest ona atrybutem tylko osób, nie zwierząt i rzeczy. Jeśli niekiedy mówimy, że niektóre zwierzęta żyją „na wolności", to w tym znaczeniu, że są wolne „od" czegoś, od zewnętrznego ograniczenia ich wolności. Zwierzęta nie mają natomiast wolności wewnętrznej, wolności „do" czegoś. Świat zwierzęcy jest zdeterminowany impulsami biologiczno-instynktowymi. Człowiek także im podlega, ale dzięki intelektowi i wolnej woli może regulować ich funkcjonowanie oraz ekspresję.

Wolność u człowieka jest możliwością wyboru określonego celu i środków doń prowadzących; jest możnością wyboru takich czy innych wartości. Wolność człowieka jest przede wszystkim możnością wyboru działania lub powstrzymania się od niego. Wolność człowieka ujawnia się najwyraźniej w fakcie podejmowania decyzji[3]. Akty decyzji odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie, przeżywa swą wewnętrzną wolność wyboru i działania. Akty decyzji dokonują się wewnątrz człowieka, „we wnętrzu ludzkiego serca". Są to przeto akty najbardziej immanentne, choć przejawiać się mogą na zewnątrz w postaci dostrzegalnego działania. Są one więc czynnościami ludzkimi (w znaczeniu *actus humanus*), w zasadniczym sensie mówi się słusznie o nich, że są świadome i dobrowolne[4].

Człowiek, dokonując wyboru, w pierwszym rzędzie stanowi o samym sobie, określa siebie samego, objawia, kim jest, ewentualnie, kim się staje. Przez wolny wybór człowiek staje się „jakiś", konstytuuje swoje osobowe „oblicze". Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że decyzja ludzka jest przejawem, jest faktem świadczącym o wolności wewnętrznej człowieka. Tej ostatniej nie wolno mieszać z wolnością zewnętrzną. Nawet prawne zagwarantowanie wolności zewnętrznej nie jest równoznaczne z posiadaniem przez człowieka wolności wewnętrznej. Nawet niewolnik – jak pisali stoicy – może być wewnętrznie wolny, a jego pan – wewnętrznie zniewolony. Wolność wewnętrzna zatem, chociaż jest szczególnym przymiotem, znamionującym tylko człowieka, może być w konkretnym człowieku ograniczona, zniewolona przez różne przyzwyczajenia, uzależnienia, nałogi. Stąd też wolność wewnętrzna może i winna być kształtowana, jakby doskonalona, budowana przez wyzwalanie się z wewnętrznych zniewoleń, moralnego upodlenia i zła. Pismo Święte tego typu wolność nazywa wolnością dzieci Bożych.

Można przeto powiedzieć, że wolność wewnętrzna jest przestrzenią, którą należy kształtować, w której człowiek może stawać się bardziej wolny. Kształtowanie

[3] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 60 oraz tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 217–220.

[4] Por. tenże, *Decyzja – bytem moralnym…*, art. cyt., s. 49–50.

wewnętrznej wolności dokonuje się w organicznym związku ze sferą osobowych, uniwersalnych wartości, przede wszystkim z wartością prawdy i dobra. Stąd też nie może być człowiek prawdziwie wolnym poza prawdą i dobrem, bez życia w prawdzie i miłości.

Przejdźmy zatem do trzeciej części naszych rozważań – do ukazania procesu stawania się wolnym.

3. Kształtowanie wolności

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II pisze między innymi: „Racjonalna refleksja i codzienne doświadczenie obnażają słabość, jaka znamionuje wolność człowieka. Jest to wolność prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą roślinę i troszczyć się o jej wzrost… Rozum i doświadczenie mówią nie tylko o słabości ludzkiej wolności, ale i o jej dramacie. Człowiek spostrzega, że w jego wolności ukryta jest tajemnicza skłonność do sprzeniewierzania się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro oraz że w rzeczywistości on sam nader często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne…". I nieco dalej dodaje Papież: „Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On «wyswobodził nas ku wolności» (Ga 5,1)"[5].

W powyższych słowach Jana Pawła II odnajdujemy głęboką prawdę o naszej wolności. Wolność, zdaniem Jana Pawła II, może być dla człowieka niezwykłym dramatem. Jest nim wtedy, gdy znajduje się w okowach zniewolenia. Jak z tego dramatu wyjść? W jaki sposób wolność może być wyzwolona? Czy jeszcze inaczej: na jakiej drodze człowiek może stawać się „bardziej" wolnym, czyli być wyzwolonym i cieszyć się wolnością dziecka Bożego?

Odpowiedź na te pytania znajdziemy u Jana Pawła II, a także u odpowiedzialnych teologów chrześcijańskich. Jest to odpowiedź bazująca na słowie Bożym, a także na naszym najgłębszym doświadczeniu egzystencjalnym. Powiedzmy krótko i lapidarnie: wyswobodzenie ku wolności dokonuje się przez prawdę i miłość. Przypatrzmy się krótko tym dwom aktywnościom ducha ludzkiego, tym dwom przestrzeniom: poznawczej i pożądawczej, w których stajemy się prawdziwie wolni.

3.1. Wyzwolenie wolności przez prawdę

Związek wolności z prawdą wyakcentował sam Chrystus, gdy mówił: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Nie ma autentycznej wolności tam, gdzie nie ma miejsca dla prawdy, przede wszystkim dla prawdy o człowieku: o jego

[5] VS, nr 86.

osobowej godności, powołaniu, sensie życia, prawach i obowiązkach. Kto szerzy fałsz i ukrywa prawdę, ten zniewala. Chcąc być wewnętrznie wolnymi, musimy poznać prawdę o sobie i innych: także prawdę o zagrożeniach i moralnych ułomnościach. Jedynie wierność wobec prawdy otwiera drogę do wolności[6]. Zatem wolność jest zawsze zależna od prawdy. Im pełniejsza i doskonalsza prawda, tym pełniejsza i doskonalsza wolność.

Jan Paweł II, analizując stosunek wolności do prawdy, wskazuje na niektóre nurty myśli współczesnej, które głoszą, iż ludzka wolność może „stwarzać wartości" i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności[7]. Konsekwencją takiego stanowiska jest przyznanie wolnemu człowiekowi prawa decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Należy zauważyć, że niniejsze tendencje wyrastają z fałszywego rozumienia stosunku między wolnością a prawdą oraz między wolnością a prawem. Otóż człowiek odkrywając prawdę o sobie samym i o świecie, odkrywa wartości uniwersalne, odkrywa prawa, które go zobowiązują w sumieniu. Jest to przede wszystkim prawo moralne, ujawniające się w sumieniu. Człowiek, w imię obiektywnej prawdy o sobie, musi sobie uświadomić, że tych praw nie stwarza, ale je tylko odkrywa. Jest więc jedynie lektorem, a nie kreatorem tych praw. Objawienie Boże informuje nas, że pochodzą one od Boga. Rozum przeto nie jest suwerenny w dziedzinie praw moralnych; nie tworzy ich, jak twierdzą zwolennicy liberalizmu, ale jedynie uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia[8]. Uznanie Boskiego pochodzenia tego prawa, które nakłada pewną powinność i zobowiązanie, jest w jakimś sensie ujawnieniem zależności wolności od prawdy. Wolność winna się liczyć z prawdą, szczególnie z prawdą o dobru. Jeśli się z nią nie liczy i sama chce urosnąć do rangi pierwszeństwa czy nawet absolutu, przestaje być wolnością i staje się zniewoleniem. Wolność zatem nie jest najwyższą wartością w człowieku. Można powiedzieć, że pełni ona rolę służebną wobec innych wartości i winna się łączyć z realizacją naturalnych zadań człowieka. Osoba ludzka, odkrywając prawdę o sobie, uświadamia sobie, że ma swoje prawa, ale posiada również obowiązki. Doświadcza swojej powinności, wyrażanej w głosie sumienia: „powinienem". „Mogę, nie muszę, powinienem" – to zwerbalizowany imperatyw, obecny we wnętrzu człowieka, to właściwość zaszczepiona człowiekowi w akcie stwórczym przez Boga.

Jacques Maritain (†1973), tomista francuski, mówi o tak zwanej wolności odpowiedzialnej. Wolność nieodpowiedzialna jest samowolą, zagrożeniem dla wolności drugich osób. Wolność odpowiedzialna – to wolność wierna do końca godności człowieka, jego życiowemu powołaniu i przyjętym zobowiązaniom. Od-

[6] Por. S. Kowalczyk, *Pomiędzy zniewoleniem a wolnością*, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 4 (1992), nr 6 (20), s. 23.

[7] Por. VS, nr 35.

[8] Por. VS, nr 36.

powiedzialna wolność łączy się niejednokrotnie z poczuciem winy, bazuje bowiem na sumieniu i prawach etycznych.

Konkludując ten fragment rozważań, stwierdźmy – za Janem Pawłem II – że wolność jest zależna od prawdy i że prawda prowadzi do „wyzwolenia wolności". Raz jeszcze powtórzmy prawidłowość: im pełniejsza prawda o człowieku, tym pełniejsza jego wolność.

3.2. Wyzwolenie wolności przez miłość

Jeszcze raz odwołajmy się do słów Jana Pawła II. W numerze 87 encykliki *Veritatis splendor* Ojciec Święty pisze: „Jezus objawia nadto – i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie. Ten, który mówi: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich» (J 15,13), dobrowolnie idzie na Mękę (por. Mt 26,46) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. Flp 2,6-11). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni rozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w służbie Bogu i braciom. Zaś komunia z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest niewyczerpanym źródłem, z którego Kościół nieustannie czerpie, by żyć w wolności, składać siebie w darze i służyć"[9].

Powyższe słowa Jana Pawła II, streszczające ewangeliczną prawdę o wolności, pozostają w przedziwnej zgodzie z naszym doświadczeniem. Altruistyczna miłość jest pełnią wewnętrznej wolności człowieka. Dzięki miłości człowiek może przemieniać się z niewolnika zła w dziecko Boże. Człowiek przez prawdziwą, bezinteresowną miłość staje się wolny. Poświęcając się drugim, składając dobrowolnie, bezinteresownie siebie w darze drugiemu, poszerza przestrzeń swojej wolności.

Na związek wolności i miłości zwrócił uwagę w naszym stuleciu francuski egzystencjalista Gabriel Marcel (†1973). „Wolność bez miłości – zauważył – jest pusta, pozbawiona sensu i właściwego kierunku działania. Oddzielanie wolności od nakazu miłości dzieli często ludzi na lepszych i gorszych. Dla tych ostatnich buduje niekiedy krematoria i łagry". Zatem wolność bez miłości jest siłą destrukcyjną. Gdzie nie ma miłości, tam też nie ma prawdziwej wolności, ale jest zniewolenie przez zło. Wolność przeto powinna być wyzwalana przez miłość. Dochodzimy tu do odkrycia podobnej prawidłowości, co poprzednio, przy omawianiu stosunku wolności do prawdy: im większa miłość, tym większa wolność. Można to stwierdzenie także odwrócić i powiedzieć: im większa wolność, tym większa miłość.

Człowiek zatem doświadcza swej prawdziwej wolności tylko wtedy, gdy zna prawdę o sobie i gdy – w następstwie poznania tej prawdy – potrafi kochać, to znaczy potrafi stawać się bezinteresownym darem dla Boga i dla drugiego człowieka.

[9] VS, nr 87.

Myśl tę znajdujemy także u św. Pawła w Liście do Galatów. Apostoł pisze tam między innymi: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli" (Ga 5,1). Co stanowi tę niewolę? Apostoł wyjaśnia to nieco dalej: „Wy zatem, bracia, powołani jesteście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie nawzajem! Bo całe prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»" (Ga 5,13-14). Do takiej wyzwalającej miłości, do miłości, która urzeczywistnia się w wolności i która tę wolność kreuje, uzdalnia nas sam Chrystus, udzielając nam swego Ducha. Stąd też w Drugim Liście do Koryntian czytamy: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie działa Duch Pański, tam jest wolność" (2 Kor 3,17). Duch Chrystusa, działający w ludzkim sercu – jak poucza Apostoł – wyzwala do wolności, wyzwala przez prawdę i miłość.

W oparciu o powyższe stwierdzenia możemy sformułować odpowiedź na poprzednio postawione pytania: w jaki sposób wolność może być wyzwolona i na jakiej drodze człowiek może stawać się „bardziej" wolnym? Odpowiadamy: drogą do wyzwolenia wolności, drogą do stawania się wolnym, do wzrastania w wolności, jest droga odkrywania prawdy o sobie i o drugich (czyli prawdy o dobru) oraz droga realizacji miłości, droga stawania się bezinteresownym darem dla drugiej osoby.

Refleksje końcowe

W oparciu o powyższe rozważania dokonajmy końcowej rekapitulacji, zestawmy zasadnicze stwierdzenia i ustalenia:

- Sprawa właściwego rozumienia wolności urasta dziś do sprawy zasadniczej w całej kulturze i życiu społecznym. Mówi o tym Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, wskazując, że „wokół tej zasadniczej kwestii powinna się skupić intensywna praca duszpasterska samego Kościoła" (VS, nr 84).
- Na współczesne, wypaczone rozumienie wolności wywarły duży wpływ dwie znaczące ideologie: systemów totalitarnych i liberalizmu. W systemach totalitarnych wolność osoby ludzkiej została zakwestionowana i zredukowana do minimum na rzecz kolektywu. W liberalizmie z kolei wolność ludzka urosła do rangi absolutu, wyznaczającego bytowanie i działanie człowieka. W tych dwóch systemach tkwią główne źródła współczesnego kryzysu wolności.
- W działalności duszpasterskiej Kościoła i w całej kulturze chrześcijańskiej należy podjąć trud wychowywania ludzi do wolności. Wolność to dar Boży. My, jako istoty ułomne, narażone na pokusy i grzech, skłonni jesteśmy do nadużywania wolności tak w życiu prywatnym, jak i publicznym. Doniosłym zadaniem dzisiejszego Kościoła i każdego chrześcijanina jest wychowanie młodzieży i dorosłych do wolności odpowiedzialnej w życiu rodzinnym i zawodowym, społecznym i kościelnym. Wzrastanie w wolności idzie w parze ze wzrasta-

niem w prawdzie i wzrastaniem w miłości. Człowiek naprawdę jest wolny, gdy jest posłuszny Bogu – na wzór Chrystusa. Prawidłowość tę przypomina Jan Paweł II, gdy pisze: „im bardziej jest (chrześcijanin) posłuszny – z pomocą łaski – nowemu prawu Ducha Świętego, tym bardziej wzrasta w wolności, do której jest powołany poprzez posługę prawdy, miłości i sprawiedliwości" (VS, nr 107).

DO JAKIEJ WOLNOŚCI WYSWOBODZIŁ NAS CHRYSTUS?*

Wstęp

Żyjemy w epoce wielkich paradoksów. Jednym z nich jest paradoks związany z ludzką wolnością. Oto zauważamy, że żaden wiek nie poświęcił tyle uwagi ludzkiej wolności co wiek dwudziesty, i zarazem doświadczamy, że nigdy dotąd nie nagromadziło się tyle przeróżnych kontrowersji wokół tego problemu co w naszym stuleciu i że nigdy wolność ludzka nie była tak deptana i tak zagrożona jak dzisiaj. „Paradoksalna sprzeczność – pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje"[1].

Problem ludzkiej wolności podejmuje 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, ostatni kongres w tym stuleciu i pierwszy w tej części świata, gdzie ludzka wolność była w tak okrutny sposób ograniczana, a prawda o niej w perfidny sposób zniekształcana. Główne hasło Kongresu „Eucharystia i wolność" nawiązuje do słów św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5,1). W ramach naszego przygotowania do tego historycznego wydarzenia pytamy w kolejny czwartkowy wieczór w naszej katedrze: do jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus? wyswobodził nas z czego? Wyswobodził nas do wolności, ale pytamy: do jakiej wolności?

Bądźmy realistami. Nie oczekujmy pełnej, wyczerpującej odpowiedzi na te pytania, bowiem pytania dotyczące tajemnicy nie znajdują tu, na ziemi, pełnej, doskonałej odpowiedzi. Jednakże bylibyśmy niegodni nazywać się ludźmi, a tym bardziej chrześcijanami, gdybyśmy zrezygnowali z poszukiwania odpowiedzi na to ważne pytanie związane z prawdą o naszym nadprzyrodzonym wyzwoleniu, odkupieniu: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5,1).

Naszą drogę myślową, którą przejdziemy w tym wykładzie, ułożymy w trzy odcinki. Najpierw wskażemy na zafałszowane koncepcje wolności, jakie lansowano w naszym stuleciu. Następnie zostanie przedstawiona chrześcijańska koncepcja wolności. W części końcowej rozważymy problem, jak rozwijać tę wolność, do której wyswobodził nas Chrystus.

---

* *Na drodze do Kongresu*, red. I. Dec, Wrocław1997, s. 53–68.

[1] Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor"* [6 sierpnia 1993 roku], Watykan 1993 [dalej: VS], nr 33.

1. Fałszywe koncepcje wolności dwudziestego stulecia

Wiek dwudziesty poczęstował nas dwoma skrajnymi, zafałszowanymi koncepcjami wolności. Zrodziły się one w dwóch wielkich ideologiach, które wypełniły nasze stulecie. Pierwsza z nich to ideologia totalitarystyczna, ukształtowana na filozofii Marksa i Nietzschego. Druga – to ideologia liberalizmu, wyrosła z korzenia francuskiego oświecenia[2]. Te dwie ideologie przyczyniły się do dzisiejszego kryzysu wolności.

Wspólne było dla nich to, że lansowały fałszywy obraz człowieka i głosiły postulat zniszczenia religii, uwolnienia ludzkości od wiary w Boga, od wymogów moralnych przez Niego stawianych. Mówiąc inaczej, chodziło im o usunięcie z tronu Boga i posadzenie na nim człowieka.

1.1. Totalitarystyczny model wolności

Systemy totalitarne, które w znacznej mierze zdominowały nasze stulecie, ukształtowały się na bazie filozofii heglowsko-marksistowskiej i nietzscheańsko-rasistowskiej. Z pierwszego pnia wyrósł totalitaryzm marksistowsko-stalinowski, z drugiego zaś – totalitaryzm hitlerowski. Koncepcję wolności zrodzoną w tych systemach można by nazwać koncepcją wolności „zniewolonej". Idea wolności „zniewolonej" sięga swymi korzeniami do filozofii Hegla (†1831). Niemiecki idealista rozumiał wolność jako ciągły proces dialektycznego rozwoju. Wolność osiąga się przez walkę. Nie chodzi tu jednak o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale o realną walkę grup społecznych, przede wszystkim zaś o walkę klasy panów z klasą niewolników. Hegel przyjmował determinizm historyczny. Według niego prawa historii są nieubłagane. Człowiek nie może ich zmienić, a tym bardziej obalić. Jedynym rozsądnym wyjściem jest podporządkowanie się tym prawom, przede wszystkim rygorom państwa i ludziom nim kierującym. Człowiek w swym indywidualnym działaniu czuje się do pewnego stopnia wolny, ale jest zniewolony przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek wpada w ryzy konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają.

Heglowską ideę bezwzględnej uległości państwu podjął Karol Marks (†1883). Wyróżnił on wolność abstrakcyjną i konkretną. Godną uwagi jest, według niego, tylko wolność konkretna, która jest wolnością zniewoloną. Zniewolenie to ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Dlatego trzeba człowieka z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z powszechną rewolucją. Indywidualny człowiek w interpretacji marksizmu nie jest wolny ze swej natury. Otrzymuje dopiero pewną przestrzeń wolności od społeczeństwa. Kolektyw społeczny ma prawo do koncesjonowania

[2] W przedstawieniu totalitarystycznej i liberalistycznej koncepcji wolności wykorzystano głównie dwie prace ks. Stanisława Kowalczyka: *Pomiędzy zniewoleniem a wolnością*, „Przegląd Uniwersytecki" 4 (1992), nr 6 (20), s. 21–23 oraz *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.

wolności swoim członkom. Społeczność daje prawa jednostkom i może im je zabierać. Kolektyw urósł więc w marksizmie do rangi absolutu. Tym absolutem miał być – w założeniach – proletariat, ale faktycznie stała się nim partia, siła przewodnia klasy robotniczej. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość. Jednostka jest całkowicie pozbawiona wolności i samodzielności, jest narzędziem w ręku kolektywu.

Heglizm i marksizm, a potem stalinizm, aczkolwiek głoszą idee nieustannego rozwoju i wyzwolenia, faktycznie proklamują zniewolenie człowieka dla „wyższych" celów społecznych. Jednostka może mieć tyle wolności, ile jej udzieli kolektyw, a właściwie, w praktyce, partia, na czele której stoi niejednokrotnie jakiś tyran.

Drugi odłam totalitaryzmu naszego stulecia to totalitaryzm brunatny, hitlerowski. Wyrósł on z filozofii Nietzschego i rasizmu.

Fryderyk Nietzsche (†1900), jako zwolennik biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka, dominacja nad słabszym, bez żadnych ograniczeń i zahamowań. Nadludzi, *übermenschów*, nie obowiązują żadne prawa moralne czy społeczne. Klasa nadludzi w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia propaguje przemoc, nienawiść, wojnę, eutanazję wobec ludzi starych i chorych.

Na poglądach Nietzschego wyrosła ideologia hitlerowska. Totalitaryzm brunatny był połączeniem nietzscheańskiego kultu siły i teorii o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora książki *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Obydwa systemy totalitarne: totalitaryzm komunistyczny, czerwony, i totalitaryzm hitlerowski, brunatny, prowadziły ze sobą walkę. Jednakże miały wiele cech wspólnych. Marksizm w teorii absolutyzował klasę proletariatu, w praktyce zaś wyposażył władzę czerwonych elit, a najczęściej jakąś jednostkę – dyktatora, we wszelkie przywileje i wszechwładzę. Hitleryzm absolutyzował zaś rasę i państwo, wprowadzając gradację na rasy wyższe (panów) i niższe (niewolników). Te pierwsze mogły czynić wszystko, te ostatnie były pozbawione wszelkich praw.

W obydwu powyższych systemach indywidualny człowiek, jako osoba, zupełnie się nie liczył. Monopol na wszystko przyznano państwu. Obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania, polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację, pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem, a nie miłość i etyka. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia – miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej, zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym

efektem totalitaryzmów marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia.

Za sprawą tych dwóch ideologii wymordowano na świecie w naszym stuleciu dwieście milionów ludzi. Żaden wiek w dziejach świata nie osiągnął takiej liczby zabitych ludzi.

Dlatego mówimy dziś o kainowym wieku.

1.2. Liberalistyczny model wolności

Upadek komunizmu wcale nie zamknął procesu fałszowania obrazu człowieka i ludzkiej wolności. Po upadku muru berlińskiego i rozpadnięciu się bloku komunistycznego głowę podnosi ideologia liberalizmu. Była ona już obecna za czasów panoszenia się totalitaryzmu, ale pozostawała w jego cieniu. Dziś podnosi głos i woła: myśmy wygrali, my mamy rację. Popatrzmy zatem, co liberałowie mówią o człowieku, jaki lansują model wolności. Popatrzmy, czy mają rację.

Indywidualistyczno-liberalny model człowieka i wolności wyrósł na bazie prądów oświeceniowych. Jego ojcem chrzestnym jest Jean Jacques Rousseau (†1778). Na wstępie swego dzieła *Umowa społeczna* pisał, że człowiek rodzi się wolny, a żyje w okowach, które nakłada mu społeczeństwo. Indywidualny człowiek nie może zupełnie zrzucić z siebie tych ograniczeń, ale winien się z nich ciągle wyzwalać.

W nawiązaniu do poglądów Rousseau rozwinął się w naszym stuleciu liberalizm ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny i religijno-ideowy. Szczególne niebezpieczeństwo niesie z sobą liberalizm etyczny. Jego filozoficznym ideologiem jest Jean-Paul Sartre (†1980), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Człowiek – według niego – jest w swej istocie świadomością wolności. Wolność jest istotą, naturą człowieka. Człowiek jest własnym „projektem", kowalem swojego losu. Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczana żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi czy religijnymi. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Człowiek dlatego jest wolny, gdyż nie ma Boga. Nie można absolutnie pogodzić – zdaniem Sartre'a – istnienia Boga z wolnością człowieka. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł być wolny. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone; człowiek jest wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów i zakazów. Wolność człowieka wymaga więc odrzucenia wszelkich kodeksów: moralnych, społecznych, religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe. Arbitralne, osobiste decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka.

Tego typu koncepcje miał na myśli Jan Paweł II, gdy w encyklice *Veritatis splendor* pisał: „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje

się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywnej interpretacji osądu moralnego"[3].

W tekście powyższym znajdujemy przypomnienie liberalistycznej koncepcji wolności. Zwróćmy uwagę, że liberałowie ideowo-moralni, wywodzący się z nurtu sartrowskiego myślenia, kwestionują istnienie absolutnych wartości, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonują, a czasem wręcz zohydzają wartości rodziny, ojczyzny, religii. Propagują nieograniczoną autonomię człowieka przez wyzwolenie go od wszelkich zobowiązań społecznych, moralnych, religijnych. Zwolennicy liberalizmu ze szczególną zaciętością atakują Kościół katolicki. Odwołując się do idei wolności, tolerancji, ekumenizmu, kwestionują podstawowe wartości chrześcijańskie: Dekalog, szacunek dla życia, trwałość rodziny, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci, miejsce religii w życiu społecznym. Lansują perwersje i dewiacje moralne: narkomanię, alkoholizm, homoseksualizm, permisywizm itd. Dodajmy tu jeszcze, że skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi w dalszej konsekwencji do ideologii anarchizmu, do likwidacji państwa i jakiejkolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji, osobistej samowoli, stanu bezprawia.

Liberalistyczno-indywidualistyczna koncepcja wolności jest dzisiaj lansowana w środkach społecznego przekazu. Próbuje się ją przeforsować poprzez głoszenie podchwytliwych moralnych haseł. Jej zwolennicy ukazują Kościół jako wroga ludzkiej wolności, jako instytucję, która ciągle ogranicza wolność człowieka i zabiera mu przez to radość życia. Liberałowie mienią się przyjaciółmi nowoczesnego człowieka, chcą go wyzwolić od wszystkiego, co ogranicza, co zmusza do wysiłku, ofiary, poświęcenia. Lansują więc wolność negatywną, wolność „od", pomijając całkowitym milczeniem wolność „pozytywną", wewnętrzną, wolność „do".

Jakie są owoce takiego modelu wolności – wszyscy dobrze wiemy. Widzimy je coraz jaskrawiej w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym, moralnym dzisiejszych społeczeństw, zwłaszcza zachodnich. Natrafiamy na nie w codziennych wiadomościach, które przychodzą do nas z dalekiego i bliskiego świata: terroryzm, narkomania, mafie, ruchy feministyczne, homoseksualizm itd. Wszystkie te zjawiska są przejawem kryzysu wolności, a dokładniej – kryzysu pewnego modelu wolności.

[3] VS, nr 32.

2. Chrześcijańska koncepcja wolności

Personalizm chrześcijański uznaje i ceni wolność człowieka, lecz także uznaje jej ograniczenia. Nie akceptuje idei zniewolenia człowieka, implikowanej w ideologii kolektywizmu, ale także sprzeciwia się gloryfikacji swawoli, lansowanej przez liberalizm i anarchizm. Odrzuca więc skrajny determinizm marksistowski i skrajny indeterminizm liberalizmu. Opowiada się za autodeterminacją.

Zanim odpowiemy na pytanie, do jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus, rozważmy pokrótce, czym wolność jest, jakie są jej rodzaje.

Najpierw zauważmy, że wolność, tak jak prawda, jak miłość, jest rzeczywistością, którą w nas doświadczamy, ale do końca nie możemy jej spojęciować, to znaczy: nie możemy do końca powiedzieć, czym ona naprawdę jest. Po tym przypomnieniu zauważmy, w oparciu o doświadczenie, że wolność jest nam dana i zarazem jest nam zadana. Jest z jednej strony wrodzonym darem, uzdolnieniem, a z drugiej – jest zadaniem, powołaniem, to znaczy może być rozwijana, kształtowana. Stąd też mówi się, że człowiek jest wolny i że człowiek winien stawać się wolny (jestem wolny i powinienem stawać się wolnym).

Skoro tak, to wolność można utracić. Wolność jest darem utracalnym. Można utracić nie tylko wolność zewnętrzną. Jako naród byliśmy prawie 130 lat w niewoli narodowej. Był to brak wolności zewnętrznej. W obozach koncentracyjnych ludzie byli pozbawieni wolności zewnętrznej. Więźniom zabiera się na jakiś czas wolność zewnętrzną, fizyczną.

Można także utracić do pewnego stopnia wolność wewnętrzną, duchową, którą tu, na ziemi, posiada tylko człowiek. Liberałowie o tyle są gorsi od komunistów, że komuniści pozbawiali wielu ludzi wolności zewnętrznej, natomiast liberałowie chcą nas zniewalać duchowo; chcą ograniczyć naszą wolność wewnętrzną, duchową. Mówił o tym Aleksander Sołżenicyn na Uniwersytecie Harvarda w Stanach Zjednoczonych. Powiedział tam, że myślał, iż przyjechał z kraju zniewolonego do kraju wolnego. Ale oto zauważył, że w Stanach Zjednoczonych jest także niewola. Mówi się tu i pisze, co się ludziom podoba. Sprzedaje się prawdę za pieniądze. Brakuje odwagi, by mówić prawdę. Nazwał to rosyjski pisarz „zmierzchem odwagi".

Co to znaczy, że człowiek jest wolny? Znaczy to, że człowiek, jako osoba, jest bytowo uzdolniony do wolnego wyboru. Zatem być człowiekiem – znaczy być uzdolnionym, posiadać możność wolnego wyboru. Tę wolność bytową, ten istotny atrybut osoby, potocznie nazywamy wolną wolą. Jest ona atrybutem tylko osób, nie zwierząt i rzeczy. Jeśli niekiedy mówimy, że niektóre zwierzęta żyją „na wolności", to w tym znaczeniu, że są wolne „od" czegoś, od zewnętrznego ograniczenia ich wolności. Zwierzęta nie mają natomiast wolności wewnętrznej, wolności „do" czegoś. Świat zwierzęcy jest zdeterminowany impulsami biologiczno-instynktowymi. Człowiek także im podlega, ale dzięki intelektowi i wolnej woli może regulować ich funkcjonowanie oraz ekspresję.

Wolność u człowieka jest możliwością wyboru określonego celu i środków doń prowadzących; jest możnością wyboru takich czy innych wartości. Wolność człowieka jest przede wszystkim możnością wyboru działania lub powstrzymania się od niego. Wolność człowieka ujawnia się najwyraźniej w fakcie podejmowania decyzji[4]. Akty decyzji odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie, przeżywa swą wewnętrzną wolność wyboru i działania. Akty decyzji dokonują się wewnątrz człowieka, „we wnętrzu ludzkiego serca". Są to przeto akty najbardziej immanentne, choć przejawiać się mogą na zewnątrz w postaci dostrzegalnego działania. Są więc one czynnościami ludzkimi (w znaczeniu *actus humanus*) w zasadniczym sensie i mówi się słusznie o nich, że są świadome i dobrowolne[5]. Przed faktem decyzji nie można uciec. Nawet wówczas, gdy proszę kogoś o podjęcie za mnie decyzji, przez to samo już podjąłem decyzję.

Człowiek, dokonując wyboru, w pierwszym rzędzie stanowi o samym sobie, określa siebie samego, objawia, kim jest, ewentualnie, kim się staje. Przez wolny wybór człowiek staje się „jakiś", konstytuuje swoje osobowe „oblicze". Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że decyzja ludzka jest przejawem, jest faktem świadczącym o wolności wewnętrznej człowieka. Tej ostatniej nie wolno mieszać z wolnością zewnętrzną. Nawet prawne zagwarantowanie wolności zewnętrznej nie jest równoznaczne z posiadaniem przez człowieka wolności wewnętrznej. Nawet niewolnik – jak pisali stoicy – może być wewnętrznie wolny, a jego pan może być wewnętrznie zniewolony. Wolność wewnętrzna zatem, chociaż jest szczególnym przymiotem znamionującym tylko człowieka, może być w konkretnym człowieku ograniczona, zniewolona przez różne przyzwyczajenia, uzależnienia, nałogi. Stąd też wolność wewnętrzna może być i winna być kształtowana, jakby doskonalona, budowana, przez wyzwalanie się z wewnętrznych zniewoleń, moralnego upodlenia i zła. Pismo Święte tego typu wolność nazywa wolnością dzieci Bożych.

Można przeto powiedzieć, że wolność wewnętrzna jest przestrzenią, którą należy kształtować, w której człowiek może stawać się bardziej wolny. Kształtowanie wewnętrznej wolności dokonuje się w organicznym związku ze sferą osobowych, uniwersalnych wartości, przede wszystkim z wartością prawdy i dobra. Stąd też nie może być człowiek prawdziwie wolnym poza prawdą i dobrem, bez życia w prawdzie i miłości.

Zanim wskażemy na drogi, na których stajemy się wolni, wskażmy jeszcze na główne rodzaje zniewolenia, w których tkwi człowiek, szczególnie ten współczesny. Bardzo jaskrawe zniewolenie to zniewolenie przez kłamstwo. Wielu tkwi w niewoli zakłamania, zafałszowania prawdy o sobie, o świecie i Bogu. W środkach

[4] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 60 oraz tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 217–220.

[5] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym…*, art. cyt., s. 49–50.

społecznego przekazu pojawiają się ludzie, dla których nie prawda jest naczelną wartością, ale to, co służy interesom jakichś grup społecznych czy partii politycznych. Inną formą zniewolenia jest zniewolenie przez grzech, przez zło. Grzech powoduje nie tylko zerwanie więzi z Bogiem, ale burzy podstawy wewnętrznej wolności człowieka, zakłóca jego harmonię władz poznawczych i dążeniowych, utrudnia człowiekowi odkrywanie wartości. To wewnętrzne zniewolenie przeżywa człowiek jako ucisk, który prowadzi go często do agresji, do zniewalania drugich[6]. Jeszcze inną formą zniewolenia może być zniewolenie przez postawę materializmu. Możliwe jest tu zniewolenie przez biedę. Człowiek biedny może być niewolnikiem dóbr materialnych (przez przesadną tęsknotę za nimi). Częściej zaś bywa to zniewolenie przez chęć nadmiernego zysku i nieopanowanej konsumpcji.

Z tych przykładowo tu wymienionych rodzajów zniewolenia człowiek winien się wyzwalać, czyli stawać się wolnym. Od wolności „od" powinien przechodzić do wolności „do".

3. Wzrastanie w wolności

Powiedzieliśmy wyżej, że człowiek może wzrastać nie tylko w poznawaniu prawdy i praktykowaniu miłości, ale także może „bardziej" stawać się wolnym.

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II pisze: „Racjonalna refleksja i codzienne doświadczenie obnażają słabość, jaka znamionuje wolność człowieka. Jest to wolność prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą roślinę i troszczyć się o jej wzrost… Rozum i doświadczenie mówią nie tylko o słabości ludzkiej wolności, ale i o jej dramacie. Człowiek spostrzega, że w jego wolności ukryta jest tajemnicza skłonność do sprzeniewierzania się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro oraz że w rzeczywistości on sam nader często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne…". I nieco dalej dodaje Papież: „Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia, jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On «wyswobodził nas ku wolności» (Ga 5,1)"[7].

W powyższych słowach Jana Pawła II odnajdujemy głęboką prawdę o naszej wolności. Wolność, zdaniem Jana Pawła II, może być dla człowieka niezwykłym dramatem. Jest nim wtedy, gdy znajduje się w okowach zniewolenia. Jak z tego dramatu wyjść? W jaki sposób wolność może być wyzwolona? Czy jeszcze inaczej: na jakiej drodze człowiek może stawać się „bardziej" wolnym, czyli być wyzwolonym i cieszyć się wolnością dziecka Bożego?

---

[6] Por. I. Dec, *Człowiek odkupiony – człowiekiem wyzwolonym* [w:] *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 328.

[7] VS, nr 86.

Odpowiedź na te pytania znajdziemy u Jana Pawła II, a także u odpowiedzialnych teologów chrześcijańskich. Jest to odpowiedź bazująca na słowie Bożym, a także na naszym najgłębszym doświadczeniu egzystencjalnym. Powiedzmy krótko i lapidarnie: wyswobodzenie ku wolności dokonuje się przez prawdę i miłość. Przypatrzmy się krótko tym dwom aktywnościom ducha ludzkiego, tym dwom przestrzeniom: poznawczej i pożądawczej, w których stajemy się prawdziwie wolni.

3.1. Ku wolności w prawdzie

Związek wolności z prawdą wyakcentował sam Chrystus, gdy mówił: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Nie ma autentycznej wolności tam, gdzie nie ma miejsca dla prawdy, przede wszystkim dla prawdy o człowieku: o jego osobowej godności, powołaniu, sensie życia, prawach i obowiązkach. Kto szerzy fałsz i ukrywa prawdę, ten zniewala. Chcąc być wewnętrznie wolnymi, musimy poznać prawdę o sobie i innych: także prawdę o zagrożeniach i moralnych ułomnościach. Jedynie wierność prawdzie otwiera drogę do wolności[8]. Zatem wolność jest zawsze zależna od prawdy. Im pełniejsza i doskonalsza prawda, tym pełniejsza i doskonalsza wolność.

Jan Paweł II, analizując stosunek wolności do prawdy, wskazuje na niektóre nurty myśli współczesnej, które głoszą, iż ludzka wolność może „stwarzać wartości" i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności[9]. Konsekwencją takiego stanowiska jest przyznanie wolnemu człowiekowi prawa decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Należy zauważyć, że niniejsze tendencje wyrastają z fałszywego rozumienia stosunku między wolnością a prawdą oraz między wolnością a prawem. Otóż człowiek, odkrywając prawdę o sobie samym i o świecie, odkrywa wartości uniwersalne, odkrywa prawa, które go zobowiązują w sumieniu. Jest to przede wszystkim prawo moralne, ujawniające się w sumieniu. Człowiek, w imię obiektywnej prawdy o sobie, musi sobie uświadomić, że tych praw nie stwarza, ale je tylko odkrywa. Jest więc jedynie lektorem, a nie kreatorem tych praw. Objawienie Boże informuje nas, że pochodzą one od Boga. Rozum przeto nie jest suwerenny w dziedzinie praw moralnych; nie tworzy ich, jak twierdzą zwolennicy liberalizmu, ale jedynie uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia[10]. Uznanie Boskiego pochodzenia tego prawa, które nakłada pewną powinność i zobowiązanie, jest w jakimś sensie ujawnieniem zależności wolności od prawdy. Wolność winna się liczyć z prawdą, szczególnie z prawdą o dobru. Jeśli się z nią nie liczy i sama chce urosnąć do rangi pierwszeństwa czy nawet absolutu, przestaje być wolnością i staje się zniewoleniem. Wolność zatem nie jest najwyższą wartością w człowieku. Moż-

[8] Por. S. Kowalczyk, *Pomiędzy zniewoleniem…*, art. cyt., s. 23.

[9] Por. VS, nr 35.

[10] Por. VS, nr 36.

na powiedzieć, że pełni ona rolę służebną wobec innych wartości i winna się łączyć z realizacją naturalnych zadań człowieka. Osoba ludzka, odkrywając prawdę o sobie, uświadamia sobie, że ma swoje prawa, ale posiada również obowiązki. Doświadcza swojej powinności, wyrażanej w głosie sumienia: „powinienem". „Mogę, nie muszę, powinienem" – to zwerbalizowany imperatyw, obecny we wnętrzu człowieka, to właściwość zaszczepiona człowiekowi w akcie stwórczym przez Boga.

Jacques Maritain (†1973), tomista francuski, mówi o tak zwanej wolności odpowiedzialnej. Wolność nieodpowiedzialna jest samowolą, zagrożeniem dla wolności drugich osób. Wolność odpowiedzialna – to wolność wierna do końca godności człowieka, jego życiowemu powołaniu i przyjętym zobowiązaniom. Odpowiedzialna wolność łączy się niejednokrotnie z poczuciem winy, bazuje bowiem na sumieniu i prawach etycznych.

Konkludując ten fragment rozważań, stwierdźmy – za Janem Pawłem II – że wolność jest zależna od prawdy i że prawda prowadzi do „wyzwolenia wolności". Raz jeszcze powtórzmy prawidłowość: im pełniejsza prawda o człowieku, tym pełniejsza jego wolność.

3.2. Ku wolności w miłości

Jeszcze raz odwołajmy się do słów Jana Pawła II. W numerze 87 encykliki *Veritatis splendor* Ojciec Święty pisze: „Jezus objawia nadto – i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie. Ten, który mówi: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich» (J 15,13), dobrowolnie idzie na Mękę (por. Mt 26,46) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. Flp 2,6-11). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni rozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w służbie Bogu i braciom. Zaś komunia z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest niewyczerpanym źródłem, z którego Kościół nieustannie czerpie, by żyć w wolności, składać siebie w darze i służyć"[11].

Powyższe słowa Jana Pawła II, streszczające ewangeliczną prawdę o wolności, pozostają w przedziwnej zgodzie z naszym doświadczeniem. Altruistyczna miłość jest pełnią wewnętrznej wolności człowieka. Dzięki miłości człowiek może przemieniać się z niewolnika zła w dziecko Boże. Człowiek przez prawdziwą, bezinteresowną miłość staje się wolny. Poświęcając się drugim, składając dobrowolnie, bezinteresownie siebie w darze drugiemu, poszerza przestrzeń swojej wolności.

Na związek wolności i miłości zwrócił uwagę w naszym stuleciu francuski egzystencjalista Gabriel Marcel (†1973)[12]. Wolność bez miłości – zauważył – jest

[11] VS, nr 87.

[12] Por. w związku z tym: I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986, s. 71–80.

pusta, pozbawiona sensu i właściwego kierunku działania. Oddzielanie wolności od nakazu miłości dzieli często ludzi na lepszych i gorszych. Dla tych ostatnich buduje niekiedy krematoria i łagry. Zatem wolność bez miłości jest siłą destrukcyjną. Gdzie nie ma miłości, tam też nie ma prawdziwej wolności, ale jest zniewolenie przez zło. Wolność przeto powinna być wyzwalana przez miłość. Dochodzimy tu do odkrycia podobnej prawidłowości co poprzednio, przy omawianiu stosunku wolności do prawdy: im większa miłość, tym większa wolność. Można to stwierdzenie także odwrócić i powiedzieć: im większa wolność, tym większa miłość.

Człowiek zatem doświadcza swej prawdziwej wolności tylko wtedy, gdy zna prawdę o sobie i gdy – w następstwie poznania tej prawdy – potrafi kochać, to znaczy potrafi stawać się bezinteresownym darem dla Boga i dla drugiego człowieka.

Myśl tę znajdujemy także u św. Pawła w Liście do Galatów. Apostoł pisze tam między innymi: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli" (Ga 5,1). Co stanowi tę niewolę? Apostoł wyjaśnia to nieco dalej: „Wy zatem, bracia, powołani jesteście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni, służcie sobie nawzajem! Bo całe prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»" (Ga 5,13-14). Do takiej wyzwalającej miłości, do miłości, która urzeczywistnia się w wolności i która tę wolność kreuje, uzdalnia nas sam Chrystus, udzielając nam swego Ducha. Stąd też w Drugim Liście do Koryntian czytamy: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie działa Duch Pański, tam jest wolność" (2 Kor 3,17). Duch Chrystusa, działający w ludzkim sercu – jak poucza Apostoł – wyzwala do wolności, wyzwala przez prawdę i miłość.

W oparciu o powyższe stwierdzenia możemy sformułować odpowiedź na poprzednio postawione pytania: w jaki sposób wolność może być wyzwolona i na jakiej drodze człowiek może stawać się „bardziej" wolnym? Odpowiadamy: drogą do wyzwolenia wolności, drogą do stawania się wolnym, do wzrastania w wolności jest droga odkrywania prawdy o sobie i o drugich (czyli prawdy o dobru) oraz droga realizacji miłości, droga stawania się bezinteresownym darem dla drugiej osoby. Zatem ci są wolni, którzy czynią prawdę w miłości.

Zakończenie

Z rozważań powyższych wynika, że sprawa właściwego rozumienia wolności urasta dziś do sprawy zasadniczej w całej kulturze i życiu społecznym. Jan Paweł II w *Veritatis splendor* oznajmia, że „wokół tej zasadniczej kwestii powinna się skupić intensywna praca duszpasterska samego Kościoła"[13]. W działalności duszpasterskiej i w całej kulturze chrześcijańskiej należy podjąć trud wychowywania ludzi do wolności. Wolność jest nie tylko darem, ale i zadaniem. Przez człowieka zra-

[13] VS, nr 84.

nionego grzechem może być ona nadużywana zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Trzeba zatem sensownie z niej korzystać i ją rozwijać. Wzrastanie w wolności idzie w parze ze wzrastaniem w prawdzie i wzrastaniem w miłości. Człowiek wtedy naprawdę jest wolny, gdy jest posłuszny Bogu – na wzór Chrystusa. Prawidłowość tę przypomniał Jan Paweł II, gdy pisał: „im bardziej jest (chrześcijanin) posłuszny – z pomocą łaski – nowemu prawu Ducha Świętego, tym bardziej wzrasta w wolności, do której jest powołany poprzez posługę prawdy, miłości i sprawiedliwości”[14]. Zatem prawdziwa wolność, wolność godna człowieka, nie może być odcięta od Boga. Może ona jedynie wzrastać w perspektywie posłuszeństwa Bogu na drogach prawdy i miłości.

[14] VS, nr 107.

IDEA WOLNOŚCI W CZASACH NOWOŻYTNYCH*

Wstęp

W tradycji antropologicznej kultury europejskiej funkcjonuje od dawna prawda o transcendencji człowieka wobec świata przyrody. Większość myślicieli, podejmujących filozoficzną refleksję nad człowiekiem, wskazywała na jego wyższość wśród wszystkich ziemskich bytów. Zwykle wymieniano trzy przymioty – właściwości człowieka, które predestynowały go do szczególnej pozycji bytowej w świecie: poznanie intelektualne, miłość osobowa i wolność[1]. W dziejach filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej najwięcej uwagi poświęcono ludzkiemu poznaniu, nieco mniej ludzkiej miłości i sporo miejsca ludzkiej wolności. Tę ostatnią zaczęto na dobre roztrząsać dopiero w czasach nowożytnych, a w szczególności w filozofii współczesnej. Można śmiało powiedzieć, że problem ludzkiej wolności jest jednym z najbardziej roztrząsanych problemów kończącego się dwudziestego wieku. Wolność ludzka stała się przedmiotem dociekań i analiz w wielu kierunkach filozoficznych i społecznych naszego czasu; jest żywo dyskutowana w teologii; jest badana i opisywana w psychologii i socjologii; jest przedmiotem opisów w literaturze pięknej. Nadto znajduje się niemal codziennie na ustach polityków i na czołowych szpaltach czasopism. Można śmiało powiedzieć, że żaden wiek nie poświęcił tyle uwagi ludzkiej wolności, co wiek dwudziesty. Przy tym należy od razu dodać, iż nigdy dotąd nie nagromadziło się tyleż przeróżnych kontrowersji wokół tego problemu, co w naszym stuleciu. „Paradoksalna sprzeczność – pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje"[2].

Wolność jest podstawową kategorią antropologiczną; jest szczególnym przymiotem człowieka jako bytu osobowego. Człowiek rodzi się wolny. Od samego początku posiada dar rozumu i wolności, które to dary z czasem będzie rozwijać, włączając się w proces wychowania i kształcenia. Może kształcić, rozwijać swój intelekt i swoją wolę. Ma możność poznawania, miłowania i stawania się wolnym.

Wolność ludzka jest przymiotem warunkującym i umożliwiającym duchowy rozwój człowieka; jest warunkiem wolnego wyboru dobra lub zła – krótko mówiąc: jest warunkiem wychowywania i stawania się jakimś, kimś.

---

* *Eucharystia świadectwem wolności* [seria „Społeczeństwo"], Warszawa 1997, s. 21–38.

[1] Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1996.

[2] Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor"* [6 sierpnia 1993 roku], Watykan 1993 [dalej: VS], nr 33.

W niniejszym przedłożeniu zostanie zarysowana idea wolności w czasach nowożytnych. Niewielkie rozmiary artykułu determinują do bardzo krótkiego naszkicowania tak sformułowanego problemu. Nasze rozważanie układamy w kilka odcinków. Najpierw wskażemy na nowożytne, przedheglowskie pojmowanie wolności. Następnie będzie zaprezentowany totalitarystyczny model wolności. Z kolei ukażemy model liberalistyczny, by w końcu nieco dłużej zatrzymać się na modelu chrześcijańskim[3].

1. Przedheglowskie rozumienie wolności

Idea wolności w czasach nowożytnych została wyraźnie podjęta w siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej filozofii angielskiej i francuskiej. Z myślicieli angielskich, zajmujących się problemem wolności, należy wymienić przede wszystkim: Tomasza Hobbesa (1588–1679), Johna Locke'a (1632–1704) i Dawida Hume'a (1711–1776), zaś z filozofów francuskich: Jeana Jacques'a Rousseau (1712–1778) i Charles'a Montesquieu (1689–1775).

Dla Tomasza Hobbesa wolność polega na braku przeszkód w poruszaniu się, wykonywaniu określonych działań, realizacji podejmowanych celów[4]. Wolność jest cechą nie tylko ludzką, ale jest atrybutem przysługującym innym jestestwom nierozumnym, a nawet nieożywionym. Człowiek jest wolny wówczas, gdy nie jest skrępowany, gdy może swobodnie się poruszać. Autor więc rozumie wolność negatywnie jako brak przeszkód w działaniu[5].

Podobnie wolność rozumiał John Locke. Wolność – jego zdaniem – jest wrodzoną cechą człowieka. Jest zdolnością do kierowania własną osobą, organizowania własnego życia, pozwala człowiekowi być niezależnym od wszelkich autorytetów. Locke wyróżnił wolność naturalną i społeczną. Pierwsza jest brakiem uzależnienia od jakiejkolwiek władzy ludzkiej i respektowaniem jedynie prawa natury. Druga jest niezależnością od władzy ludzkiej, z wyjątkiem tej, którą powołali w sposób dobrowolny wszyscy obywatele[6].

W podobnym duchu ujmował wolność Dawid Hume, nawiązując do tezy, że życie społeczne jest rezultatem umowy społecznej[7].

---

[3] W niniejszym opracowaniu, zwłaszcza przy redakcji części pierwszej, drugiej i trzeciej, w dużej mierze oparto się na pracach ks. Stanisława Kowalczyka (*Pomiędzy zniewoleniem a wolnością*, „Przegląd Uniwersytecki" (KUL) 4 (1992), nr 6 (20), s. 21–23; *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995; *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995). Wiele inspiracji do niniejszego przedłożenia zaczerpnięto także z pracy: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987.

[4] Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 185.

[5] Por. tamże, s. 186–189.

[6] Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Ran, Warszawa 1992, s. 166–179.

[7] Por. D. Hume, *Traktat o ludzkiej naturze*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 286 nn.

Idea wolności stała się przedmiotem filozoficznej refleksji Jeana Jacques'a Rousseau. Na wstępie *Umowy społecznej* wypowiedział znamienne słowa, że każdy człowiek rodzi się wolny, choć później bywa zniewalany. Wolność wpisana jest w ludzką naturę. Nie można się jej wyrzec, gdyż nie można pozbyć się własnej ludzkiej natury. Wyróżnia ona człowieka od reszty świata. Rousseau wyróżnił wolność naturalną, społeczną i moralną. Pierwsza polega na autodeterminacji. Była to wolność właściwa pierwotnej naturze człowieka, wolność od praw i autorytetów. Wolność społeczna jest możnością czynienia tego, co nie jest zakazane przez prawo, zaś wolność moralna to umiejętność panowania nad sobą, posłuszeństwo prawom i normom przez siebie przyjętym[8].

Innym myślicielem francuskim przedstawianego tu okresu, który wypowiadał się na temat wolności, był Charles Montesquieu. Jego istotnym wkładem w zakresie filozofii społeczno-politycznej było rozgraniczenie trojakiej władzy funkcjonującej na terenie państwa: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. W dziedzinie wolności wyróżnił wolność filozoficzną i wolność społeczno-polityczną. Wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swej woli, zaś wolność polityczna jest związana z poczuciem bezpieczeństwa, które powinno być zapewniane przez państwo[9].

Powyższy zarys rozumienia wolności w filozofii angielskiej i francuskiej siedemnastego i osiemnastego wieku wskazuje, że wolność rozumiano w zasadzie negatywnie, jako wolność od ograniczeń, od zobowiązań. Do tych właśnie idei nawiązał współczesny liberalizm.

2. Koncepcja wolności w systemach totalitarnych

Zanim idea wolności została przejęta przez współczesny liberalizm (neoliberalizm), zadomowiła się ona wcześniej w kierunkach filozoficznych, które legły u podstaw systemów totalitarnych. Dwudziestowieczne systemy totalitarne, które w znacznej mierze zdominowały nasze stulecie, ukształtowały się na bazie filozofii heglowsko-marksistowskiej i nietzscheańsko-rasistowskiej[10]. Z pierwszego pnia wyrósł totalitaryzm marksistowsko-stalinowski, z drugiego zaś – totalitaryzm hitlerowski. Koncepcję wolności zrodzoną w tych systemach można by nazwać koncepcją wolności „zniewolonej". Idea wolności „zniewolonej" sięga swymi korzeniami do filozofii Georga W.F. Hegla (1770–1831). Niemiecki idealista rozumiał wolność jako ciągły proces dialektycznego rozwoju. Wolność osiąga się przez walkę, rozdwojenie i opozycję. Nie chodzi tu jednak o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale o realną walkę grup społecznych: przede wszystkim zaś

[8] Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretkiewicz, Poznań 1920, s. 20 nn. oraz: tenże, *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. E. Zieliński, Warszawa 1933, t. 2, s. 334.

[9] Por. Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, t. 2, s. 176–177, 276.

[10] Por. S. Kowalczyk, *Pomiędzy zniewoleniem a wolnością*, art. cyt., s. 21.

o walkę klasy panów z klasą niewolników. Hegel przyjmował determinizm historyczny. Według niego prawa historii są nieubłagane. Człowiek nie może ich zmienić, a tym bardziej obalić. Jedynym rozsądnym wyjściem jest podporządkowanie się tym prawom, przede wszystkim rygorom państwa i ludziom nim kierującym. Człowiek w swym indywidualnym działaniu czuje się do pewnego stopnia wolny, ale jest zniewolony przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek wpada w ryzy konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają.

Heglowską ideę bezwzględnej uległości państwu podjął Karol Marks (1818–1883). Wyróżnił on wolność abstrakcyjną i konkretną. Godną uwagi jest, według niego, tylko wolność konkretna, która jest wolnością zniewoloną. Zniewolenie to ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Dlatego trzeba człowieka z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z powszechną rewolucją.

Indywidualny człowiek w interpretacji marksizmu nie jest wolny ze swej natury. Otrzymuje dopiero pewną przestrzeń wolności od społeczeństwa. Kolektyw społeczny ma prawo do koncesjonowania wolności swoim członkom. Społeczność daje prawa jednostkom i może im je zabierać. Kolektyw urósł więc w marksizmie do rangi absolutu. Tym absolutem miał być – w założeniach – proletariat, ale faktycznie stała się nim partia, siła przewodnia klasy robotniczej. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość. Jednostka jest całkowicie pozbawiona wolności i samodzielności, jest narzędziem w ręku kolektywu.

Heglizm i marksizm, a potem stalinizm, aczkolwiek głoszą ideę nieustannego rozwoju i wyzwolenia, faktycznie proklamują zniewolenie człowieka dla „wyższych" celów społecznych. Jednostka może mieć tyle wolności, ile jej udzieli kolektyw, a właściwie, w praktyce, partia, na czele której stoi niejednokrotnie jakiś tyran.

Drugi odłam totalitaryzmu naszego stulecia to totalitaryzm brunatny, hitlerowski. Wyrósł on z filozofii Nietzschego i rasizmu.

Fryderyk Nietzsche (1844–1900), jako zwolennik biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka, dominacja nad słabszym, bez żadnych ograniczeń i zahamowań. Nadludzi, *übermenschów*, nie obowiązują żadne prawa moralne czy społeczne. Klasa nadludzi w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia propaguje przemoc, nienawiść, wojnę, eutanazję wobec ludzi starych i chorych.

Na poglądach Nietzschego wyrosła ideologia hitlerowska. Totalitaryzm brunatny był połączeniem nietzscheańskiego kultu siły i teorii o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora książki *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Obydwa przypomniane tu systemy totalitarne, a więc totalitaryzm komunistyczny, czerwony, i totalitaryzm hitlerowski, brunatny, prowadziły walkę ze sobą. Jednakże miały ze sobą wiele cech wspólnych. Marksizm w teorii absolutyzował

klasę proletariatu. W praktyce zaś wyposażył władzę czerwonych elit, a najczęściej jakąś jednostkę – dyktatora, we wszelkie przywileje i wszechwładzę. Hitleryzm absolutyzował zaś rasę i państwo, wprowadzając gradację na rasy wyższe (panów) i niższe (niewolników). Te pierwsze mogły czynić wszystko, te ostatnie były pozbawione wszelkich praw.

W obydwu powyższych systemach indywidualny człowiek, jako osoba, zupełnie się nie liczył. Monopol na wszystko przyznano państwu. Obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania, polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację, pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem, a nie miłość i etyka. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej, zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia[11].

3. Koncepcja wolności we współczesnym liberalizmie

O wiele głośniejszy i bardziej zwodniczy jest drugi model wolności, lansowany we współczesnym świecie – model indywidualistyczno-liberalny. Wyrósł on na bazie prądów oświeceniowych. Jego ojcem chrzestnym jest wspomniany wyżej Jean Jacques Rousseau[12]. W nawiązaniu do jego poglądów rozwinął się w naszym stuleciu liberalizm ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny i religijno-ideowy. Szczególne niebezpieczeństwo niesie z sobą liberalizm etyczny. Jego filozoficznym ideologiem jest Jean-Paul Sartre (1905–1980), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Człowiek, według niego, jest w istocie świadomością wolności. Wolność jest istotą, naturą człowieka. Człowiek jest własnym „projektem", kowalem swojego losu. Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczana żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi czy religijnymi. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Człowiek dlatego jest wolny, gdyż nie ma Boga. Nie można absolutnie pogodzić – zdaniem Sartre'a – istnienia Boga z wolnością człowieka. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł być wolny. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone; człowiek jest wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów

[11] Por. tamże, s. 21–22.

[12] Por. tamże, s. 22.

i zakazów. Wolność człowieka wymaga więc odrzucenia wszelkich kodeksów: moralnych, społecznych, religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe. Arbitralne, osobiste decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka.

Tego typu koncepcje miał na myśli Jan Paweł II, gdy w encyklice *Veritatis splendor* pisał: „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywnej interpretacji osądu moralnego”[13].

W tekście powyższym znajdujemy przypomnienie liberalistycznej koncepcji wolności. Zwróćmy uwagę, że liberałowie ideowo-moralni, wywodzący się z nurtu sartrowskiego myślenia, kwestionują istnienie absolutnych wartości, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonują, a czasem wręcz zohydzają wartości rodziny, ojczyzny, religii. Propagują nieograniczoną autonomię człowieka przez wyzwolenie go od wszelkich zobowiązań społecznych, moralnych, religijnych. Zwolennicy liberalizmu ze szczególną zaciętością atakują Kościół katolicki. Odwołując się do idei wolności, tolerancji, ekumenizmu, kwestionują podstawowe wartości chrześcijańskie: Dekalog, szacunek dla życia, trwałość rodziny, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci, miejsce religii w życiu społecznym. Lansują perwersje i dewiacje moralne: narkomanię, alkoholizm, homoseksualizm, permisywizm itd. Dodajmy tu jeszcze, że skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi w dalszej konsekwencji do ideologii anarchizmu, do likwidacji państwa i jakiejkolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji, osobistej samowoli, stanu bezprawia[14].

Liberalistyczno-indywidualistyczna koncepcja wolności jest dzisiaj lansowana w środkach społecznego przekazu. Próbuje się ją przeforsować poprzez głoszenie podchwytliwych, moralnych haseł. Jej zwolennicy ukazują Kościół jako wroga ludzkiej wolności, jako instytucję, która ciągle ogranicza wolność człowieka i zabiera mu przez to radość życia. Liberałowie mienią się przyjaciółmi nowoczesnego człowieka, chcą go wyzwolić od wszystkiego, co ogranicza, co zmusza do wysiłku, ofiary, poświęcenia. Lansują więc wolność negatywną, wolność „od”, pomijając całkowitym milczeniem wolność „pozytywną”, wewnętrzną, wolność „do”.

[13] VS, nr 32.

[14] Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem…*, dz. cyt., s. 107–110.

Jakie są owoce takiego modelu wolności – wszyscy dobrze wiemy. Widzimy je coraz jaskrawiej w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym, moralnym dzisiejszych społeczeństw, zwłaszcza zachodnich. Natrafiamy na nie w codziennych wiadomościach, które przychodzą do nas z dalekiego i bliskiego świata: terroryzm, narkomania, mafie, ruchy feministyczne, homoseksualizm itd. Wszystkie te zjawiska są przejawem kryzysu wolności, a dokładniej – kryzysu pewnego modelu wolności.

4. Chrześcijańska koncepcja wolności

Przedstawionym wyżej w zarysie, skrajnym koncepcjom wolności przeciwstawia się wizja wolności wypracowana na gruncie personalistycznej myśli chrześcijańskiej. Personalizm chrześcijański uznaje i ceni wolność człowieka, lecz także uznaje jej ograniczenia. Nie akceptuje idei zniewolenia człowieka, implikowanej w ideologii kolektywizmu, ale także sprzeciwia się gloryfikacji samowoli, lansowanej przez liberalizm i anarchizm. Odrzuca więc skrajny determinizm marksistowski i skrajny indeterminizm liberalizmu. Opowiada się za autodeterminacją.

4.1. Wolność dana i zadana

W chrześcijańskim, personalistycznym rozumieniu wolność jest nam dana i zarazem jest nam zadana. Jest z jednej strony wrodzonym darem, uzdolnieniem, a z drugiej – jest nam zadaniem, powołaniem, wezwaniem do rozwijania i kształtowania. Stąd też mówi się, że człowiek jest wolny i że człowiek winien stawać się wolny (jestem wolny i powinienem stawać się wolnym).

Co to znaczy, że człowiek jest wolny? – zapytajmy! Znaczy to, że człowiek, jako osoba, jest bytowo uzdolniony do wolnego wyboru. Zatem, być człowiekiem – znaczy być uzdolnionym, posiadać możność wolnego wyboru. Tę wolność bytową, ten istotny atrybut osoby, potocznie nazywamy wolną wolą. Jest ona atrybutem tylko osób, nie zwierząt i rzeczy. Jeśli niekiedy mówimy, że niektóre zwierzęta żyją „na wolności", to w tym znaczeniu, że są wolne „od" czegoś, od zewnętrznego ograniczenia ich wolności. Zwierzęta nie mają natomiast wolności wewnętrznej, wolności „do" czegoś. Świat zwierzęcy jest zdeterminowany impulsami biologiczno-instynktowymi. Człowiek także im podlega, ale dzięki intelektowi i wolnej woli może regulować ich funkcjonowanie oraz ekspresję.

Wolność u człowieka jest możliwością wyboru określonego celu i środków doń prowadzących; jest możnością wyboru takich czy innych wartości. Wolność człowieka jest przede wszystkim możnością wyboru działania lub powstrzymania się od niego. Wolność człowieka ujawnia się najwyraźniej w fakcie podejmowania decyzji[15]. Akty decyzji odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym

[15] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 60 oraz tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 217–220.

działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie, przeżywa swą wewnętrzną wolność wyboru i działania. Akty decyzji dokonują się wewnątrz człowieka, „we wnętrzu ludzkiego serca". Są to przeto akty najbardziej immanentne, choć przejawiać się mogą na zewnątrz w postaci dostrzegalnego działania. Są one więc czynnościami ludzkimi (w znaczeniu *actus humanus*) w zasadniczym sensie i mówi się słusznie o nich, że są świadome i dobrowolne[16]. Przed faktem decyzji nie można uciec. Nawet wówczas, gdy proszę kogoś o podjęcie za mnie decyzji, przez to samo już podjąłem decyzję.

Człowiek, dokonując wyboru, w pierwszym rzędzie stanowi o samym sobie, określa siebie samego, objawia, kim jest, ewentualnie, kim się staje. Przez wolny wybór człowiek staje się „jakimś", konstytuuje swoje osobowe „oblicze". Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że decyzja ludzka jest przejawem, jest faktem świadczącym o wolności wewnętrznej człowieka. Tej ostatniej nie wolno mieszać z wolnością zewnętrzną. Nawet prawne zagwarantowanie wolności zewnętrznej nie jest równoznaczne z posiadaniem przez człowieka wolności wewnętrznej. Nawet niewolnik – jak pisali stoicy – może być wewnętrznie wolny, a jego pan może być wewnętrznie zniewolony. Wolność wewnętrzna zatem, chociaż jest szczególnym przymiotem, znamionującym tylko człowieka, może być w konkretnym człowieku ograniczona, zniewolona przez różne przyzwyczajenia, uzależnienia, nałogi. Stąd też wolność wewnętrzna może być i winna być kształtowana, jakby doskonalona, budowana przez wyzwalanie się z wewnętrznych zniewoleń, moralnego upodlenia i zła. Pismo Święte tego typu wolność nazywa wolnością dzieci Bożych. Można przeto powiedzieć, że wolność wewnętrzna jest przestrzenią, którą należy kształtować, w której człowiek może stawać się bardziej wolny. Kształtowanie wewnętrznej wolności dokonuje się w organicznym związku ze sferą osobowych, uniwersalnych wartości, przede wszystkim z wartością prawdy i dobra. Stąd też nie może być człowiek prawdziwie wolnym poza prawdą i dobrem, bez życia w prawdzie i miłości.

Przejdźmy zatem do następnej części naszych rozważań – do ukazania procesu stawania się wolnym. Rozważmy to zagadnienie w wymiarze wolności „od" (*Freiheit „von"*) i wolności „do" (*Freiheit „zu"*).

4.2. Kształtowanie wolności

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II pisze m.in.: „Racjonalna refleksja i codzienne doświadczenie obnażają słabość, jaka znamionuje wolność człowieka. Jest to wolność prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą roślinę i troszczyć się o jej wzrost… Rozum i doświadczenie mówią nie tylko o słabości

[16] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja – bytem moralnym*, art. cyt., s. 49–50.

ludzkiej wolności, ale i o jej dramacie. Człowiek spostrzega, że w jego wolności ukryta jest tajemnicza skłonność do sprzeniewierzania się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro oraz że w rzeczywistości on sam nader często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne…". I nieco dalej dodaje Papież: „Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On «wyswobodził nas ku wolności»" (Ga 5,1)[17].

W powyższych słowach Jana Pawła II odnajdujemy głęboką prawdę o naszej wolności. Wolność, zdaniem Jana Pawła II, może być dla człowieka niezwykłym dramatem. Jest nim wtedy, gdy znajduje się w okowach zniewolenia. Jak z tego dramatu wyjść? W jaki sposób wolność może być wyzwolona? Czy jeszcze inaczej – na jakiej drodze człowiek może stawać się „bardziej" wolnym, czyli być wyzwolonym i cieszyć się wolnością dziecka Bożego?

Odpowiedź na te pytania znajdziemy u Jana Pawła II, a także u odpowiedzialnych teologów chrześcijańskich. Jest to odpowiedź bazująca na słowie Bożym, a także na naszym najgłębszym doświadczeniu egzystencjalnym. Powiedzmy krótko i lapidarnie: wyswobodzenie ku wolności dokonuje się przez prawdę i miłość. Przypatrzmy się krótko tym dwom aktywnościom ducha ludzkiego, tym dwom przestrzeniom: poznawczej i pożądawczej, w których stajemy się prawdziwie wolni.

4.2.1. Kształtowanie wolności w znaczeniu „od"

Wolność „od" jest wolnością negatywną. Pragnienie tej wolności opiera się na dążeniu do wyzwolenia się od czegoś, co zniewala i ogranicza. Jak widzieliśmy wyżej, na tej koncepcji wolności oparta jest wolność w liberalizmie i marksizmie. Liberalizm dąży do uwolnienia jednostki ludzkiej od przesądów obyczajowych, od przepisów, norm religijnych, państwowych, jako czegoś, co zniewala jednostkę, ogranicza ją. Podobnie marksizm lansuje hasło wyzwolenia zmiażdżonej klasy od ograniczających ją stosunków ekonomiczno-społecznych – przez rewolucję[18].

Powiedzieliśmy wyżej, że wolność w ten sposób zdobywana i kształtowana prowadzi do nowych rodzajów zniewolenia (nie wolno bowiem wyzwalać się od tego, co prowadzi do dobra).

W jakim jednak sensie można mówić o tym rodzaju wolności „od" na terenie myśli chrześcijańskiej?

Wiadomo już, że nie idzie tu o wyzwolenie się spod obowiązujących przepisów, uznawanych norm moralnych czy nawet spod różnego rodzaju ucisków zewnętrznych. Chrześcijańska asceza mówi nam o potrzebie wyzwalania się z grzechu, z nałogów, wad, z wewnętrznych, grzesznych zniewoleń, jednym słowem – człowiek winien wyzwalać się od wszelkiego rodzaju zła.

---

[17] VS, nr 86.

[18] Por. W. Chudy, *Dyskusja* [w:] *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 299.

Człowiek odkupiony przez Chrystusa, wyzwolony przez Niego do życia w wolności dzieci Bożych, winien wyzwalać się nieustannie z tych grzesznych przywiązań, wad, nałogów. Nie wolno być niewolnikiem grzesznych przyzwyczajeń, własnego egoizmu, strachu, kłamstwa, niesprawiedliwości, obojętności, nienawiści itd. Swoim wysiłkiem, samozaparciem, można rozwijać, rozszerzać przestrzeń właśnie tej wolności „od" tego, co zniewala. Jest to bardzo szeroka i zarazem bardzo ważna dziedzina tego, co nazywamy pracą nad sobą, pracą nad wyzwalaniem się od samego siebie, od swoich wad, złych przyzwyczajeń itd. Jest to zarazem podstawowe i usprawiedliwione pole kształtowania wolności „od".

Zbliżonym do tego pola stawania się wolnym „od" jest dziedzina przekonań światopoglądowych, niekiedy także poglądów naukowych, społeczno-politycznych. Mówimy niekiedy o kimś, że jest niewolnikiem jakiegoś środowiska, że jest niewolnikiem narzuconego mu przez środowisko, przez ideologiczne wychowanie czy też propagandę fałszywego obrazu świata. Wyzwalanie się z tych oków wymaga nie tylko wysokiego stopnia dojrzałości intelektualnej i niezależności duchowej, ale także zwyczajnej odwagi cywilnej[19].

Mówiąc o wolności „od", trzeba też wskazać na wyzwalanie się od zła zewnętrznego w dziedzinie moralnej, jak i społeczno-politycznej: wyzwalanie się od nędzy, niesprawiedliwości, chorobliwych, skorumpowanych struktur społecznych itd. Wiele o tym mówiła i jeszcze mówi tzw. teologia wyzwolenia, uprawiana w ostatnich dziesiątkach lat w krajach Ameryki Południowej i Środkowej. Zauważmy, że wszędzie tu chodzi o wyzwalanie się od różnego rodzaju zła. Zatem kształtowanie wolności „od" jest stawaniem się wolnym wobec zła, które jest bądź w nas, bądź też poza nami.

4.2.2. Kształtowanie wolności „do"

Wolność „do" jest ściśle powiązana z wolnością „od". Jednakże tę pierwszą mamy na myśli, gdy mówimy o wolności w ujęciu chrześcijańskim. Kard. Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn* pisze, iż tego typu wolność najwłaściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można wyrazić w słowach: „mogę", „nie muszę"[20]. Jestem wolny wobec dobra i zła. Jestem wolny wobec nakazów i zakazów. Wolność tego typu rodzi się i spełnia w prawdzie i miłości. Można powiedzieć, iż im więcej prawdy i im więcej miłości, tym rodzi się większa przestrzeń wolności. Zatem wzrastanie w wolności „do" dokonuje się przez prawdę i miłość, a dokładniej przez wzrastanie w prawdzie i miłości.

[19] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos" 1 (1988), nr 2/3, s. 106.

[20] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 148.

4.2.2.1. Wzrastanie w wolności przez wzrastanie w prawdzie

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II demaskuje tych myślicieli, którzy przyznają wolności prymat nad prawdą[21]. Konsekwencją takiego stanowiska jest przyznanie wolnemu człowiekowi prawa decydowania o tym, co jest dobre, a co złe, a więc prawa do tworzenia norm moralnych według własnego uznania. Jest to zgubna tendencja, która wyrasta z fałszywego rozumienia stosunku między wolnością a prawdą. Otóż, okazuje się, że człowiek odkrywając prawdę o samym sobie, odkrywa prawa, które go zobowiązują w sumieniu, prawa, których nie tworzy, ale które zastaje w swojej naturze. Jest więc tylko lektorem tych praw, a nie ich kreatorem. Rozum przeto nie jest suwerenny w dziedzinie praw moralnych; nie tworzy ich, jak twierdzą zwolennicy liberalizmu, ale jedynie odkrywa. Odkrycie tych praw, zakotwiczonych przez Stwórcę w ludzkiej naturze, praw, które nakładają na człowieka jakąś powinność i jakieś zobowiązanie, jest w jakimś sensie ujawnieniem zależności wolności od prawdy. Wolność winna liczyć się z prawdą, szczególnie z prawdą o dobru. Jeśli się z nią nie liczy i sama chce urosnąć do rangi wartości absolutnej w człowieku, to przestaje być wolnością i staje się zniewoleniem. Należy przeto uznać, że wolność nie jest wartością najwyższą w człowieku. Pełni ona rolę służebną w stosunku do innych ludzkich wartości. Jeśli zatem chcemy kształtować naszą wolność „do", czyli jeśli chcemy dobrze wybierać, poprawnie realizować wartości przez trafne wybory, musimy pilnie przybliżać się do prawdy, szczególnie do prawdy egzystencjalnej o nas samych. A zatem, im więcej prawdy, tym więcej wolności.

4.2.2.2. Wzrastanie w wolności przez wzrastanie w miłości

Wspomnieliśmy wyżej, że wolność „do" może być poprawnie i skutecznie kształtowana przez miłość. Myśl tę odnajdujemy u św. Pawła w Liście do Galatów, właśnie w słowach, które stały się mottem 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli"[22]. Przestrzegając przed nową niewolą, Apostoł wyjaśnia, jaka jest to niewola. Mówi: „Wy zatem, bracia, powołani jesteście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie nawzajem! Bo całe prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»"[23]. Z tekstu wynika, że Apostoł utożsamia wypełnianie powołania do wolności z wypełnianiem powołania do miłości. Jeśli miłość pojmujemy jako stawanie się darem z siebie dla bliźniego, to możemy powiedzieć, iż wolność urze-

[21] Por. VS, nr 35–36.

[22] Ga 5,1.

[23] Ga 5,13-14.

czywistnia się przez stawanie się bezinteresownym darem dla drugiego[24]. Zatem, zakonkludujmy: im większa miłość, tym większa wolność; im więcej miłości, tym więcej wolności. Prawdziwa wolność objawia się w miłości, czyli w stawaniu się bezinteresownym darem dla drugiego człowieka.

4.3. Eucharystia a wolność

Mówiąc o chrześcijańskiej wizji wolności, należy jeszcze wskazać na jej szczególne źródło i objawienie. Jest nim Eucharystia[25]. Już św. Ireneusz, biskup Lyonu, przedstawiał Eucharystię jako manifestację wolności: tak ze strony Boga, jak i ze strony człowieka[26].

Świętowanie Eucharystii stanowi główne miejsce, gdzie wolność, do której wyswobodził nas Chrystus, jest obwieszczana nieprzerwanie w słowie i znaku[27].

Na każdej Eucharystii obwieszczane jest słowo Boże. Posiada ono moc wyzwalającą, ponieważ jest to słowo niezawodnej prawdy. Prawda zaś niesie wyzwolenie, w myśl słów wypowiedzianych przez samego Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). W słowie Bożym głoszonym na Mszy św. Bóg ukazuje nie tylko, jak to wielokrotnie wyzwalał człowieka w dziejach zbawienia, ale ogłasza wyzwolenie dla tych, którzy aktualnie uczestniczą w liturgii, słuchając słowa i składając siebie w ofierze Bogu.

Źródło mocy wyzwolenia, jaka tkwi w słowie Bożym głoszonym we wspólnocie liturgicznej, swoją specyfikę czerpie z samej natury tego słowa. Nie jest to słowo, które się głosi jak jakąś doktrynę filozoficzną czy społeczno-polityczną, ale jest to Dobra Nowina o zbawieniu, czyli wyzwoleniu[28]. Tym zaś, kto wyzwala, jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus.

Na Eucharystii ukazuje się nam Chrystus jako żywa i ucieleśniona wolność. Jego śmierć i zmartwychwstanie, które Jezus w drodze do Jerozolimy zapowiadał dwunastu apostołom, stanowią owoc Jego wolności przeżywanej w prawdzie – wolności w przyjmowaniu woli swego Ojca, wolności w posłuszeństwie. Punktem kulminacyjnym owego posłuszeństwa w wolności było złożenie swego życia w ofierze. Jezus powiedział w związku z tym: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję […]. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać" (J 10,17.18).

---

[24] Por. VS, nr 87.

[25] Por. *Eucharystia i wolność. Podstawowe założenia 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego – Wrocław 1997*, część 2: *Eucharystia proklamacją i darem wolności*, s. 24–51 oraz część 3: *Wychowanie do wolności w świetle Eucharystii*, s. 32–48.

[26] Por. św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 15, 3 oraz IV, 18, 1-2: PG 7, 919, 1025.

[27] Zob. szerzej na ten temat: F. Pratzner, *Eucharystia – proklamacją i darem wolności* [w:] *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 339–349.

[28] Por. J. Tyrawa, *Kształcenie wolności we wspólnocie Słowa Bożego* [w:] *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 369–377.

W modlitwach eucharystycznych, zarówno zachodniej, jak i wschodniej tradycji, uprzytamnia nam Kościół ową wolność Jezusa. Oto na przykład w drugiej, rzymskiej modlitwie znajdują się słowa: „On to, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, wziął chleb i dzięki Tobie składając…".

Można zatem zakonkludować, że Eucharystia jest proklamacją wolności. Ukazując wolność Jezusa w ofierze krzyża, która wyzwoliła ludzkość, uczy nas wzrastania w wolności poprzez naśladowanie Chrystusa w Jego oddawaniu się Ojcu i ludziom, w Jego wypełnianiu woli Ojca.

Zakończenie

Powyższa prezentacja idei wolności w czasach nowożytnych jest z natury rzeczy jedynie niewielkim szkicem tejże problematyki. Uwydatnia nam ona jednak dość wyraźnie, jak różnie wolność była i jest rozumiana i jak ogromne konsekwencje posiada owo rozumienie wolności dla poszczególnego człowieka oraz większych i mniejszych społeczności. Na podstawie tego, co zostało wyżej przedłożone, można powiedzieć, że nie ma autentycznej wolności poza prawdą i miłością. Wolność oderwana od prawdy i dobra staje się zniewoleniem. Przestrzeń autentycznej ludzkiej wolności kreuje się w przestrzeni prawdy oraz w przestrzeni dobra i miłości.

JAKA WIZJA CZŁOWIEKA DLA NOWEJ EUROPY?*

1. Człowiek – główny problem naszego czasu

W nauce i kulturze trzeba ciągle wracać do spraw podstawowych. Takim fundamentalnym problemem – nie tylko dla nauki i kultury, ale także dla życia jednostek, społeczności narodowych i międzynarodowych – jest poprawna, adekwatna do rzeczywistości, czyli prawdziwa wizja człowieka. Prawidłowy, obiektywny wizerunek człowieka to fundament kultury, to podstawa pomyślności jednostek i społeczeństw, to warunek rozwoju narodów.

Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli świata nauki i kultury, wygłoszonym 8 czerwca 1997 roku w Kolegiacie św. Anny w Krakowie, między innymi powiedział: „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił"[1]. Papież wypowiedział te słowa na tle bolesnych doświadczeń obecnego stulecia. To właśnie w tym wieku toczyła się wielka bitwa o człowieka, a dokładniej – walka o obraz człowieka, o prawdę o człowieku. Ta walka toczyła się i toczy dalej – przede wszystkim – na polu nauki i kultury, a w szczególności na polu filozofii. Powstała paradoksalna sytuacja. Wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, zadał temu człowiekowi śmiertelne ciosy. Niszczył i ciągle niszczy go cieleśnie i duchowo[2]. W wieku tym wymordowano prawie dwieście milionów ludzi, a więc w każdym roku tego stulecia tracono około dwóch milionów mieszkańców naszej ziemi. Oblicza się, że dziś prawie połowa naukowców pracuje dla celów militarnych.

Nie dziwimy się przeto, że głos wielkich heroldów naszego czasu woła tak dosadnie o ratunek dla człowieka. Ten ratunek widzą oni przede wszystkim w odkryciu i przyjęciu obiektywnej prawdy o człowieku, prawdy o jego właściwej godności, powołaniu, prawach i obowiązkach oraz o ostatecznym przeznaczeniu. Potrzebny jest dziś fundamentalny, integralny obraz człowieka. Wielu szuka go i znajduje w teologii, gdzie przypomina się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy, że jest odkupiony z grzechów przez Legata Bożego, Jezusa

---

* *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 343–348.

[1] Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 50 (1997), nr 2, s. 242.

[2] Por. Z.J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 3 (1995), nr 1, s. 89–90.

Chrystusa, i że jest wezwany do życia z Bogiem w wieczności. Powyższe tezy nie są akceptowane przez wszystkich poszukiwaczy prawdy o człowieku, być może dlatego, iż nie mogą być w całej rozciągłości zweryfikowane doświadczeniem. Przyjmuje się je za prawdziwe przez wiarę, a tę nie wszyscy posiadają. Można jednakże także w oparciu o przyrodzone, poznawcze uzdolnienia człowieka odczytać prawdę o człowieku, pod warunkiem że będzie się wiernym danym integralnego doświadczenia człowieka. Taką drogą kroczyło wielu znakomitych myślicieli, wielu filozofów, również w naszym zawikłanym intelektualnie stuleciu. Warto tym próbom się przyjrzeć, tym bardziej że jednocząca się Europa potrzebuje dziś takiego interdyscyplinarnego (w tym także filozoficzno-teologicznego) wizerunku człowieka.

2. Z jakiej filozofii czerpać obiektywny obraz człowieka?

Współczesna myśl antropologiczna jest wysoce pluralistyczna. Lansuje się dziś wiele, niekiedy bardzo zróżnicowanych, a nawet sprzecznych ze sobą teorii człowieka. Co można ogólnie powiedzieć o tych współczesnych obrazach człowieka? O ile filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował duchową stronę bytu ludzkiego, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne i współczesne jest w większości pozbawiony tego wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii lub wycinkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym, różnorakie antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia[3].

W takiej sytuacji zachodzi pilna potrzeba, by wrócić do klasycznego, realistycznego nurtu filozofii, w którym buduje się obraz człowieka na bazie szeroko rozumianego doświadczenia. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie – i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz – jako byt szczególny, jako byt cielesno-duchowy, zdolny do intelektualnego poznania, bezinteresownej miłości, obdarzony wolnością, przekraczający normy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody. Człowiek, pozwalający „mówić" swemu egzystencjalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu poprzez swego niematerialnego ducha.

Tego typu obraz człowieka nawiązuje do obrazu bytu ludzkiego kreowanego przez wielkich mistrzów przeszłości, którzy człowiekowi wyznaczali środkowe

[3] Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 12.

miejsce w ogólnej hierarchii bytów. Ponad nim był Bóg i aniołowie (duchy czyste), a poniżej – świat ożywiony (roślinny i zwierzęcy) i nieożywiony. Mówiono o człowieku jako o ogniwie spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. W człowieku widziano dwa spotykające się ze sobą i przecinające się nawzajem światy: duchowy i materialny.

Droga do odkrycia takiego obrazu wiedzie przez doświadczenie, a więc jest to droga filozofii realistycznej, filozofii opartej na szeroko rozumianym doświadczeniu. Drogą tą kroczyli myśliciele, przedstawiciele filozofii klasycznej, a wśród nich także kard. Karol Wojtyła. Jego wizja bytu ludzkiego ukazana w podstawowych dziełach antropologicznych: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn* została wypracowana właśnie na bazie integralnie pojmowanego doświadczenia antropologicznego. Warto tu krótko odsłonić te rysy bytu ludzkiego, ujawniające się w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka.

3. Elementy struktury bytowej człowieka

Człowiek, doświadczając siebie samego, uświadamia sobie, że jest w nim pierwotne zdwojenie[4]. Z jednej strony doświadcza istnienia własnego „ja". Ma świadomość, że jest kimś, że tkwi w nim struktura niezmienna, struktura, która stanowi o jego względnej tożsamości. Z drugiej jednak strony, w polu tego samego doświadczenia egzystencjalnego, doświadcza ten sam człowiek tego, co można by nazwać – za Krąpcem – „moje". Są to różnego rodzaju akty życiowe, procesy. Jedne z nich sytuują się na płaszczyźnie czysto somatycznej (np. oddychanie, trawienie, bicie serca, krążenie krwi, ból itd.). Inne jawią się na poziomie psychicznym (np. radowanie się, gniewanie, lękanie się, smucenie się itd.). Jeszcze inne sięgają pułapu duchowego (np. poznanie intelektualne, akty miłości duchowej, akty wiary, nadziei, akty refleksji, samorefleksji). Kardynał Wojtyła ów dynamizm ludzki dzieli na dwa sektory: sektor „dziania się" i sektor „działania". Sektor dziania się to sektor somatyczny. Człowiek jest podmiotem tego dynamizmu, a po części i jego obserwatorem, wszelako nie sprawcą, gdyż nie powołuje go w zasadzie do istnienia swoją wolą. Natomiast sektor działania obejmuje wszystkie te akty człowieka, które mają swoje źródło w woli człowieka, czyli które człowiek podejmuje jako istota świadoma i wolna. Dla tego dynamizmu człowiek jest nie tylko podmiotem, obserwatorem, ale także i sprawcą[5].

Wszystkie te czynności, nazwane przez Krąpca „moimi", a przez kardynała Wojtyłę „działaniem" i „dzianiem się", są przez nas doświadczane jako zmienne, jako ciągle dynamiczne, spełniające się w człowieku z różnym natężeniem i w różnym czasie. Akty te po prostu powstają i zanikają. Jako zmienne i prze-

[4] Por. szerzej na ten temat: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–114.

[5] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 80–90.

mijające potrzebują podłoża, podmiotu, w którym się rodzą i giną. Tym właśnie podmiotem, w którym powstają, jest owo – także doświadczane od strony egzystencjalnej – „ja".

Na polu naszego doświadczenia można też określić, jaki jest stosunek owego „ja" do tego, co jest „moje". Otóż, najpierw należy jeszcze raz zauważyć, że struktury te są rzeczywiście odrębne od siebie. Nigdy się w człowieku nie utożsamiają. Moje oddychanie nie jest mną; moje poznanie nie jest mną; moja wiara, moja miłość także nie jest mną. Gdy chcemy dalej zwerbalizować ów stosunek między „ja" i „moje", możemy także doświadczalnie, refleksyjnie stwierdzić, że owo „ja" jest wobec tego co „moje" zarówno transcendentne, jak i immanentne. Jest transcendentne, gdyż przekracza to, co jest „moje". „Ja" jest zawsze czymś więcej niż to co „moje" – wzięte indywidualnie, jak i globalnie. Jest wszelako owo „ja" także immanentne wobec tego co „moje". Znaczy to, że owo „ja" jest w tym co „moje" jakoś obecne, przez nie niejako „przeziera". Używając terminologii arystotelesowsko-tomistycznej, można owo „ja" nazwać substancją, podmiotem, zaś wszystko to, co stanowi „moje" – przypadłościami, właściwościami. Sfera substancjalna stanowi o względnej tożsamości i niezmienności bytu ludzkiego, zaś sfera przypadłościowa obejmuje wszystko to, co jest zmienne, co się nieustannie przeobraża.

Można by na tym etapie naszych refleksji, budowanych na doświadczeniu egzystencjalnym, zapytać, jak się mają powyższe, wyróżnione – dwie struktury do tradycyjnego wyróżnienia w człowieku duszy i ciała. Otóż, przy głębszej analizie tych dwóch zestawień strukturalnych, można zauważyć, że w jakiś sposób się one przenikają. Znaczy to, że zarówno owo wyróżnione „ja", jak i akty „moje" przez nie spełniane, są w swojej strukturze cielesno-duchowe. Stwierdzenie takie jest stosunkowo czytelne w odniesieniu do tego, co jest „moje". Doświadczamy bowiem w sobie – jak już to wyżej zostało nadmienione – aktów zarówno czysto cielesnych (np. trawienie, oddychanie itd.), jak i czysto duchowych (np. akty wiary, miłości mistycznej itd.). Trudniej może przychodzi nam określić naturę naszego „ja". Skoro jednak spełniane akty są natury zarówno cielesnej, psychicznej, jak i duchowej, to i owo „ja", które je spełnia i podmiotuje, musi mieć odpowiednio proporcjonalną naturę, a więc musi być w swej strukturze cielesno-duchowe. Wynika z tego, że owego „ja" branego w sensie szerokim nie można utożsamiać z duszą ludzką.

Po tym spojrzeniu na wewnętrzną strukturę człowieka wskażmy jeszcze w zarysie, w jakich aktach, w jakich działaniach spełnia się ludzki byt.

4. Spełnianie się człowieka

Wyróżnione wyżej, w drodze wewnętrznego doświadczenia, przenikające się struktury: podmiot działania „ja" i spełniane przezeń akty „moje" stanowią rzeczywistość dynamiczną. Mówiąc bowiem o spełnianych aktach „moich", należy zauważyć, że są one nie tylko wyłaniane przez podmiot „ja", ale w jakiś sposób tworzą „moralne oblicze" owego „ja". Jeśli sobie uświadomimy, że wyższe działania

człowieka są dobre lub złe, czyli otrzymują kwalifikację moralną, gdyż pozostają w jakiejś relacji do normy moralności, to trzeba także zdać sobie sprawę z tego, że tę kwalifikację moralną należy także przypisać i spełniającemu te działania – podmiotowi. Stąd też słusznie mówimy, że człowiek przez swoje działanie (to znaczy przez czyny świadome i dobrowolne) staje się jakiś. To stawanie się jakimś jest równoznaczne z budowaniem samego siebie, z samospełnianiem się[6]. Człowiek przez określone działania spełnia się jako człowiek, staje się jakiś, wzrasta albo pomniejsza się w swoim człowieczeństwie.

Po tym stwierdzeniu należy zastanowić się, w jakich aktach człowiek się spełnia, które akty „budują" człowieka. Upraszczając nieco sprawę, można całość tych działań sprowadzić do działań poznawczych i pożądawczych. Oczywiście, chodzi tu o wyższe działania, a więc o poznanie intelektualne (bazujące naturalnie na poznaniu empirycznym, zmysłowym) i wyższe pożądanie, czyli akty miłości. Można przeto powiedzieć, iż człowiek spełnia się jako człowiek, „buduje" swoje człowieczeństwo, gdy poznaje – dodajmy – prawdziwie i gdy kocha bezinteresownie (kocha dobro poznane prawdziwie przez intelekt).

Niniejsze stwierdzenie pozostaje w harmonii z dyrektywami teologii moralnej, ufundowanymi na Bożym Objawieniu. Mówi się tam, że największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przez wypełnianie tego przykazania człowiek wzrasta w doskonałości, czyli w świętości. Owo wzrastanie w świętości odpowiada temu, co filozofia nazywa wzrastaniem w człowieczeństwie czy też samospełnianiem się. Zatem w „rękach" samego człowieka do pewnego stopnia leży to, kim człowiek będzie, czy i jak się spełni. Zdawanie sobie z tego sprawy i podejmowanie ciągle na nowo wysiłku, by przez wyższe działania poznawcze i pożądawcze (miłość) spełniać się, łączy się z wezwaniem człowieka do nieustannego nawracania się, ustawicznej odnowy.

Człowiek przeto jest ciągle na drodze spełniania się. Jest bytem dynamicznym, który poprzez swoje działania, zwłaszcza wyższe, może się bytowo rozwijać, spełniać. Dokonuje się to – raz jeszcze powtórzmy – przede wszystkim w wyższych aktach poznawczych i w wyższych aktach miłości. Są to akty, w których wyraża się ludzka twórczość. Owa twórczość jest nie tylko przedmiotowa, ale także podmiotowa. Znaczy to, że człowiek poprzez swoje działanie nie tylko wyciska piętno na tym, co względem niego jest zewnętrzne, czyli na skutku zewnętrznym swego działania, ale także zostawia „ślad" w sobie samym, stając się jakimś. Świadomym i wolnym działaniem człowiek realizuje sam siebie, jest na drodze samospełniania, czyli na drodze wzrastania w doskonałości i świętości.

Niniejsza wizja człowieka, odsłaniająca się nam w pierwotnym, egzystencjalnym doświadczeniu, wizja związana z kategorią prawdy i fałszu, dobra i zła, ma dla dzisiejszej kultury szczególne znaczenie. Znajduje się ona w opozycji do obrazu człowieka lansowanego dziś przez filozofię postmodernistyczną i liberalistyczną,

[6] Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 162–180.

filozofię tak wyraźnie negującą obiektywne wartości poznawcze i moralne, wartość obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Naszkicowana tu wizja człowieka winna znaleźć się u podstaw budowania nowego ładu w Europie, winna leżeć u podstaw jednoczenia się Europy. Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że wizja ta zgodna jest z wizerunkiem człowieka, namalowanym na ziemi pędzlem Syna Bożego. Z pewnością taką wizję człowieka miał na myśli Jan Paweł II, gdy w dniu 3 czerwca 1997 roku mówił w Gnieźnie, w czasie szóstej pielgrzymki do Ojczyzny: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów”[7].

[7] Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 50 (1997), nr 2, s. 180.

CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU SENSU DZIEJÓW*

Wstęp

Czasy przełomowe sprzyjają stawianiu pytań o charakterze egzystencjalnym, historiozoficznym. Wielki Jubileusz Roku 2000 nie tylko odsyła nas do centrum historii ludzkości i świata, do osoby Jezusa Chrystusa, ale pobudza do refleksji nad sensem historii, sensem dziejów człowieka i świata.

Oto ludzkość po raz drugi w Nowej Erze – po Chrystusie – przekracza granicę tysiącleci, przechodzi przez szczególny dziejowy próg. Refleksja historiozoficzna w takim kontekście wydaje się czymś zupełnie naturalnym i sensownym.

Nie jesteśmy pierwszymi, którzy pytają o cel, o sens dziejów. Pytanie to było stawiane mniej lub bardziej wyraźnie od zarania dziejów świata i człowieka.

Zadaniem niniejszego przedłożenia będzie naszkicowanie głównych dróg poszukiwań sensu dziejów. Pytanie o sens dziejów było stawiane głównie na dwóch dopełniających się drogach poznawczych: na terenie filozofii i na terenie religii (teologii). W sektorze filozoficznym formułowano odpowiedzi na podstawie naturalnych zdolności poznawczych ludzkiego rozumu, w dziedzinie religijnej (teologicznej) odwoływano się także do przesłanek objawionych. W wielu przypadkach, szczególnie u myślicieli chrześcijańskich, drogi te wzajemnie się przenikały i nie można ich od siebie oddzielić.

Kierując się względami dydaktyczno-metodycznymi, w trosce o większą przejrzystość prezentacji postawionego zagadnienia, przedstawione będą tu najpierw poszukiwania sensu dziejów na terenie filozofii, a w drugiej części – na terenie teologii. Zatem część pierwsza przedłożenia będzie się sytuować w dziedzinie filozofii dziejów, natomiast druga – w teologii dziejów.

Raz jeszcze należy podkreślić, że u wielu myślicieli dziedziny te są ze sobą ściśle złączone i stanowią tematyczną całość.

1. Filozoficzne drogi odkrywania sensu dziejów (Filozofia o sensie dziejów – historii)

Filozoficzna refleksja nad dziejami pojawiła się już w starożytnej Grecji u myślicieli pogańskich. Była potem podejmowana okazyjnie przez niektórych myślicieli chrześcijańskich w starożytności i w średniowieczu. Rozwinęła się jednak wyraźnie i ogromnie zróżnicowała w filozofii nowożytnej, zwłaszcza współczesnej. Spróbujmy ją uporządkować, stosując kryterium chronologiczne i przedmiotowe, wytyczone przez charakter uprawianej filozofii.

---

* *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 207–224.

1.1. Refleksja nad dziejami w starożytności i średniowieczu

Początki filozofii historii sięgają starożytnych kosmogonii o profilu filozoficzno-religijnym, w których mówiło się o początku, rozwoju i ostatecznym losie ludzkości. W najstarszej myśli greckiej dają się wyróżnić dwa ujęcia dziejów. Jedno widzi w historii ruch zmierzający do upadku, drugie ukazuje historię jako wznoszenie się ku coraz wyższej doskonałości. Niekiedy łączono te ujęcia i mówiono z jednej strony o upadku obyczajów i religii, a z drugiej – o postępie w sztuce i nauce[1]. Z czasem ukształtowało się wśród Greków przekonanie, że dzieje ludzkości i wszechświata wracają ostatecznie do punktu wyjścia, by stamtąd rozpoczynać się od nowa. Klasyczne sformułowanie takiej cyklicznej teorii dziejów znajdujemy w starożytności u Heraklita z Efezu.

W przyczynowym wyjaśnianiu wydarzeń historycznych odwoływano się pierwotnie do Bóstwa, które w rządach nad światem kieruje się sprawiedliwością, nagradzającą cnotę a karzącą występki. Ideę tę można wykryć w poezji Homera i w pismach historyka Herodota. Z czasem idea Bożej Opatrzności otrzymała interpretację bardziej filozoficzną. Dokonało się to z chwilą, gdy Heraklit wprowadził do filozofii ideę *logosu*, a Anaksagoras ideę *nous* – kosmicznego rozumu, który rządzi światem[2].

Ogólnie mówiąc, starożytność grecka nie stworzyła filozofii historii w ścisłym znaczeniu, nie wykryła przewodniej idei, która by kierowała historią. Powodem tego był starożytny politeizm i idea cyklicznego ruchu wszechrzeczy. Przekonanie o powtarzaniu się tego samego cyklu, który od nowa burzy to, co wniósł, i wznosi to, co zburzył, wskazywało raczej na bezsens historii.

Głębsze spojrzenie na dzieje przyniosło chrześcijaństwo. Pierwszą uniwersalną filozofię historii tworzy św. Augustyn. W *De civitate Dei* przedstawia on dzieje ludzkości jako walkę dobra ze złem. Te dwie potęgi ukazuje w dwóch walczących ze sobą państwach: w państwie Bożym (*civitas Dei*) i w państwie doczesnym (*civitas terrena*, *civitas diaboli*). Państwo Boże rządzi się miłością Boga, państwo doczesne – nieuporządkowaną miłością własną. Walka tych dwóch potęg ogarnia niebo i ziemię. Rozpoczyna się w zaświatach przez bunt części aniołów, a na ziemi przez upadek Adama. Punktem szczytowym owej walki dobra ze złem jest dzieło Chrystusa jako zasadnicze przezwyciężenie zła. Zakończeniem owej batalii będzie Sąd Ostateczny jako końcowe zwycięstwo dobra nad złem.

Główna idea filozofii dziejów wprowadzona przez św. Augustyna została przejęta przez średniowiecze. Rozwijali ją w wiekach średnich głównie tacy myśliciele, jak: bp Otton z Freisingen (†1158), Hugon od św. Wiktora (†1141), Joachim de Floris (†1202), Dante Alighieri (†1321) oraz Mikołaj z Kuzy (†1464).

---

[1] Por. F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, München 1923. W niniejszym artykule korzystamy z polskiego tłumaczenia, dokonanego przez Karola Górskiego (F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, tłum. K. Górski, Pelplin 1978), s. 7.

[2] Por. tamże, s. 7–8.

Początek czasów nowożytnych nie przyniósł zasadniczych zmian w patrzeniu na historię. Problemy historiozoficzne znalazły się głównie w filozofii Jacques'a-Bénigne Bossueta (†1704) i Gottfrieda W. Leibniza i miały wymiar religijny. Wyraźnie humanistyczną koncepcję filozofii dziejów zapoczątkował Giambattista Vico. W historii ludzkości wyróżnił cykliczny ciąg przemian cywilizacyjnych, przyjmujących kształt spirali, w której każdy następny cykl jest pod jakimś względem doskonalszy. Tok wydarzeń – jego zdaniem – jest kierowany przez Opatrzność Bożą, ale za pośrednictwem czynników naturalnych[3].

Jeszcze większego zracjonalizowania i znaturalizowania filozofii dziejów dokonali w epoce oświecenia Montesquieu i Voltaire. Procesy dziejowe wyjaśniali przez analogię do procesów przyrodniczych[4].

Dalsze losy filozofii dziejów w czasach nowożytnych potoczyły się w dwóch kierunkach. Jeden z nich przybrał wyraźnie charakter idealistyczny, nie wyrzekając się przy tym przekonania o Bożej Opatrzności w dziejach. Natomiast drugi kierunek to dziewiętnastowieczny naturalizm, wyrzekający się uznania Istoty Boskiej, stojącej nad przyrodą i nad ludzką historią. Kierunki te zasługują na oddzielne omówienie.

1.2. Idealistyczna interpretacja dziejów

Głównymi przedstawicielami nowożytnej idealistycznej filozofii dziejów są: Immanuel Kant (†1804), Johann G. Fichte (†), Friedrich W. Schelling (†) i Georg F.W. Hegel (†1831).

Kant związał filozofię dziejów z etyką. Celem dziejów jest realizowanie przez wspólnoty ludzkie uniwersalnej i bezwzględnej powinności moralnej oraz innych wartości kulturowych. Realizacja tej powinności ma się przyczyniać do rozwoju uzdolnień człowieka, zwłaszcza do wzrostu autonomii i wolności ludzkiego ducha. Wypełniając powinność moralną, ludzkość kroczy ciągle ku lepszemu. Rzeczywistość dziejowa jest jakby areną moralnego rozwoju człowieka. Sens dziejów jest w człowieku, w którym realizuje się Królestwo Boże przez walkę o prawdę w poznaniu, działaniu i czuciu[5].

Pomysły Kanta rozwinęli idealiści germańscy dziewiętnastego wieku: Fichte, Schelling i Hegel, widzący w dziejach walkę o wolność i doskonałość ducha. W ich panteistycznym ujęciu dzieje świata sprowadzają się do stawania się i objawiania samego bóstwa. Wszyscy trzej podzielają przekonanie, że cały proces dziejowy dokonuje się z wewnętrznej konieczności. Każdy kolejny szczebel rozwoju koniecznie wynika z poprzedniego.

---

[3] Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 344–345.

[4] Por. tamże.

[5] Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 26–27 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 345–346.

Fichte uważał, że rozwój ludzkości zmierza od pierwotnego poddania się przyrodzie do pełniejszego panowania rozumu. Przebiega on przez pięć stadiów, w których następuje rozwój przymiotów moralnych. Dużą rolę w procesie dziejowym odgrywają wybitne jednostki, które rozumieją zamiary Boga i przyczyniają się do wzrostu kultury ducha narodów.

Schelling w swojej filozofii historii, w stosunku do Kanta i Fichtego, pomniejszył nieco rolę ducha, zrównując go z przyrodą. Zadaniem dziejów, według niego, jest ponowne jednoczenie tych przeciwstawnych elementów: ducha i przyrody – wolności i konieczności. Najwyższym przejawem owego zjednoczenia jest dzieło sztuki. Stąd też sztuka jest najwyższą dziedziną kultury.

Najdoskonalszą i zarazem najbogatszą historiozofię idealistyczną o charakterze panteistycznym wypracował Hegel. Według niego dzieje ludzkości są stawaniem się boskiego ducha świata, a dokładniej są rozwojem wolności ducha. Duch staje się coraz bardziej wolny i równocześnie dochodzi do świadomości swej wolności. Prawdziwa wolność nie polega jednak na samowoli, ale na posłuszeństwie woli wobec prawa rozumu. Rozwijający się duch przechodzi przez trzy podstawowe stadia: stadium ducha subiektywnego (człowiek), ducha obiektywnego (prawo, państwo) i ducha absolutnego (sztuka, religia, filozofia). Podstawowym podmiotem działającym są właśnie dzieje, a nie pojedynczy człowiek, który jest tylko „momentem" dziejów. Zasadniczym motorem dziejów jest immanentna sprzeczność każdego zdarzenia, domagająca się przezwyciężenia.

Hegel, nadając historiozofii rangę metafizyki, nadał dziejom wymiar ontyczny, jakiego dotąd nie miały. Zdeprecjonował natomiast jednostkę i przyrodę[6].

Niemiecka filozofia dziejów dziewiętnastego wieku wycisnęła duże piętno na dalszych losach historiozofii europejskiej. Przede wszystkim w swoim wydaniu teistycznym przyhamowała rozwój – powstałej krótko po niej – naturalistycznej filozofii dziejów. Oddziałała także na myślicieli niemieckich, francuskich, a także na polskich romantyków mesjanistów dziewiętnastego stulecia. W strumieniu oddziaływania idealizmu niemieckiego znaleźli się Niemcy: Wilhelm Humboldt, Leopold von Ranke, Hermann Lotze, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Rudolf Eucken, Th. Lindner, Francuzi: Victor Cousin i Charles Renouvier oraz Anglik Thomas Carlyle[7].

Z niemiecką idealistyczną filozofią dziejów powiązana była historiozofia polskiego mesjanizmu. Jej przedstawicielami byli: Józef M. Hoene-Wroński, Bronisław Trentowski, August Cieszkowski, Andrzej Towiański, a także w jakiejś mierze poeci: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i Zygmunt Krasiński. Filozofia mesjanistyczna uznawała współczesność za stan kryzysu i upadku. Przejście do lepszej przyszłości, do zbawienia ludzkości, dokona się w drodze nagłego ujawniania się

[6] Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 28–30 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 347–348.

[7] Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 30–33.

wartości absolutnych, ugruntowanych w Bogu. Cieszkowski na przykład głosił przekonanie, że analiza dziejów narodu polskiego i innych narodów słowiańskich w świetle filozoficznej idei ewolucji oraz religijnej koncepcji zbawienia doprowadza do przypisania tym narodom roli Mesjasza w Europie. W dziejach ludzkości wyróżnił dwa okresy: okres przed Chrystusem i po Chrystusie. W pierwszym okresie duch był związany z przyrodą. Drugi okres jest epoką wyzwalania się ducha i panowania myśli nad światem. Nastąpi jeszcze trzecia epoka. Będzie ona syntezą wielkich przeciwieństw i pokojowego zjednoczenia ludów. W epoce drugiej przewodnim narodem byli Germanowie. Oni dźwigali na sobie cały ruch dziejowy. W epoce trzeciej rolę tę obejmą Słowianie. Cierpienia i poświęcenia Słowian przyczynią się do duchowego odrodzenia narodów.

Podobne przekonania towarzyszyły przedstawicielom mesjanizmu rosyjskiego, zwłaszcza A.S. Chomianowowi i W. Sołowjowowi[8].

1.3. Pozytywistyczno-naturalistyczna filozofia dziejów

Dziewiętnastowieczna niemiecka idealistyczna koncepcja dziejów znalazła w dziewiętnastym wieku konkurencyjne koncepcje w kierunku pozytywistycznym i materialistycznym. Były to koncepcje naturalistyczne, które traktowały dzieje narodów i kultur, w tym także życie duchowe człowieka, jako procesy przyrodnicze. Wyrażano przekonanie, że rozwój historyczny ludzkości podlega tym samym prawom, którym podlega świat przyrody.

Twórcą koncepcji pozytywistycznej był August Comte. Jego zdaniem ruch dziejowy przebiega tak samo prawidłowo jak proces przyrodniczy. W rozwoju ludzkości wyróżnił trzy okresy: teologiczny, metafizyczny i pozytywistyczny. W pierwszym okresie tłumaczono rzeczywistość przez odwołanie się do sił ponadświatowych, w drugim – przez abstrakcyjne koncepcje filozoficzne. W etapie pozytywistycznym rzeczywistość wyjaśniana jest przez naukę. Ludzkość przebywa kolejno wszystkie trzy okresy, ale nie w tym samym czasie, gdyż ludy bardziej zdolne poruszają się szybciej niż inne. Cały proces zmierza do doskonalszego stanu ludzkości poprzez opanowywanie przyrody dzięki postępowi nauk technicznych. Zdaniem Comte'a rdzeń dziejów tworzą ruchy masowe. Wybitne jednostki są wynoszone przez masy[9].

Pozytywistyczna historiozofia Comte'a znalazła w dziewiętnastym wieku wielu zwolenników i kontynuatorów. Do najgłośniejszych z nich należeli: Henry T. Buckle, Herbert Spencer, Hippolyte Taine, John S. Mill, Karl Lamprecht, Ludwik Gumplowicz. Wszyscy oni byli zgodni co do tego, że ewolucja zmierza do doskonalszego stanu ludzkości. Różnili się jednak w koncepcji bardziej szczegółowej determinacji wewnętrznych czynników postępu.

[8] Szerzej o tym tamże, s. 20–22.

[9] Por. tamże, s. 34–35 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 348–349.

Drugim znaczącym nurtem w dziewiętnastym wieku, o profilu naturalistycznym, był materializm dialektyczny i materializm historyczny Karola Marksa. Stworzył on naturalistyczną filozofię dziejów w oparciu o system Ludwika Feuerbacha i Georga W.F. Hegla. Od Hegla przejął ideę dialektycznego rozwoju wszelkiej rzeczywistości. Zamienił jednak Heglowską koncepcję samorealizacji ducha-absolutu na koncepcję samorealizacji materii-absolutu, którą przejął od Feuerbacha. Siłą napędową dziejów jest według niego baza materialna, a dokładniej – stosunki produkcji dóbr materialnych. Gospodarcze interesy są podnietą dla ruchów historycznych, a struktura ekonomiczna społeczeństwa wyznacza kierunek i treść działań. Układy materialno-ekonomiczne rzutują na kulturę, czyli na nadbudowę. Nie świadomość określa dzieje, bytowanie człowieka i społeczeństw, ale odwrotnie – tak zwana baza, czyli stosunki gospodarczo społeczne, decydują o myśleniu, ideach, formach prawno-organizacyjnych, politycznych, artystycznych, religijnych, filozoficznych, czyli o całej tak zwanej nadbudowie ideologicznej. Na podstawie tych zasad i powszechnego determinizmu można odkryć obiektywne prawa dziejów. Celem zaś całego dialektycznego rozwoju dziejowego jest społeczeństwo bezklasowe. Można do niego dojść przez rewolucję społeczną, która zmieniając bazę (stosunki gospodarczo-społeczne), powoduje także przewrót w całej nadbudowie[10].

Stanowisko Marksa w dziedzinie materializmu dziejowego złagodził nieco Fryderyk Engels, twierdząc, że stosunki ekonomiczne nie są jedynym wektorem procesu dziejowego, ale także niektóre elementy z nadbudowy, takie jak teorie prawnicze, filozoficzne czy religijne, mają wpływ na przebieg i formę walk dziejowych.

Na kanwie teorii Marksa i Engelsa prowadzili swoje historiozoficzne refleksje tacy myśliciele, jak: Karl Kautsky, Albert Kalthoff, Maurenbrecher, Antonio Labriola, P. Laforque, Emil Durkheim, Karl Lamprecht, J. Burckhard.

W dwudziestym wieku do tradycji materializmu historycznego nawiązywali między innymi: Ernst Bloch i przedstawiciele szkoły frankfurckiej: Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno i Jürgen Habermas. Bloch połączył marksistowską dialektykę z eschatologiczną wizją świata, zaczerpniętą z judaizmu i chrześcijaństwa. Uważał, że siłą napędową dziejów jest nadzieja. Pomaga ona wychodzić z trudności i szukać nowych perspektyw. Ludzkość ostatecznie zmierza do epoki wolności i szczęścia. Na przeszkodzie ku temu stoi jednak śmierć, która powstrzymuje postęp i nadzieję[11].

Frankfurtczycy natomiast w swojej filozofii dziejów poddali krytyce społeczeństwo industrialne (techniczne) i totalitaryzm, który występuje według nich zarówno w kapitalizmie, jak i w komunizmie. Odeszli przez to nieco od marksizmu, sprzeciwiając się traktowaniu ludzi jako środka, a nie celu społecznej aktywności.

[10] Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 39–40 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 349–350.

[11] Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 354–355.

Ów antropologizujący wymiar dziejów został podkreślony przez fenomenologów: Maxa Schelera i Edmunda Husserla. Według Schelera kluczem do filozofii dziejów jest zawsze antropologia. Husserl natomiast wprowadził do swojej filozofii dziejów element historyzmu dopiero pod koniec życia. Celem dziejów, według niego, jest samodoskonalenie się ludzkości na podstawie realizacji wrodzonego jej rozumu[12].

1.4. Sens dziejów w ujęciu współczesnych egzystencjalistów

W filozofii dwudziestego wieku pojawiła się jeszcze jedna próba refleksji nad dziejami. Była ona dziełem egzystencjalistów. Ogólnie mówiąc, egzystencjaliści potraktowali dzieje w innym duchu aniżeli dialektyczni deterministyczni idealiści i naturalizujący scjentyści i marksiści.

Zdaniem Martina Heideggera filozofia jest zawsze filozofią dziejów i swoistą hermeneutyką, istotą bycia bowiem jest dziejowość, czasowość. Dziejowość to po prostu „czasowy sposób bycia człowieka". W człowieku bowiem – *Dasein* – objawia się byt. Gdyby nie było człowieka, nie byłoby dziejów. Dzieje to nie tylko to, co minęło, ale także to, co będzie, co człowiek wybierze na kanwie doświadczenia historycznego. Sensem dziejów jest przechodzenie egzystencji ludzkiej w egzystencję coraz bardziej samoświadomą, rozumiejącą, podstawową[13].

Drugi znany myśliciel z kręgów współczesnych egzystencjalistów – Karl Jaspers, wystąpił wyraźnie przeciw Heglowskiej i pozytywistycznej teorii dziejów jako całości, a skoncentrował się na szukaniu sensu poszczególnych ludzkich egzystencji. Jego zdaniem człowiek jawi się samemu sobie jako istota ciągle tworząca się w czasie. Swoją egzystencję tworzy przede wszystkim przez osobową komunikację, związek z Transcendencją, a nie w kontekście głoszonej ideologii czy działań politycznych. Stąd też Jaspers krytykuje zarówno optymistyczną teorię postępu (szczególnie ku politycznej jedności ludzkości), jak i pesymistyczny katastrofizm[14].

Nieco inaczej widział dzieje inny przedstawiciel współczesnego egzystencjalizmu – Jean-Paul Sartre. Przede wszystkim uważał, że dzieje nie mają żadnego sensu, jak zresztą i życie poszczególnego człowieka. Ludzka egzystencja zaczyna się i kończy absurdem: „absurdem jest, że narodziliśmy się, i absurdem, że umieramy".

Jeszcze inny przedstawiciel myślicieli egzystencjalistycznych – Nikołaj A. Bierdiajew – ujął dzieje jako historię kultury. Odrzucił tezę o postępie w dziejach, natomiast zgadzał się z pesymistami, iż całe dzieje są tragiczne, gdyż nie da się w nich osiągnąć upragnionych ideałów. Ostatecznie nabierają one sensu w wymiarze eschatologicznym, znajdując swoje uwieńczenie w Bogu[15].

---

[12] Por. tamże, s. 355–356.

[13] Por. tamże.

[14] Por. tamże, s. 357.

[15] Por. tamże, s. 359.

Na linii rozważań egzystencjalistycznych leżą także refleksje historiozoficzne Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Maurice Merleau-Ponty twierdził, że nie ma ostatecznego sensu dziejów – ani obiektywnego, ani subiektywnego, gdyż jest on zarazem rezultatem dialogu między podmiotem a sytuacją, między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Sens dziejów tworzy się zawsze dla kogoś, w konkretnej sytuacji.

Gadamer i Ricoeur, posługujący się w swoim filozofowaniu metodą hermeneutyczną, wskazywali na sens dziejów, interpretując tradycję historii zapisaną w języku. Metodę interpretacji zastosowali także w filozoficznym poznaniu dziejów filozofowie analityczni[16].

1.5. Chrześcijańska filozofia dziejów

Na koniec przeglądu filozoficznych kierunków historiozoficznych należy jeszcze zwrócić uwagę na myślicieli reprezentujących tak zwaną filozofię chrześcijańską. Ich filozoficzna refleksja nad dziejami przenikała się często z refleksją teologiczną i przybierała na ogół charakter personalistyczny.

Jak już wspomniano, tradycję tę wytyczył w dużej mierze św. Augustyn. Jego główne historiozoficzne idee, zawarte w dziele *De civitate Dei*, były rozwijane przez myślicieli chrześcijańskich w czasach średniowiecznych i nowożytnych. Do najnowszych przedstawicieli tego kierunku możemy zaliczyć Pierre'a Teilharda de Chardin, Emmanuela Mouniera i Jacques'a Maritaina, a w Polsce: ks. Franciszka Sawickiego, ks. Konstantego Michalskiego, Feliksa Konecznego, Stefana Swieżawskiego i ks. Stanisława Kamińskiego.

Zdaniem Pierre'a Teilharda de Chardin podmiotem dziejów jest cała ewoluująca rzeczywistość, która zmierza do unifikacji. Ostatecznym kresem dziejów jest Chrystus-Omega. Ku Niemu zmierza proces dziejowy, w którym człowiek rozwija się przez duchowe wolne działanie. Etapami tego procesu są kolejno: personifikacja, spirytualizacja i diwinizacja. Siłą napędową dziejów jest przyroda, duchowa energia, kierująca się wolnością i miłością, oraz przyciąganie Chrystusa-Omegi[17].

Emmanuel Mounier przejęty był dogłębnie kryzysem człowieka dwudziestego wieku. Uznawał prymat życia moralnego przed wartościami ekonomicznymi. Ubolewał nad pogardzaniem godnością człowieka. Poprawę sytuacji widział w rewolucji moralnej i społecznej[18].

Najpełniejszą wizję chrześcijańskiej filozofii dziejów przedstawił Jacques Maritain. Przeciwstawił się w niej idealizmowi i pozytywizmowi. Sądził, że najpierw powinno się uchwycić dziejowe prawidłowości, typowe rysy poszczególnych okresów i całych dziejów, by na tej podstawie określić program działania.

[16] Por. tamże.

[17] Por. C.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

[18] Szerzej o tym: K. Jędrzejczak, *O personalistycznej filozofii dziejów*, Poznań 1969.

Dziejowy proces, jego zdaniem, stanowi wypadkową planu Bożego zakodowanego w ludzkiej naturze oraz wolnej, twórczej aktywności człowieka. Od ludzkiej natury pochodzi jedność dziejów, a ich różnorodność – od wolnej woli i konkretnych warunków. Rozwój duchowy ludzkości ma sens transcendentny, który w sposób jasny przedstawia objawienie chrześcijańskie. Ów transcendentny cel nie przekreśla ziemskich zadań, ale nadaje im pełniejszy sens. W procesie dziejowym każdy człowiek winien ponosić moralną odpowiedzialność za rozwój całego społeczeństwa[19].

W chrześcijańsko-personalistycznej refleksji nad dziejami zaznaczyli swą obecność także polscy myśliciele ostatniego czasu. Ks. Franciszek Sawicki uważał historiozofię za część metafizyki, mającą za zadanie poszukiwanie przyczyn, praw oraz sensu dziejów[20].

Metafizyczny charakter filozofii dziejów jeszcze bardziej uwypuklił ks. Konstanty Michalski. Historiozoficzną problematykę osnuł wokół trzech idei: celu, środków i formy procesu dziejowego. Ostatecznym celem ludzkości, celem całych dziejów jest sam Bóg. Środki i formy procesu dziejowego sprowadzają się do wolnych i twórczych działań, które podlegają wartościowaniu według przyjmowanego poglądu na świat i życie. Sam postęp dziejowy polega na wzroście w doskonałości na każdym polu ludzkiej działalności[21].

Sporo uwagi problemom historiozoficznym poświęcił Stefan Swieżawski w obszernym dziele *Zagadnienie historii filozofii*[22]. Autor uważa filozofię dziejów za dyscyplinę nadbudowaną na antropologii filozoficznej. Podmiotem i motorem dziejów jest osoba ludzka, zakorzeniona w przyrodzie i społeczeństwie, zdolna do działalności kulturotwórczej. Dzieje wyjaśnia się ostatecznie za pomocą dynamicznych praw natury człowieka ujętej metafizycznie. Sens dziejów utożsamia się z sensem ludzkich działań, które ostatecznie są ukierunkowane na Byt Transcendentny.

Podobne poglądy na filozofię dziejów prezentuje ks. Stanisław Kamiński. Wiąże on ściśle filozofię dziejów z antropologią filozoficzną, broniąc wszakże jej autonomii w ramach dyscyplin metafizyki szczegółowej. Autor wskazuje, że dzieje mają sens zarówno transcendentny jak i immanentny, upodobnienie się bowiem do Boga i zbawienie (cel transcendentny), jak i doskonalenie się, osiąganie postępu w różnych dziedzinach kultury, ujmowane w aspekcie antropologicznym, są aktualizacją, czyli zbliżaniem się do Aktu Czystego. Dzieje ludzkie są nakierowane ostatecznie na Byt Absolutny, jednakże drogi i sposoby osiągania tego celu są wolne i znajdują swe racje w prawach ludzkiej natury[23].

---

[19] Por. K. Kłósak, *Chrześcijańska filozofia dziejów w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Analecta Cracoviensia" 3 (1971), s. 125–170.

[20] Szerzej zobacz cytowaną tu już wielokrotnie pozycję Franciszka Sawickiego pt. *Filozofia dziejów*.

[21] Por. np. K. Michalski, *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936; tenże, *Dokąd idziemy. Pisma wybrane*, Kraków 1964; tenże, *Spotkanie z przyrodą*, Kraków 1982.

[22] S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

[23] Por. cytowaną pozycję: S. Kamiński, *Jak filozofować?…*, dz. cyt., s. 363–371.

2. Teologia w poszukiwaniu sensu dziejów

Teologia dziejów jest dyscypliną stosunkowo młodą. Jej metodologiczne ukształtowanie nastąpiło dopiero w drugiej połowie obecnego stulecia, w związku z dowartościowaniem elementu historycznego w traktowaniu tajemnicy zbawienia[24]. Niemały wpływ na ukształtowanie się tej dyscypliny teologicznej miał Sobór Watykański II. To właśnie Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* wskazał na Chrystusa jako ośrodek ludzkich dziejów. Czytamy tam między innymi: „Kościół […] wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w Jego Panu i Nauczycielu"[25]. Na kanwie nauki soborowej została podjęta teologiczna refleksja nad sensem dziejów, zwłaszcza w gronie teologów zachodnich. Z racji merytorycznych ograniczeń zasygnalizujemy tu jedynie dwie sprawy: sens dziejów według Biblii oraz poglądy na dzieje niektórych teologów, z Janem Pawłem II na czele.

2.1. Zarys biblijnej wizji dziejów

Biblia przyniosła nowy sposób widzenia dziejów ludzkości w stosunku do przekonań świata starożytnego, zwłaszcza greckiego. Dzieje nie mają charakteru procesu cyklicznego, ale są ukazywane jako proces niepowtarzalny, linearny, który kończy się osiągnięciem celu ostatecznego o absolutnej wartości i wiecznej trwałości. W szczególności proces dziejowy jest przedstawiony w Biblii jako objawianie się Bożej Mądrości, Bożej Sprawiedliwości i Bożej Miłości. Celem ostatecznym dziejów jest realizacja Królestwa Bożego poprzez religijno-moralne udoskonalenie ludzkości. Bieg dziejów zaczyna się od szczęścia rajskiego i pierwotnej niewinności. Potem następuje pierwszy upadek grzechowy, zniszczenie pierwotnego szczęścia, oderwanie się od Boga, nieład moralny i poddanie ludzi mocy zła. Następnie ma miejsce działanie wychowawcze Boga, zmierzające do przywrócenia człowiekowi utraconej godności. Etapami tego działania są: wybranie narodu izraelskiego, zawarcie przymierza, nadanie przykazań i przysłanie Mesjasza, Odkupiciela ludzkości i założyciela Królestwa Bożego, do którego są powołane wszystkie ludy ziemi. Założone przez Niego Królestwo rozwija się mocą Ducha Świętego zsyłaną do serc ludzkich. Rozwija się ono wśród prześladowań i zmagania ze złem. Walka dobra ze złem będzie trwać aż do powtórnego przyjścia Chrystusa i Sądu Ostatecznego, po czym zapanuje wieczne Królestwo Boże.

---

[24] Por. C.S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 131 oraz 155–160.

[25] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [7 grudnia 1965 roku], nr 10. Jan Paweł II cytuje te słowa w *Liście apostolskim „Tertio millennio adveniente"* [1994], nr 59.

Pierwszą chrześcijańską teologię dziejów znajdujemy u św. Pawła. W swoich wystąpieniach w Listrze i na Areopagu w Atenach, o których mówią Dzieje Apostolskie (Dz 14,8-22; 17,22-31), a także w listach do pierwszych gmin chrześcijańskich Apostoł Narodów wskazuje na Chrystusa jako na centrum historii świata, narodów i każdego człowieka. Wejście Chrystusa w ludzką historię nastąpiło wtedy, „gdy nastała pełnia czasu" (Ga 4,4). Główna teza Pawłowej teologii dziejów sprowadza się do twierdzenia o spełnieniu Przymierza Boga z Izraelem i rozszerzenia go w Chrystusie na wszystkie narody świata. W Liście do Efezjan Paweł poucza, że Chrystus przez swoje dzieło zbawcze „Obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość" (Ef 2,14). Hans Urs von Balthasar widzi w tym połączeniu zjednoczenie historii świeckiej z historią świętą: „Zburzenie rozdzielającego muru" było zniesieniem różnicy między historią zbawienia a powszechną historią świecką. Od chwili przyjścia Chrystusa cała historia ludzka według niego ma wymiar sakralny, jest historią zbawienia[26].

Drugi wielki teolog Nowego Testamentu – św. Jan Ewangelista – ukazuje także Chrystusa jako centrum historii. Chrystus jest odwiecznym Słowem, przez które „wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało". To Słowo wszystkim tym, którzy Je przyjmują, daje moc, aby się stali dziećmi Bożymi (por. J 1,12). Bardziej jeszcze elementy historiozoficzne znajdujemy w Janowej Apokalipsie. Wypełniona jest ona wizjami rozwoju Królestwa Bożego na ziemi i jego wypełnienia w czasach eschatologicznych. Dzieje Królestwa Bożego na ziemi przeniknięte są walką synów światłości z synami ciemności, Ludzi Kościoła z Bestiami. Syn Człowieczy, „obleczony w szatę do stóp i przepasany na piersiach złotym pasem" (Ap 1,13), sprawuje pośrodku dziejów nieustanny sąd nad swoją „Oblubienicą". Raz chwali ją, pociesza i umacnia, zachęca do wytrwania. Innym razem okazuje swoje rozgoryczenie, dlatego że sprzeniewierzyła się pierwszej miłości. Ostrzega ją i napiętnuje wobec całego świata: „Znam twoje czyny: masz imię, które mówi, że żyjesz, a jesteś umarły… nie wiem, że… jesteś nieszczęsny i godzien litości, biedny, i ślepy, i nagi" (Ap 3,1.17). Jednakże, ostatecznie Oblubieniec darzy biegnące dzieje miłością: „Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę" (Ap 3,19). W Janowej zatem wizji dzieje świata są w najgłębszym znaczeniu sądem nad światem, ale sądem Oblubieńca nad Oblubienicą, są przeniknięte walką między dwiema *civitates*: Jeruzalem i Babilonem, królestwa Światła i królestwa ciemności. Ostateczne zwycięstwo w tej walce należy do Oblubieńca[27].

2.2. Dzieje w interpretacji Jana Pawła II i niektórych współczesnych teologów

W drugiej części naszej refleksji teologicznej nad dziejami zatrzymamy się jedynie nad wskazaniem na sens dziejów w ujęciu Jana Pawła II i niektórych teologów posoborowych.

[26] Por. Hans Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 124–126.

[27] Por. tamże, s. 126–132.

Jan Paweł II w swoim pasterskim nauczaniu umieścił sporo tekstów tyczących sensu ludzkich dziejów. Swoje *credo* historiozoficzne wypowiedział już w pierwszym zdaniu pierwszej encykliki *Redemptor hominis*. Brzmi ono: „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i ludzkości. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości (RH, nr 1). Nieco dalej Papież powie, że Chrystus jest nie tylko centrum wszechświata i historii, ale także, że zjednoczył się On jakoś z każdym człowiekiem i że człowiek nie może siebie zrozumieć do końca bez Chrystusa (RH, nr 10, 13). Do tej centralnej myśli Jan Paweł II powracał wielokrotnie w swoim nauczaniu, m.in. w czasie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny (*Homilia na pl. Zwycięstwa w Warszawie*, czerwiec 1979 roku). Ostatnio Jan Paweł II zwrócił uwagę na sprawę sensu życia ludzkiego, sensu świata i historii w encyklice *Fides et ratio*. Stwierdził tam między innymi: „Fundamentem tej «filozofii» zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga" (FR, nr 80). W dalszych słowach Ojciec Święty wzywa do uprawiania filozofii o charakterze mądrościowym, która poszukuje ostatecznego i całościowego sensu życia (FR, nr 81). Tego typu filozofia bliska jest słowu Bożemu i całemu Objawieniu, które odkrywa nam sens życia poszczególnego człowieka i sens całych ludzkich dziejów.

Już na podstawie powyższych tekstów można powiedzieć, że dzieje ludzkości i świata, jak i poszczególnego człowieka nabierają sensu – zdaniem Jana Pawła II – w osobie Jezusa Chrystusa. Chrystus jest centrum i sensem całej historii. Kto przyjmuje i realizuje Jego program życia, ten odnajduje pełnię sensu życia, dostępuje spełnienia swego człowieczeństwa i połączenia się w wieczności z Bogiem.

Niniejsza papieska refleksja historiozoficzna i historioteologiczna plasuje się w kontekście refleksji współczesnych teologów. Jak już wyżej było to nadmienione, teologiczna refleksja nad historią została podjęta dopiero w ostatnich latach w związku z Soborem Watykańskim II i współczesną filozofią, w której pojawiła się kategoria historyczności i czasowości. Ową refleksję podjęli głównie następujący teologowie: Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Johann Metz, Yves Congar, Gustave Thils, Claude Geffré, Xavier Tilliette. Teologia historii pojawiła się także w Polsce. Jej czołowym przedstawicielem jest w naszym kraju ks. prof. Czesław Bartnik. Nie sposób tu wchodzić w szczegółowe sprawy związane z ujmowaniem sensu dziejów przez wyżej wymienionych autorów. Zresztą nie wszyscy z nich są oryginalni. Tytułem przykładu przedstawimy tu jedynie poglądy dwóch reprezentatywnych teologów: dla teologii zachodniej – Hansa Ursa von Balthasara, dla teologii polskiej – ks. Czesława Bartnika.

Hans Urs von Balthasar w swojej teologii dziejów poszukuje odpowiedzi na pytanie, jaki jest związek Jezusa z Nazaretu z całą historią, to znaczy z historią zarówno całej ludzkości, jak i z historią życia każdego człowieka. Odpowiedź na

to pytanie, zawartą w obszernych rozważaniach autora, można wyrazić w jednym zdaniu: Jezus Chrystus jest centralną postacią całej historii. Jego Osoba nadaje całym dziejom ostateczny sens. Tezę tę autor prezentuje w następujących częściach: czas Chrystusa, włączenie dziejów w życie Chrystusa, egzystencja Chrystusa jako norma dziejów i dzieje poddane normie Chrystusa[28]. Tę dosyć ciekawą teologię dziejów opiera szwajcarski teolog głównie na pismach św. Jana Ewangelisty, jego Ewangelia bowiem – najbardziej ze wszystkich – ukazuje Wcielenie jako posłanie Syna-Słowa, które stało się ciałem dla zbawienia wszystkich. Jedną z naczelnych tez tej teologii jest połączenie historii zbawienia z historią świecką.

Drugi teolog, na którym tu się zatrzymujemy – ks. Czesław Bartnik – jest w Polsce twórcą tej właśnie nowej dyscypliny teologicznej, której na imię teologia historii. Skonstruował ją autor pod wpływem inspiracji teologów zachodnich, wnosząc osobiste rozwiązania właściwe środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Teologia historii uprawiana przez księdza Bartnika jest częścią antropologii teologicznej i ma charakter wyraźnie personalistyczny. Jest ściśle powiązana z filozofią historii i naukami historycznymi[29].

Dla księdza Bartnika dzieje to integralna persogeneza, indywidualna i zarazem społeczna, materialna i zarazem duchowa. Proces dziejowy to ciągłe stawanie się i rozwijanie we wszystkich wymiarach: stała, treściowa i ontyczna personalizacja i socjalizacja zarazem. Ciekawie rozwiązuje ksiądz Bartnik problem udziału czynnika indywidualnego i społecznego w tworzeniu historii. W obliczu skrajnych historycznych trendów daje rozwiązanie syntetyczne. Jego zdaniem historię tworzą jednostki i społeczeństwa we wzajemnym sprzężeniu. Społeczność nie może tworzyć historii bez jednostki, ale i żadna jednostka, nawet wybitna, nie ma znaczenia bez społeczności. Pozostaje tu jednak do rozwiązania trudny problem, na ile jedna osoba wyciska większe piętno w procesie dziejowym niż druga[30].

Warto jeszcze odnotować to, iż ksiądz Bartnik nie jest za utożsamianiem teologii historii z historią zbawienia, co czynią niektórzy teologowie zachodni, m.in. wspomniany wyżej Hans Urs von Balthasar. Takie utożsamianie, jego zdaniem, wyrasta z chrześcijańskiego fideizmu i irracjonalizmu, z filozoficznego sceptycyzmu oraz z subiektywizmu. Autor twierdzi, że historia ma charakter obiektywny, że jest rzeczywistością tak samo jak przyroda i może być przedmiotem nie tylko faktografii, ale i spekulacji. Przy takim rozumieniu historii dyscypliny nią się zajmujące, właśnie filozofia i teologia historii, wzajemnie się warunkują i dopełniają[31]. W tak pojmowanej filozofii i teologii dziejów nietrudno nie dostrzec wpływu Teilharda de Chardin i filozofii personalistycznej o orientacji tomistycznej.

---

[28] Por. H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., oraz tenże, *W pełni wiary*, Kraków 1991.

[29] Por. C.S. Bartnik, *Historia i myśl*, dz. cyt., s. 157.

[30] Por. tamże, s. 158–160.

[31] Por. tamże, s. 159.

Zakończenie

W końcowym fragmencie naszych rozważań sformułujmy – w oparciu o powyższe refleksje – kilka sumarycznych wniosków i stwierdzeń:

1. Pytanie o sens dziejów nie jest pytaniem nowym. Było ono stawiane na przestrzeni historii z różnym nasileniem. Jednakże jaskrawo ujawniło się dopiero w myśli nowożytnej, szczególnie współczesnej.
2. W czasach nowożytnych ukształtowała się wśród dyscyplin filozoficznych filozofia dziejów jako dyscyplina autonomiczna, różna od nauk czysto historycznych, która podjęła poszukiwania ostatecznych racji wszelkiego „dziania się", praw dziejowych oraz celu i sensu dziejów.
3. W nowożytnej filozofii dziejów pojawiły się cztery główne nurty filozofii dziejów: nurt idealistyczny, pozytywistyczny, egzystencjalistyczny i chrześcijański. Można zauważyć, że każdy kolejny nurt rodził się w opozycji do poprzedniego: pozytywistyczno-naturalistyczny sprzeciwiał się idealistycznemu, z kolei egzystencjalistyczny odrzucił rozwiązania idealizmu i pozytywizmu, zaś chrześcijański wyrósł w opozycji do wszystkich poprzednich, przejmując od nich tylko elementy prawdziwe.
4. Filozofia dziejów nie jest w stanie dać zadowalających rozwiązań, dlatego potrzebuje dopełnienia przez teologię historii. Ta ostatnia korzysta wiele z filozofii współczesnej i przyjmuje charakter chrystologiczny i personalistyczny.
5. Pytanie o sens dziejów jest nieodzowne od pytania o sens życia człowieka, gdyż dzieje są tworzone przede wszystkim przez człowieka. Osoba ludzka indywidualna i społeczności ludzkie, narody, tworzące kulturę duchową i materialną, są głównym podmiotem dziejów. Dlatego też pytanie o sens dziejów jest jak gdyby przedłużeniem pytania o sens życia poszczególnego człowieka.

ZAGROŻENIA ŻYCIA INDYWIDUALNEGO*

Wstęp

Od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół coraz wyraźniej stara się zrozumieć i opisywać sytuację człowieka w dzisiejszym świecie. To rozpoznanie sytuacji, ujrzenie blasków i cieni, różnych okoliczności życia osobistego, rodzinnego i społecznego jest dokonywane na sposób teologiczny, czyli w kategorii „znaków czasu". Konkretna sytuacja historyczna, środowiskowa czy kulturowa jest odczytywana jako „wezwanie" Boga do podjęcia stosownej działalności apostolskiej. Podejście takie znamionuje dziś szczególnie Jana Pawła II, który w ogłaszanych dokumentach, a także w całym swoim nauczaniu stawia zawsze diagnozę rzeczywistości i poddaje ją teologicznej interpretacji. Papież wzywa przy tym nas wszystkich nie tylko do poznawania współczesnej sytuacji człowieka, ale także do jej właściwej i jak najpełniejszej interpretacji. Owa interpretacja nie jest jednak sprawą łatwą, szczególnie wtedy, gdy jest ona połączona z próbą oceny moralnej, z próbą rozróżnienia dobra od zła[1].

Jednym z elementów rozpoznania sytuacji jest określenie niebezpieczeństw, które zagrażają życiu biologicznemu i duchowemu, indywidualnemu i społecznemu dzisiejszego człowieka. Rozpoznanie tych zagrożeń jest jednym z warunków skutecznej obrony przed nimi, a także może ułatwić organizację działalności profilaktycznej i w ten sposób przyczynić się do skuteczniejszej działalności apostolskiej.

Nie jest łatwo w sposób adekwatny ani opisać, ani uporządkować, ani też dokładnie zinterpretować wszystkich zagrożeń, jakim podlega dzisiejszy człowiek. Jest ich bowiem bardzo dużo i sytuują się w różnych sferach i płaszczyznach życia. Jesteśmy tu zdani na pewne uproszczenia i uogólnienia.

Prezentacja zagrożeń życia indywidualnego będzie tu dokonana w dwóch etapach. Najpierw będzie mowa o zagrożeniach podstawowych, niesionych przez współczesną cywilizację: jej trendy filozoficzne i moralne. Jak się okaże, źródłem tych zagrożeń jest sam człowiek. W drugiej części uwydatnimy niektóre zagrożenia związane z etapami życia człowieka, poczynając od okresu prenatalnego, a kończąc na wieku starczym. W części trzeciej zostanie sformułowanych kilka postulatów, propozycji i sugestii, zmierzających do przeciwdziałania owym zagrożeniom.

---

* *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń. Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Polskich Teologów Moralistów, Konstancin 7–9 czerwca 1998*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 23–38.

[1] Por. J. Nagórny, *Współczesny człowiek – drogą Kościoła. Refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne" 40 (1993), z. 3, s. 98.

1. Główne zagrożenia życia indywidualnego ze strony współczesnej cywilizacji

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu wskazuje przy różnych okazjach na zagrożenia życia indywidualnego i społecznego, jakie niesie ze sobą dzisiejsza cywilizacja. Już w pierwszej encyklice pisał: „sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej”[2]. Papież upatruje główne zagrożenie człowieka w jego własnych wytworach: „Człowiek dzisiejszy – pisze w tej samej encyklice – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli”[3]. Zagrożenia ze strony ludzkiego umysłu i ze strony ludzkiej woli, o których mówi Papież, to przede wszystkim zagrożenie przez fałsz (kłamstwo), a więc zagrożenie dla prawdy, oraz zagrożenie przez złe wybory moralne, a więc zagrożenie dla dobra, co się łączy z fałszywym pojmowaniem ludzkiej wolności. Mając na uwadze cztery domeny działalności kulturowej człowieka: *theoria* (nauka z naczelną wartością prawdy), *praxis* (moralność z naczelną wartością dobra), *poiesis* (twórczość z naczelną wartością piękna) i *religio* (religia z naczelną wartością świętości), spróbujemy – według tego klucza – wskazać na zagrożenia zakłócające w tych dziedzinach działalność człowieka.

1.1. Niebezpieczeństwa w dziedzinie poznania (*theoria*) – zagrożenie prawdy

Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli świata nauki i kultury, wygłoszonym 8 czerwca 1997 roku w kolegiacie św. Anny w Krakowie, powiedział między innymi: „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas, w Polsce, wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił”[4]. Papież wypowiedział te słowa w kontekście bolesnych doświadczeń naszego stulecia. To właśnie w tym wieku, jak nigdy dotąd w historii, toczyła się i toczy nadal bitwa o człowieka, a dokładniej bitwa o prawdę o człowieku. Na polu tej walki ujawniły się w naszym stuleciu trzy główne stanowiska: totalitarystyczne, liberalistyczne i personalistyczne. Prezentowały one różne, często wykluczające się i zafałszowane, to znaczy niezgodne z Bożym Objawieniem i doświadczeniem antropologicznym, koncepcje człowieka. W systemach totalitarnych człowiek został pomylony ze zwierzęciem i sprowadzony do organizmu li tylko biologicznego. Zarówno totalitaryzm komunistyczny, sowiecki, jak i faszystowski, hitlerowski,

[2] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* [2 marca 1979 roku], Watykan 1979, nr 16.

[3] Tamże, nr 15.

[4] Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia. V Pielgrzymka Ojca św. do Polski*, Wrocław 1997, s. 140.

uważały jednostkę ludzką za egzemplarz przyrodniczy, podporządkowany całkowicie bądź interesom klasy panującej, partii (jak to było na Wschodzie), bądź interesom rasy wyższej, nadludzi, *übermenschów* (jak to było na Zachodzie). Jednostka została całkowicie przyporządkowana kolektywowi. Indywidualny człowiek, według przedstawicieli tego kierunku, nie ma żadnych praw, przywilejów. Te przysługują jedynie społeczeństwu. Jednostka ludzka została zatem całkowicie uprzedmiotowiona. Owoce takiego widzenia bytu ludzkiego ujawniły się czytelnie w działaniach pionierów tej ideologii. Dobrze je znamy: obozy koncentracyjne, gułagi, represje, zastraszanie, egzekucje zbiorowe, brak wolności słowa itd. To w dużej mierze te właśnie ideologie przyczyniły się do wymordowania w tym stuleciu dwustu milionów ludzi. Za sprawą systemów totalitarnych powstała paradoksalna sytuacja: wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, zadał temu człowiekowi śmiertelny cios. Stąd też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* zauważył: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy”[5]. Chociaż ideologia totalitarystyczna, z biologicznym, przedmiotowym widzeniem człowieka, poniosła na naszych oczach fiasko, to jednak dokonała wielkiego spustoszenia w życiu wielu środowisk naukowych i społecznych. Przefarbowani potomkowie tej ideologii, ze wspomnianą sfałszowaną wizją człowieka, nadal stanowią duże zagrożenie dla życia indywidualnego i społecznego.

Druga ideologia, która zamazuje prawdę o człowieku, to współczesny liberalizm, sięgający swymi korzeniami do haseł rewolucji francuskiej. W kierunku tym z kolei człowiek został pomylony z aniołem, a niekiedy i z Bogiem. Osobę ludzką uznano za istotę wolną od wszelkich zobowiązań, od wszelkich kodeksów etycznych i religijnych. Przyznano jej władzę do określania dobra i zła, do kreowania według własnych, subiektywnych kryteriów prawdy i dobra. Przypisano człowiekowi te cechy, które tradycja chrześcijańska odnosiła do samego Boga. Odżyła więc rajska pokusa: „będziecie jako bogowie”. Jakimś przedłużeniem liberalizmu etycznego jest dzisiejszy postmodernizm, który neguje wszelkie wartości poznawcze i moralne, podważa moc poznawczą ludzkiego rozumu, neguje obiektywną prawdę i obiektywne dobro, neguje sens i cel życia ludzkiego, jednym słowem – jeszcze bardziej niż liberalizm wypacza obiektywny wizerunek człowieka[6]. Konsekwencje aprobaty postaw głoszonych przez współczesny liberalizm i postmodernizm napawają nas dziś przerażeniem. Aborcja, eutanazja, samobójstwa, seks, wzmożona przestępczość, narkomania, mafie, terroryzm, wandalizm, alkoholizm, zanik poczucia odpowiedzialności za własne czyny, utrata orientacji w sferze dobra i zła

[5] Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* [25 marca 1995 roku], Watykan 1995, nr 17.

[6] Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, t. 127, z. 3 (526), s. 355–368.

moralnego, odrzucanie form życia religijnego i instytucji religijnych – to główne symptomy skrajnego liberalizmu i postmodernizmu.

Powyższe systemy myślowe wyznaczają określone działania moralne i stanowią wyraźne zagrożenie dla indywidualnego człowieka. Po prostu są dlatego niebezpieczne, gdyż fałszują prawdę o człowieku, wypaczają prawdę o wolności człowieka, o jego godności, jego podstawowych prawach i obowiązkach.

Trzecia główna wizja człowieka obecna w naszym stuleciu to wizja personalistyczna, którą reprezentuje przede wszystkim myśl chrześcijańska. W koncepcji tej przyjmuje się, że człowiek jest jednością cielesno-duchową; nie jest ani czystą materią, jak twierdzili marksiści, ani też czystym duchem czy też bytem absolutnym, jak głosili inni podstępni wieszczowie. „In medio positus est homo, nec bestia nec deus" – mówiono już w średniowieczu. Człowiek jest ogniwem pośrednim między zwierzęciem i Bogiem, jako byt spinający świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. Ze światem materii łączy go cała somatyka, natomiast do bytów osobowych, bezcielesnych podobny jest przez swego ducha, który intelektualnie poznaje, duchowo kocha i w sposób wolny dokonuje wyboru. Człowiek więc jest bytem osobowym, który posiada świadomość siebie samego, który potrafi stawać się darem dla drugiej osoby i który czyni to w sposób wolny, to znaczy który sam determinuje się do takiego, a nie innego działania.

1.2. Niebezpieczeństwa w dziedzinie wyborów moralnych (*praxis*) – zagrożenie wolności

Kryzys moralności, postępowania moralnego łączy się z kryzysem pojmowania ludzkiej wolności. Fałszywe rozumienie wolności stanowi dziś ogromne zagrożenie dla życia indywidualnego i społecznego. Musimy znowu odwołać się do idei głoszonych przez wspomniane już dwa systemy naszego stulecia. W marksizmie odebrano człowiekowi wolność. Wmawiano mu, że nie jest wolny. Wolność to tyle, co konieczność zrozumienia prawa, i to nie tylko prawa biologicznego, ale i społecznego. Totalitaryzm zaś hitlerowski głosił, że przywilej wolności przysługuje tylko klasie panującej, klasie panów, nadludzi. Zwykły człowiek ma tyle wolności, ile mu udzieli klasa, partia czy rasa.

Jeszcze większe zafałszowanie wolności człowieka, ale w odwrotnym kierunku, nastąpiło w liberalizmie. Jean-Paul Sartre – główny ideolog tego kierunku – nazwał człowieka wprost wolnością. Wolność została uznana za absolutny atrybut osoby, ważniejszy od prawdy i miłości. Wolności jednostki nie wolno niczym ograniczać. Człowiek jest z natury wolny i winien wyzwalać się z ograniczeń, ze zniewoleń, które mu narzuca społeczeństwo czy drugi człowiek, a także różne instytucje, np. Kościół, partia czy jakaś inna grupa. Osoba ludzka nie powinna być poddawana żadnym nakazom czy zakazom, żadnym normom etycznym, społecznym czy religijnym. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł być wolny. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone. Człowiek jest

wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów, zakazów, kodeksów moralnych i religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe, sam zatem ustala prawdę; nie jest jej lektorem, ale kreatorem. Zatem w filozofii liberalistycznej przymioty dotąd przypisywane Bogu odniesiono do człowieka. Liberalizm wykreował więc człowieka totalnie wolnego, ale dodajmy – człowieka wolnego od wszelkich zobowiązań, norm etycznych i religijnych. Wolność w tym kierunku urosła do rangi absolutnego, najważniejszego przymiotu człowieka. Wolność jest ponad prawdą, co więcej – ona może prawdę kreować. Tu ma swe źródło błąd zwolenników kreatywnego charakteru sumienia, przed którym Papież przestrzega w swoich wypowiedziach, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*.

Hasłem człowieka wyzwolonego jest: „róbta, co chceta". Na linii tego hasła zwolennicy liberalizmu domagają się od społeczeństwa, od rodziny, od szkoły tak zwanego bezstresowego wychowania, polegającego na odrzuceniu autorytetu, dyscypliny, pracy nad charakterem i jakichkolwiek wymagań od wychowanków. Model ten jest dziś rozpowszechniany przez media. Jakakolwiek ingerencja myśli chrześcijańskiej uznawana jest za niedopuszczalną manipulację lub działanie sprzeczne z duchem tolerancji.

Powyższe kierunki, zniekształcające prawdę o człowieku, a zwłaszcza prawdę o jego wolności, osobowej godności, stanowią duże zagrożenie dla życia moralnego człowieka.

Zagrożenie życia etycznego jest jakby konsekwencją zagrożenia prawdy i wolności. Ktoś mógłby być zaskoczony, dlaczego prawda, jako element rozumu, wpływa na jakość życia moralnego. Przecież życie moralne jest domeną woli i wolności. Warto może w tym kontekście przypomnieć, że encyklika mówiąca o „podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła" wprowadza już w tytule pojęcie prawdy. A więc nie pojęcie etyczne, jak dobro czy słuszność, albo teologiczno-moralne, jak przykazanie czy cnota, lecz pojęcie należące pierwotnie do filozofii poznania. Lektura wspomnianej encykliki usprawiedliwia obecność tego pojęcia na początku, bowiem prawda musi wyznaczać kierunek ludzkiego działania. Człowiek w spełnianiu dobra, w dążeniu do zbawienia, w tworzeniu dzieł kultury posługuje się prawdą. Rozpoznanie tego, co dobre i słuszne, chroni przed wyborem tego, co złe. Istnieją wprawdzie różne koncepcje prawdy, jednak panuje raczej powszechna zgoda co do tego, że jakieś poznanie o wyróżnionym walorze – czyli poznanie prawdziwe – musi orientować nasze działanie, a więc ukierunkowywać naszą wolność[7]. Oczywiście, że życie moralne człowieka zależy od rozumienia przez niego wolności. Wolność zabsolutyzowana, oderwana od prawdy, jest szczególnie wielkim zagrożeniem dla życia moralnego jednostki ludzkiej i społeczeństwa.

[7] Por. W. Chudy, *Światło dla wszystkich* [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 251.

1.3. Niebezpieczeństwa w dziedzinie działalności twórczej (*poiesis*) – zagrożenia piękna

W dziedzinie zagrożenia działalności twórczej trzeba by dziś mówić o zagrożeniach w dziedzinie sztuki. Można tu wskazać na subiektywizację wartości – kategorii piękna, która jest także jakąś konsekwencją fałszywej wizji człowieka. Wszystkie dziedziny sztuki, działalności artystycznej człowieka, podlegają dziś zagrożeniom różnych ideologii, które wyciskają na sztuce piętno irracjonalne, subiektywistyczne, antyhumanistyczne.

W tym sektorze zagrożeń mieści się też wielka sprawa pornografii oraz podstępnych sposobów jej obrony przez współczesnych komercjonalistów.

1.4. Niebezpieczeństwa w dziedzinie życia religijnego (*religio*) – zagrożenia świętości

W każdej epoce nie brakowało czynników zagrażających życiu religijnemu. Historycy Kościoła usiłują je wydobyć i opisać. Mamy świadomość, iż koniec dwudziestego wieku spowity jest także w wielorakie czynniki, zjawiska, które stanowią niebezpieczne zagrożenie dla życia religijnego. Jest tu wiele do wskazania, ale poprzestańmy tu tylko na dwóch sprawach. W płaszczyźnie teoretycznej wymieńmy tu, tytułem przykładu, błędną koncepcję Boga, właściwą dziś różnym ruchom religijnym i kulturowym, z New Age na czele, oraz tak zwaną subiektywizację wiary, o której wielokrotnie wspominał Jan Paweł II, między innymi w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*. Z czynników praktycznych wymieńmy konsumpcyjny styl życia, pokusę, by więcej „mieć" aniżeli więcej „być".

2. Zagrożenia życia indywidualnego związane z ludzkim wiekiem

Człowiek jest jedyną istotą tu, na ziemi, która potrzebuje wychowania, przekazywania wartości moralnych, religijnych. Jest istotą wezwaną do rozwoju duchowo-moralnego. Ów rozwój moralno-duchowy, który winien się rozciągnąć na całe życie ludzkie, narażony jest na wiele niebezpieczeństw i zagrożeń. Oprócz zagrożeń ogólnych, które niejako w każdym czasie czyhają na człowieka, są też zagrożenia właściwe poszczególnym etapom ludzkiego życia. Warto wskazać przynajmniej na niektóre zagrożenia, które towarzyszą człowiekowi na bieżni jego życia.

2.1. Zagrożenia okresu dziecięcego

W pierwszym etapie życia możemy mówić przede wszystkim o zagrożeniu życia biologicznego. Dopiero co poczęte, zawiązane życie ludzkie może być zniszczone decyzją kobiety, która je nosi w sobie. Zagrożenie życia prenatalnego ogromnie wzrosło w obecnym stuleciu. Przyczyniła się do tego antyhumani-

styczna propaganda, dyktowana podstępnymi racjami konsumpcjonizmu i wygodnictwa. Ujawniane statystyki dokonywanych sztucznych poronień zaczęły niepokoić nawet ludzi niewierzących. Kościół na to zjawisko nie pozostał obojętny. Podjął zdecydowaną obronę życia nienarodzonych i w ogóle życia ludzkiego od chwili poczęcia aż do momentu naturalnej śmierci. Dziś Jan Paweł II należy do pierwszych obrońców życia poczętego. Broni życia przy każdej okazji. Śledził z uwagą dyskusję, która toczyła się w ostatnich latach w naszym kraju, w związku z tak zwaną nowelizacją ustawy antyaborcyjnej. Jak wiadomo, sprawa aborcji stała się w naszym kraju kartą przetargową między ugrupowaniami politycznymi w walce o władzę. Stała się przedmiotem gry przedwyborczej, a potem rozgrywek w parlamencie. Interweniował w tej sprawie sam Jan Paweł II. Przypomniał o tym w dniu 4 czerwca 1997 roku w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu. Powiedział wówczas: „Miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową, obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia. Cywilizacja, która odrzuca bezbronnych, zasługuje na miano barbarzyńskiej. Choćby nawet miała wielkie osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne oraz naukowe. Umiłowani Bracia i Siostry, bądźcie solidarni z życiem. Wołanie to kieruję do wszystkich moich rodaków bez względu na przekonania religijne. Do wszystkich ludzi, nie wyłączając nikogo. Z tego miejsca jeszcze raz powtarzam to, co powiedziałem w październiku ubiegłego roku: «naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości». I dodał: Wierzcie, że nie było mi łatwo to powiedzieć. Nie było mi łatwo powiedzieć to z myślą o moim narodzie, bo ja pragnę dla niego przyszłości, wspaniałej przyszłości”[8].

Obrona życia ludzkiego, zwłaszcza prenatalnego, jest szczególną powinnością teologów moralistów. Chodzi tu o kompleksowy sposób oddziaływania na dzisiejsze środowiska teologiczne, rodzinne, parafialne, społeczne, polityczne.

W okresie dzieciństwa trzeba wskazać także na zagrożenia jawiące się w procesie wychowania, prawidłowego rozwoju. Głównym zagrożeniem jest tu brak miłości. Dziecko ma wpisane w swoją naturę pragnienie przynależności do kogoś. Jest mu potrzebne poczucie bezpieczeństwa jako naturalny bodziec, stymulator rozwoju moralnego i religijnego.

Trzeba tu także wspomnieć o niemałym zagrożeniu, jakie płynie ze strony mediów, szczególnie telewizji. Dziecko naśladuje to, co widzi. Jeżeli w bajkach, zabawach, filmach mu serwowanych prezentuje się złe wzorce osobowe, dziecko może je naśladować, skłonne jest do kopiowania tego, co widziało na szklanym ekranie. Dzisiejsze zabójstwa dokonywane przez dzieci i młodocianych, zdarzające się u nas i w krajach zachodnich, mają swoje przyczynowe powiązanie z funkcjonowaniem mediów, szczególnie telewizji.

[8] Jan Paweł II, *Homilia w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu* [w:] tegoż, *Homilie i przemówienia. V Pielgrzymka Ojca św. do Polski*, Wrocław 1997, s. 79–80.

2.2. Zagrożenia okresu młodości

W okresie młodości dochodzą nowe zagrożenia, związane ze zmianami cielesnymi, psychicznymi i duchowymi młodego człowieka. Jednym z nich bywa brak wykrystalizowanych celów życia, po prostu – życie chwilą obecną, bezideowość. Nie tylko hamuje to rozwój duchowy młodego człowieka, ale także ogromnie utrudnia wybór drogi życia, odkrycie powołania. Także wyznaczanie sobie celów nierealnych jest zagrożeniem dla życia psychicznego i duchowego młodej osoby. Nastolatek przeżywa wtedy frustrację albo nawet agresję, doświadcza poczucia niespełnienia i w związku z tym niekiedy rozgoryczenia.

Innym zagrożeniem młodego wieku jest utrata sensu, i to nie tylko sensu życia, ale sensu w ogóle, sensu czegokolwiek. Ileż to młodych mówi dzisiaj: „nic nie ma sensu". Kibicuje takiej postawie dzisiejszy, wspomniany już postmodernizm, który próbuje wmawiać wszystkim, że nie ma żadnego sensu, że wszystko jest bez sensu. Jedynie to ma sens, że nic nie ma sensu.

Kolejnym zagrożeniem dla młodego człowieka są dzisiaj sekty. Mamy dziś świadomość ich wzmożonej aktywności. Jacy ludzie najczęściej do nich trafiają? W pułapkę sekt wpadają głównie ludzie młodzi, ci, którzy są niezauważani, którzy nie przynależą do jakiejś wspólnoty. I tu odkrywamy pewien paradoks, polegający na tym, że młodzi z jednej strony dążą do uniezależnienia się od innych, np. od rodziców, niekiedy także od nauczycieli, autorytetów. Uważają to za oznakę dojrzałości. Z drugiej jednak strony chcą do kogoś należeć, chcą być zauważalni, chcą na siebie zwrócić uwagę. Tego typu tendencje, pragnienia są czasem zaspokajane poprzez akces do sekt. Niektórzy dają upust tym tendencjom w praktykach narkotycznych, w alkoholu czy seksie.

Mówiąc o zagrożeniach jednostki ludzkiej w okresie młodości, nie można nie wspomnieć o kryzysie religijnym młodego człowieka. U źródeł takiego kryzysu może leżeć niewykrystalizowany, niedojrzały, niekiedy bardzo infantylny obraz Boga. Fałszywy obraz Boga, jaki sobie młody człowiek wykreuje w swojej świadomości, jest dużym zagrożeniem dla prawidłowego postępowania i dla przyjmowania odpowiedniej postawy w życiu. Jeżeli dla kogoś na przykład Bóg jest tylko Stwórcą, którego potem świat w ogóle nie interesuje, to może to być powodem subiektywnego poczucia samotności. Bóg się mną nie interesuje. Muszę liczyć tylko na samego siebie. Jeżeli z kolei ktoś z młodzieży ma obraz Boga jako surowego Sędziego, to od takiego Boga będzie uciekał. Także obraz Boga kochającego, ale pobłażliwego, wytycza młodemu człowiekowi lekceważenie Bożego prawa, schodzenie na drogę permisywizmu moralnego.

Innym zagrożeniem w okresie młodości bywa wypaczone rozumienie wolności, o czym już wcześniej była mowa. Tu jedynie dodajmy to, że jest niebezpieczeństwo u młodych rozumienia wolności jako wolności negatywnej, jako „wolności od". Wolność tego rodzaju jest mało pożyteczna dla człowieka, nie przyczynia się do jego rozwoju. Wręcz przeciwnie, podcina egzystencję ludzką, oczywiście, przy

założeniu, że jest to wolność od prawa, od prawdy, od dobra, od nakazów etycznych, od zobowiązań moralnych i religijnych.

2.3. Zagrożenia okresu dorosłości

Wiek dorosły jednostki ludzkiej spowity jest także w szereg niebezpiecznych zagrożeń. Wymieńmy z nich przynajmniej niektóre, typowe dla tego okresu. Dla wielu ludzi znaczne zagrożenie w tym czasie może stanowić aktywizm życiowy, pogoń za wartościami materialnymi, aby więcej mieć. Często towarzyszy tej postawie poczucie zazdrości wobec tych, którzy więcej mają, którym lepiej powiodło się w życiu. Postawa ta jest zagrożeniem dla życia duchowego, a niekiedy i prowadzi do nadużyć w dziedzinie życia moralnego. Łączy się często z fałszywą wizją szczęścia, miłości i wolności.

Innym zagrożeniem tego wieku może być poczucie frustracji, niespełnienia, jako efekt nieosiągnięcia zamierzonych celów. Poczucie to może rodzić zgorzknienie i znużenie codziennością, rutynę, poczucie „wypalenia się". Odbiera to człowiekowi zapał, wigor duchowy do podejmowania nowych inicjatyw, hamuje aktywizm życiowy.

Innym jeszcze zagrożeniem okresu dorosłości jest zagrożenie tak zwanego pustego gniazda. Wiąże się ono z faktem usamodzielniania się dzieci. Rodzice, po latach niekiedy „kipiącego" rodzinnego życia, pozostają sami. Jeśli nie umieją się odnaleźć w nowej sytuacji, może im wtedy grozić jakaś życiowa pustka, próżnia. W takiej sytuacji niektórzy małżonkowie wiele czasu spędzają przed telewizorem, który zastępuje im autentyczne życie.

2.4. Zagrożenia wieku starczego

W jesieni życia narasta z czasem naturalne zagrożenie dla życia biologicznego. Następuje systematyczna utrata sprawności fizycznej. Mnożą i pogłębiają się choroby. Korzystamy częściej z osiągnięć dzisiejszej medycyny. Bardziej dokuczliwe może okazać się zagrożenie spowodowane jakąś pustką, próżnią, które wiąże się z faktem przejścia na emeryturę. Jawi się wtedy u niektórych ludzi powtórne poczucie braku sensu. W rozmowach padają wypowiedzi: „Już nie jestem nikomu potrzebny; wszystko, co miało się dokonać, już się dokonało; nikt mnie już nie chce, każdemu przeszkadzam, mogę tylko czekać na śmierć". Wypowiedzi tego typu wcale nie należą do rzadkości. Rzeczywiście, człowiek w starczym wieku może przeżywać poczucie pustki, próżni, zbyteczności. Dochodzi do tego z czasem zagrożenie wynikające z faktu zawężania się życia społecznego. Odchodzą rówieśnicy. Zacieśnia się krąg osób, z którymi się dzieliło los życia: szkołę, studia, pracę, sąsiedztwo, koleżeństwo w organizacjach i grupach, do których się należało, życie rodzinne. W związku z tym może narastać poczucie wyobcowania, izolacji, niezrozumienia przez młodych.

3. Postulaty, propozycje

Na kanwie powyższych rozważań spróbujmy w końcowej sekwencji sformułować kilka praktycznych postulatów, propozycji w odniesieniu do nas, wykładowców teologii moralnej. Owe praktyczne wskazania, sugestie ułóżmy według klucza zastosowanego w poprzednich częściach.

3.1. Sugestie związane z zagrożeniami życia kulturowego (moralno-religijnego)

3.1.1. Potrzeba większego respektu dla prawdy

Wśród teologów zajmujących się moralnością chrześcijańską jawi się pokusa, by szczególny nacisk kłaść na wymagania miłości, by podkreślać takie pojęcia jak dobro, słuszność, przykazania, cnota. Jan Paweł II upomina się tak często o prawdę. O dziwo: obydwie encykliki dotyczące problemów moralnych są w gruncie rzeczy encyklikami w dużej mierze poświęconymi prawdzie. Papież jest zdania, że prawda musi wyznaczać kierunek naszego działania w świecie, a zwłaszcza w świecie wartości, o ile działanie to ma w pełni zasługiwać na nazwę ludzkiego. Człowiek stara się spełniać dobro, tworzy rzeczy piękne i dąży do świętości i zbawienia, ale we wszystkim tym posługuje się prawdą. Poznanie prawdziwe, a więc wartościowe, musi orientować nasze działanie, a więc ukierunkowywać naszą miłość i wolność. Stąd nie dziwimy się, że Papież zapytany kiedyś przez Andrzeja Frossarda, które zdanie z Ewangelii uważa za szczególnie ważne, odpowiedział: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Frossard wyznaje, że sądził, iż Papież wybierze inne zdanie, np. „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem" (J 15,12). Papież jednak zwrócił uwagę jakby na priorytet prawdy, boć przecież nie ma autentycznej miłości bez prawdy, nie ma także autentycznej wolności bez prawdy.

Bawiący ostatnio w Polsce, na zaproszenie Radia Maryja, ks. prof. Michel Schooyans, emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu w Louvain (Belgia), członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych i konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, powiedział niedawno w Krakowie, że pierwszorzędnym zadaniem na dziś dla chrześcijan jako ludzi wierzących jest ponowne odkrycie Prawdy[9]. Prawda bowiem, mimo upadku systemów totalitarnych, nadal jest fałszowana, zwłaszcza we współczesnym liberalizmie.

Ta wierność prawdzie jest szczególnym zadaniem nas, teologów. Przypomniał nam to Ojciec Święty w encyklice *Veritatis splendor*. Papież mówi nam o prawdziwym kryzysie w dziedzinie doktryny moralnej, kryzysie przenoszonym do życia praktycznego ludzi, rodzin i społeczeństw. Trwałe normy moralne, których

[9] Por. S. Papież, *Ks. prof. Michel Schooyans przestrzega przed nowym liberalnym porządkiem. Na nowo odkryć Prawdę*, „Nasz Dziennik" 1998, nr 106 z 4 czerwca, s. 1, 3.

głównym rzecznikiem jest Kościół, są w sposób zasadniczy kwestionowane. To w naszym wieku doszło do teoretycznego uzasadniania ludobójstwa jako elementu koniecznego rozwiązania problemu rasowego lub przejawu walki klas; to w naszych czasach intelektualiści sankcjonowali terroryzm polityczny, tak jak dziś sankcjonują zabijanie dzieci nienarodzonych, powołując się na święte prawo wolności człowieka. Trzeba nam zatem bronić prawdy o człowieku, prawdy zawartej w Bożym Objawieniu, ale także prawdy osiąganej na drogach rzetelnego doświadczenia antropologicznego.

W dobie naszych zabiegów o włączenie do Unii Europejskiej warto by w związku z tym przypominać prawdę o Europie, która to prawda, niestety, jest wyraźnie zniekształcana przez niedouczonych polityków i robiących własne zyskowne interesy spryciarzy. Trzeba zdawać sobie sprawę, że od dwustu lat trwa już proces dechrystianizacji Europy. Europę chce się dziś wyzwolić nie tylko od religii chrześcijańskiej, ale także chce się ją odseparować od dziedzictwa kultury antycznej, w ramach której Europa się urodziła. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że Europa oderwana od swych korzeni antycznych i chrześcijańskich to nie jest nasz dom. Profesor Piotr Jaroszyński wyznaje: „Jeżeli nie ma miejsca dla Prawdy, dla Dobra, dla Piękna, dla Świętości, jeżeli człowiek nie jest pojęty jako osoba, a tylko jak obywatel (czyli własność państwa), jeżeli Bóg nie jest osobowym i transcendentnym stworzycielem świata i celem życia człowieka, a tylko treścią prywatnych ludzkich przekonań; jeżeli nie ma miejsca dla suwerennych narodów i dla niepodległego państwa, to taka Europa nie jest domem”[10]. Rozumiemy, dlaczego Jan Paweł II ciągle przypomina politykom, że Europa może stać się wspólnym domem, Europą ojczyzn, jedynie w oparciu o powrót do swych korzeni chrześcijańskich, które stanowiły o jej duchowej tożsamości.

3.1.2. Troska o prawdziwą koncepcję wolności

Nie mniej ważna w strukturze antropologicznej człowieka jest wolność. „Gdyby nie ona – pisze Wojciech Chudy – człowiek nie miałby co zrobić z prawdą”[11]. Prawda wyznacza wektor wolności, wskazując jej, że w tym kierunku powinna się zrealizować jako wolność prawdziwa, na miarę człowieka. Warto tu przywołać pogląd św. Tomasza z Akwinu, który intelekt i wolę osoby ludzkiej, będące niczym innym jak władzami prawdy i wolności, traktował jak awers i rewers tego samego – duchowej istoty człowieka.

Wydaje się, że w dziedzinie zatroskania o właściwe pojmowanie wolności dwie potrzeby wysuwają się dziś na czoło. Najpierw ważne jest to, aby wolności przyznać właściwe miejsce w bycie ludzkim. Źle jest, gdy wolności się w człowieku nie docenia, gdy się ją pomniejsza, ale także jest niedobrze, gdy się wolność

[10] P. Jaroszyński, *Co to jest Europa?*, „Nasz Dziennik” 1998, nr 108 z 6–7 czerwca, s. 9–10.

[11] W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, art. cyt., s. 251.

wyolbrzymia, gdy się ją uważa za absolutny atrybut człowieka. Druga sprawa – to potrzeba kształtowania wolności. Wolność jako autodeterminacja, jako samostanowienie jest rysem ontycznym osoby, wpisanym w jej naturę. Jest to jakby rys statyczny. Natomiast wolność w sensie zdolności do konkretnych wyborów moralnych, na miarę godności i powołania człowieka, jest dziedziną podlegającą kształtowaniu. Tę przestrzeń wolności kształtujemy przez prawdę i miłość. Im więcej prawdy, tym więcej wolności („Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" – J 8,32). Prawda wyzwala, a nie zniewala, jak mówią liberałowie. Także miłość wyzwala, poszerza przestrzeń naszej wolności. Im więcej miłości, tym więcej wolności. Miłość polegająca na posłuszeństwie jest objawieniem wolności. Wolność objawia się i powiększa w miłości.

3.2. Sugestie związane z zagrożeniami typowymi dla różnych etapów życia

Można by tu wskazać na potrzebę przygotowania przez teologów moralistów pewnych sugestii czy też wytycznych dla duszpasterzy, które byłyby pomocą w przezwyciężaniu zagrożeń zasygnalizowanych w drugiej części tego przedłożenia.

Zakończenie

Ojciec Święty Jan Paweł II w cytowanym już wyżej przemówieniu do przedstawicieli świata nauki i kultury wspomniał o tak zwanej *gaudium veritatis* – radości prawdy. Owa radość staje się udziałem tych, którzy prawdy poszukują, ją odkrywają, zgłębiają i głoszą. Ta radość jest radością szczególną. Można ją porównać jedynie do radości z czynienia dobra. Tego typu radość winna zdobić przede wszystkim teologów, w tym, w pierwszym rzędzie, teologów moralistów, ludzi powołanych do służenia prawdzie i szerzenia dobra. Tej radości, która nie przekwita, radości z prawdy – *gaudium veritatis*, życzę wszystkim tu zebranym teologom moralistom naszego kraju.

CZŁOWIEK I PRAWDA O NIM NA PRZEŁOMIE STULECI I TYSIĄCLECI[*1]

Zaczynam od refleksji oczywistej, że jesteśmy w szczególnym momencie historii. Przeżywamy rok dwutysięczny, czyli stoimy na przełomie wieków i tysiącleci. Przez cały ten rok trwamy w dziękczynieniu z całym chrześcijaństwem za przyjście Syna Bożego na ziemię, za to, że „Słowo stało się ciałem". Dziękujemy za dwa tysiące historii chrześcijaństwa. Tu, we Wrocławiu, dziękujemy także za tysiąc lat życia Kościoła na tej ziemi. Stąd także i nasze „Wieczory Tumskie". Ten szczególny, jubileuszowy czas to stosowna chwila do snucia refleksji nad biegiem historii, nad człowiekiem i jego dokonaniami. W dzisiejszy wieczór, w części wykładowej, chcemy zatrzymać się właśnie przed człowiekiem, człowiekiem stojącym u progu trzeciego tysiąclecia. Jakże to ważny temat, jakże ważna i potrzebna zaduma nad pytaniami nas tyczącymi: w jakiej kondycji jesteśmy? jakie posiadamy doświadczenia? jakie zagrożenia czyhają na nas? jakie zadania czekają na nas, byśmy wygrali życie na tej ziemi, by się ono przedłużyło w szczęśliwą wieczność? jakie nadzieje mogą nam towarzyszyć? jakie perspektywy otwierają się przed nami? Interesuje nas jednak w tych pytaniach sfera duchowa, kulturowa, a więc nie będziemy tu mówić o kondycji gospodarczej, politycznej, ekonomicznej. O tym – aż za wiele na co dzień w środkach społecznego przekazu. Interesuje nas więc strona kulturowa, duchowo-moralna naszej dzisiejszej kondycji ludzkiej.

1. Doświadczenia człowieka kończącego się stulecia

Stosując metodę Ojca Świętego Jana Pawła II, wskażmy najpierw na doświadczenia pozytywne, a potem na negatywne, jakie są naszym udziałem w tym szczególnym, przełomowym czasie. Wymieńmy jedynie te, które najbardziej rzucają się nam w oczy.

1.1. Doświadczenia pozytywne

1.1.1. Doświadczenie dobra

Odchodzący wiek dwudziesty był wiekiem niszczenia człowieka i prawdy o nim. Znaleźli się jednak w tym stuleciu ludzie, którzy zajaśnieli blaskiem chrześcijańskiego

---

* „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 53 (2000), nr 3, s. 323–331.

[1] Wykład wygłoszony w czasie „Wieczoru Tumskiego" w kościele NMP na Piasku we Wrocławiu 24 września 2000 roku.

świadectwa. Znajdujemy ich zarówno w krajach doświadczanych przez totalitaryzm komunistyczny, jak i w krajach uciskanych przez totalitaryzm hitlerowski. Wymieńmy – dla przykładu – bohaterów wiary i miłości tego czasu: św. Maksymilian Kolbe, św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), bł. Michał Kozal, Otto Schimek, ks. Bernard Lichtenberg, Karol Leisner, kard. Stefan Wyszyński, ks. Jerzy Popiełuszko.

1.1.2. Doświadczenie wolności

Po latach zniewolenia, cenzury, prześladowań religijnych, światopoglądowych odzyskaliśmy dar wolności. Możemy spełniać bez przeszkód praktyki religijne, głosić słowo prawdy. Możemy bez większych przeszkód czynić dobrze, stawać się lepszymi. Nikt nam nie zabrania czynić dobrze, poświęcać się i żyć na co dzień Ewangelią. To jest też ważna okoliczność, ważny atut naszego dzisiejszego życia. Niestety, tej wolności ludzie niekiedy nie potrafią dobrze zagospodarować. Wraz z przywróceniem wolności nie odradza się analogicznie odpowiedzialność. A to jest takie ważne. Wolności powinna towarzyszyć odpowiedzialność za prawdę, za dobro, za piękno.

1.1.3. Powszechny dostęp do informacji

Dzięki mass mediom mamy dostęp do informacji z całego świata. Możemy na przykład oglądać teraz na żywo igrzyska olimpijskie w Sydney. Mamy także łatwiejszy dostęp do informacji religijnej, kościelnej. Oglądamy od czasu do czasu transmisje z Watykanu, z uroczystości religijnych z udziałem Papieża. Jest Radio Maryja. We Wrocławiu jest Radio Rodzina. Jest „Nasz Dziennik". Jest „Niedziela", „Gość Niedzielny". Jest niedzielna transmisja Mszy Świętej. Dzisiaj w Warszawie był obchodzony jubileusz dwudziestolecia transmisji Mszy przez Polskie Radio. Dobrze się składa, że w takim dniu gościmy dzisiaj tu, w kościele, pana Michała Dąbrowskiego, organistę kościoła Świętego Krzyża z Warszawy. Są wydziały teologii. Są u nas, we Wrocławiu, „Wieczory Tumskie". Trzeba to wszystko sobie cenić. To są ważne kanały dopływu do nas prawdy, dobra, piękna. Są to pozytywne okoliczności naszej dzisiejszej egzystencji. Ceńmy je sobie i Bogu za nie dziękujmy.

1.1.4. Obecność na Stolicy Piotrowej Jana Pawła II

Jest to także szczególne doświadczenie nas, ludzi opuszczających powoli dwudziesty wiek i drugie tysiąclecie. Jest to wielki dar Boga dla Kościoła, dla nas, dla świata. Wiemy, jak wielkim autorytetem cieszy się obecny Papież. To jest też bardzo pozytywna okoliczność życia naszego pokolenia.

1.2. Doświadczenia negatywne

1.2.1. Doświadczenie ogromnego zła

Człowiek opuszczający wiek dwudziesty jest człowiekiem, który dostąpił w ostatnich dziesiątkach lat ogromnego zła. Patrząc globalnie na dwudziesty wiek, można by powiedzieć, iż był to wiek wielkiej bitwy o człowieka. Powstała paradoksalna sytuacja. Wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, który sfabrykował tyleż tekstów o jego wielkości i godności, zadał temu człowiekowi śmiertelne ciosy. Niszczył i ciągle niszczy go cieleśnie i duchowo[2]. W wieku tym wymordowano prawie dwieście milionów ludzi, a więc w każdym roku tego stulecia tracono około dwóch milionów mieszkańców naszej ziemi. (Nie wliczamy tu dzieci zabitych przed narodzeniem, ofiar katastrof i klęsk żywiołowych). Oblicza się, że prawie połowa naukowców pracowała w tym wieku dla celów militarnych. W wieku dwudziestym zginęło najwięcej chrześcijan; zginęło ich więcej w tym wieku aniżeli w poprzednich dziewiętnastu wiekach od narodzenia Chrystusa. Nadal dziś cierpią i giną chrześcijanie w Chinach, Korei Północnej, Laosie, Nigerii, Etiopii, na Kubie, w Sudanie i w innych krajach. Do dziś stawiane są pytania bez odpowiedzi, jak mogły wybuchnąć w chrześcijańskiej Europie w dwudziestym wieku dwie wojny światowe, jak mogła Europa ze swoją dwutysiącletnią chrześcijańską tradycją zafundować takie spustoszenie? Okazuje się, że człowiek może dać się zwieść upiorom tego świata.

1.2.2. Doświadczenie zakłamania i fałszu

Systemy totalitarne, które są w dużej mierze odpowiedzialne na zbrodnie dwudziestego wieku, bazowały na kłamstwie i fałszu. Przede wszystkim wypaczono w tych ideologiach prawdę o samym człowieku. Marksizm pomylił człowieka ze zwierzęciem. Traktował go wyłącznie biologicznie. Dla rzekomego dobra klasy można było poświęcać, czyli niszczyć nie tylko pojedynczego człowieka, ale także większe społeczności ludzkie. Ideologie totalitarystyczne nie uznawały sfery duchowej w człowieku. Z życia społecznego, politycznego, gospodarczego zostały wykluczone normy religijne, normy moralne. Bóg i to, co z Nim związane, miało zniknąć z życia publicznego. Jaki był skutek takich zabiegów? – Przekreślenie Boga pociągnęło za sobą przekreślenie człowieka. Niszczyciele Boga stali się niszczycielami człowieka.

Zawężona, okrojona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany

[2] Por. Z.J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 3 (1995), nr 1, s. 89–90.

do roli narzędzia[3]. Systemy totalitarne lansowały kulturę laicką. Tego typu kultura nie mogła mieć styczności z religią. W kulturze laickiej funkcjonował scjentystyczno-techniczny model nauki, który został przejęty z europejskiego pozytywizmu. Nauka tego typu skupiła się na rzeczywistości materialnej, rozciągłej, mierzalnej, którą w ideologii totalitaryzmów uznano za rzeczywistość jedyną. Z grodu nauki została usunięta teologia. W nauce przestała być ważna prawda, ale zaczęła się liczyć doraźna korzyść. Owoce nauki zaczęto wykorzystywać do zadawania ciosów, czasem śmiertelnych, samemu człowiekowi.

Podobna tendencja uwalniania się od religii i Kościoła wystąpiła na terenie sztuki, co dziś w wielu przypadkach doprowadziło do pojawienia się tak zwanej antysztuki czy uczyniło sztukę niezrozumiałą, pozbawioną po prostu piękna.

Wiemy także, jakie owoce przyniosło lansowanie tak zwanej laickiej etyki. Etyka bez odniesienia do Boga nigdy nie jest w stanie uzasadnić mocy zobowiązującej głoszonych norm moralnych.

1.2.3. Doświadczenie zagubienia – pogmatwania wartości

Ludzie naszego czasu czują się zagubieni. Nie wiedzą, kogo słuchać, gdzie jest prawda, którą drogę obrać, by sensownie żyć. Tracą też orientację w życiu publicznym. Są skłonni ulegać modnym hasłom i podstępnej reklamie, poddają się po prostu procesom manipulacji, które nie mają nic wspólnego z obiektywną prawdą i dobrem, a którymi kierują najczęściej ludzie niemający nic wspólnego z uczciwością i z zatroskaniem o dobro wspólne. Widać to u nas ostatnio w trwającej kampanii przedwyborczej. Ileż tam blefu, podstępu i słów bez pokrycia.

2. Zagrożenia człowieka progu trzeciego tysiąclecia

2.1. Zagrożenie prawdy

Żyjemy ciągle w czasach, w których jest zagrożona prawda. Kiedyś niszczyły prawdę ideologie totalitarne. Dzisiaj najsilniejsze ciosy zadaje prawdzie liberalizm etyczny, który głosi, że nie prawda, ale wolność jest najwyższą ludzką wartością. Stąd też człowiek nie powinien podlegać żadnym normom etycznym. Nie powinny go obowiązywać żadne kodeksy moralne, religijne. Jeśli już coś trzeba ustalić, określić jakąś prawdę, to człowiek sam jest kompetentny to uczynić. Wystarczy prawdę odgłosować. Człowiek nie jest więc lektorem, odkrywcą prawdy, ale jej kreatorem. Można krótko powiedzieć, że te cechy, które przypisywano kiedyś Bogu, dziś w niektórych odmianach liberalizmu przypisuje się człowiekowi, a więc człowiek został tu pomylony z samym Bogiem, tak jak w systemach totalitarnych został pomylony ze zwierzęciem.

[3] Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 12.

Ojciec Święty Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Krakowie, w kościele św. Anny, do przedstawicieli nauki i kultury, w dniu 8 czerwca 1997 roku powiedział: „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki… jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas, w Polsce, wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił". Prawda jest zagrożona w środkach społecznego przekazu myśli. Staje się w nich przedmiotem manipulacji. Mówił o tym tu, we Wrocławiu, niedawno bp Adam Lepa z Łodzi w sierpniu, w czasie XXX, jubileuszowych, Wrocławskich Dni Duszpasterskich.

Bardzo groźnym przeciwnikiem obiektywnej prawdy jest jedna z odmian liberalizmu, nazywana postmodernizmem. Zwolennicy tego kierunku twierdzą, że w ogóle nie ma obiektywnej prawdy, prawdy dla wszystkich, że każdy ma swoją prawdę. Skoro tak, to także nie ma prawdziwej religii. Wszystkie religie mają taką samą wartość. Nie dziwimy się, dlaczego tyle krzyku i sprzeciwu wywołał ostatni dokument Kongregacji Nauki Wiary, *Dominus Iesus*, podpisany i ogłoszony przez kard. Józefa Ratzingera, prefekta tejże Kongregacji. Ostatnio wypowiedział się przeciwko temu dokumentowi prof. Leszek Kołakowski w swoim wystąpieniu w czasie Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, jaki odbył się w dniach 15–17 września 2000 roku w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

2.2. Zagrożenie podstawowych wartości

Zagrożenie prawdy łączy się z zagrożeniem innych wartości, u których podstaw stoi właśnie prawda, takich, jak uczciwość, rzetelność, solidarność, odpowiedzialność.

3. Nasze zobowiązania – nadzieje i perspektywy

3.1. Obrona prawdy o człowieku

Prawda jest wartością podstawową. Stoi ona u spodu, u podnóża wszystkich innych wartości. Jest ona przede wszystkim najwyższą wartością w nauce. Ale także w innych dziedzinach kultury jest wartością. Na przykład w moralności, etyce, gdzie najwyższą wartością jest dobro, jest także obecna prawda. Mówimy bowiem: to jest prawdziwe dobro, a to jest dobro pozorne. W dziedzinie sztuki, gdzie najwyższą wartością jest piękno, mówimy: to jest prawdziwie piękne, a to ma pozór piękna. W religii, gdzie najwyższą wartością jest świętość, mówimy: to jest prawdziwa świętość, a to jest świętość fałszywa. Możemy teraz uświadomić sobie, dlaczego encykliki papieskie poświęcone problemom moralnym: *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, są właściwie encyklikami traktującymi o prawdzie. Papież Jan Paweł II, zapytany przez Frossarda, które zdanie z Ewangelii uważa za najważniejsze, gdyby trzeba było dokonać takiego wyboru, wskazał na zdanie: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32).

Nie dziwimy się przeto, że głos wielkich heroldów naszego czasu, wołając o ratunek dla człowieka, woła najpierw o prawdziwy obraz człowieka, o obiektywną prawdę o człowieku, prawdę o jego właściwej godności, powołaniu, prawach i obowiązkach oraz ostatecznym przeznaczeniu. Potrzebny jest dziś fundamentalny, integralny obraz człowieka. Wielu szuka go i znajduje w teologii, gdzie przypomina się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy, że jest odkupiony z grzechów przez Legata Bożego, Jezusa Chrystusa, i że jest wezwany do życia z Bogiem w wieczności. W teologicznej wizji człowieka podkreślana jest prawda o godności człowieka. Objawiła się ona już w dniu stworzenia, kiedy zostało powiedziane, że człowiek jest bytem podobnym do Boga. Godność ta została potwierdzona i jakby dopowiedziana we Wcieleniu. Powtarzamy w *Wyznaniu wiary*: „Który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba". Bóg stał się człowiekiem, aby dać nam udział w swoim bóstwie. Ta godność osoby ludzkiej znalazła także potwierdzenie w dziele Odkupienia. Dzieło Krzyża Chrystusa to jakby mowa: umieram za ciebie, abyś mógł się duchowo odradzać, abyś mógł obmyć się z brudów duchowych i uspokoić swoje sumienie.

Niektórzy gardzą prawdą teologiczną. Najnowsza historia nas poucza, że wielu ludzi naszego stulecia poszukiwało i ciągle poszukuje prawdy o człowieku także na polu filozofii. Jednakże na jej terenie panuje od dziesiątków lat ogromny pluralizm antropologiczny. Lansuje się tu wiele, niekiedy bardzo zróżnicowanych, a nawet sprzecznych ze sobą teorii człowieka. Co można ogólnie powiedzieć o tych współczesnych obrazach człowieka? O ile filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował duchową stronę bytu ludzkiego, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne i współczesne jest w większości pozbawiony tego wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii lub wycinkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym, różnorakie antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm.

W takiej sytuacji zachodzi pilna potrzeba, by wrócić do klasycznego, realistycznego nurtu filozofii, w którym buduje się obraz człowieka na bazie szeroko rozumianego doświadczenia. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie – i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz – jako byt szczególny, jako byt cielesno-duchowy, zdolny do intelektualnego poznania, bezinteresownej miłości, obdarzony wolnością, przekraczający normy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody. Człowiek, pozwalający „mówić" swemu egzystencjalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu poprzez swego niematerialnego ducha.

Tego typu obraz człowieka nawiązuje do obrazu bytu ludzkiego kreowanego przez wielkich mistrzów przeszłości, którzy człowiekowi wyznaczali środkowe

miejsce w ogólnej hierarchii bytów. Ponad nim był Bóg i aniołowie (duchy czyste), a poniżej – świat ożywiony (roślinny i zwierzęcy) i nieożywiony. Mówiono o człowieku jako o ogniwie spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. W człowieku spotykają się, przecinają się dwa światy: duchowy i materialny. Mamy swoich krewnych w niebie, w świecie duchów. Przez co? Dlatego że poznajemy intelektualnie, że tworzymy kulturę, że żyjemy prawdą, że cieszymy się dobrem i fascynujemy się pięknem. To człowiek może mówić: „ja wiem, ja kocham, wierzę, mogę – nie muszę – powinienem, powinienem to uczynić, a z tego zrezygnować, tego nie czynić". Jeśli spełniamy tę powinność, to wstępuje w nas radość, satysfakcja, zadowolenie. Jeśli nie – to zjawiają się wyrzuty sumienia.

Droga do odkrycia takiego obrazu wiedzie przez doświadczenie, a więc jest to droga filozofii realistycznej, filozofii opartej na szeroko rozumianym doświadczeniu.

Człowiek, doświadczając siebie samego, uświadamia sobie, że jest w nim pierwotne zdwojenie[4]. Z jednej strony doświadcza istnienia własnego „ja". Ma świadomość, że jest kimś, że tkwi w nim struktura niezmienna, struktura, która stanowi o jego względnej tożsamości. Z drugiej jednak strony, w polu tego samego doświadczenia egzystencjalnego, doświadcza ten sam człowiek tego, co można by nazwać „moje". Są to różnego rodzaju akty życiowe, procesy. Jedne z nich sytuują się na płaszczyźnie czysto somatycznej (np. oddychanie, trawienie, bicie serca, krążenie krwi, ból). Inne jawią się na poziomie psychicznym (np. radowanie się, gniewanie, lękanie się, smucenie się). Jeszcze inne sięgają pułapu duchowego (np. poznanie intelektualne, akty miłości duchowej, akty wiary, nadziei, akty refleksji, samorefleksji). Wszystkie te czynności są przez nas doświadczane jako zmienne, jako ciągle dynamiczne, spełniające się w człowieku z różnym natężeniem i w różnym czasie. Akty te po prostu powstają i zanikają. Jako zmienne i przemijające potrzebują podłoża, podmiotu, w którym się rodzą i giną. Tym właśnie podmiotem, w którym powstają, jest owo – także doświadczane od strony egzystencjalnej – „ja". Owo „ja" jest wobec tego, co „moje", zarówno transcendentne, jak i immanentne. Jest transcendentne, gdyż przekracza to, co jest „moje". Ja" jest zawsze czymś więcej niż to, co „moje" – wzięte indywidualnie, jak i globalnie. Jest wszelako owo „ja" także immanentne wobec tego, co „moje". Znaczy to, że owo „ja" jest w tym, co „moje", jakoś obecne, przez nie niejako „przeziera". Używając terminologii arystotelesowsko-tomistycznej, można owo „ja" nazwać substancją, podmiotem, zaś wszystko to, co stanowi „moje" – przypadłościami, właściwościami. Sfera substancjalna stanowi o względnej tożsamości i niezmienności bytu ludzkiego, zaś sfera przypadłościowa obejmuje wszystko to, co jest zmienne, co się nieustannie przeobraża.

[4] Por. szerzej na ten temat: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–114.

Wyróżnione wyżej, w drodze wewnętrznego doświadczenia, przenikające się struktury: podmiot działania „ja" i spełniane przezeń akty „moje", stanowią rzeczywistość dynamiczną. Mówiąc bowiem o spełnianych aktach „moich", należy zauważyć, że są one nie tylko wyłaniane przez podmiot „ja", ale w jakiś sposób tworzą „moralne oblicze" owego „ja". Jeśli sobie uświadomimy, że wyższe działania człowieka są dobre lub złe, czyli otrzymują kwalifikację moralną, gdyż pozostają w jakiejś relacji do normy moralności, to trzeba także zdać sobie sprawę z tego, że tę kwalifikację moralną należy także przypisać i spełniającemu te działania – podmiotowi. Stąd też słusznie mówimy, że człowiek przez swoje działanie (to znaczy przez czyny świadome i dobrowolne) staje się jakiś. To stawanie się jakimś jest równoznaczne z budowaniem samego siebie, z samospełnianiem się[5]. Człowiek przez określone działanie spełnia się jako człowiek, staje się jakiś, wzrasta albo pomniejsza się w swoim człowieczeństwie.

To spełnianie się człowieka dokonuje się przede wszystkim w sferze działań poznawczych i pożądawczych. Człowiek spełnia się jako człowiek, „buduje" swoje człowieczeństwo, gdy poznaje, dodajmy – prawdziwie, i gdy kocha bezinteresownie (kocha dobro poznane prawdziwie przez intelekt).

Niniejsze stwierdzenie pozostaje w harmonii z dyrektywami teologii moralnej, ufundowanej na Bożym Objawieniu. Mówi się tam, że największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przez wypełnianie tego przykazania człowiek wzrasta w doskonałości, czyli w świętości. Owo wzrastanie w świętości odpowiada temu, co filozofia nazywa wzrastaniem w człowieczeństwie czy też samospełnieniem się. Zatem w „rękach" samego człowieka do pewnego stopnia leży to, kim ten człowiek będzie, czy i jak się spełni. Zdawanie sobie z tego sprawy i podejmowanie ciągle na nowo wysiłku, by przez wyższe działania poznawcze i pożądawcze (miłość) spełniać się, łączy się z wezwaniem człowieka do nieustannego nawracania się, ustawicznej odnowy.

Człowiek jest więc bytem dynamicznym i poprzez swoje działania, zwłaszcza wyższe, może się bytowo rozwijać, spełniać. Dokonuje się to przede wszystkim w wyższych aktach poznawczych i w wyższych aktach miłości. Są to akty, w których wyraża się ludzka twórczość. Owa twórczość jest nie tylko przedmiotowa, ale także podmiotowa. Znaczy to, że człowiek poprzez swoje działanie nie tylko wyciska piętno na tym, co względem niego jest zewnętrzne, czyli na skutku zewnętrznym swego działania, ale także zostawia „ślad" w sobie samym, stając się jakimś. Świadomym i wolnym działaniem człowiek realizuje sam siebie, jest na drodze samospełnienia, czyli na drodze wzrastania w doskonałości i świętości. Proces ten może się dokonywać w sposób właściwy jedynie w egzystencjalnej więzi z Bogiem.

[5] Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 162–180.

3.2. Wierność podstawowym wartościom chrześcijańskim

Czas Ewangelii jest ciągle przed nami. Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa, który obchodzimy, powinien nas związać jeszcze pełniej z osobą Jezusa Chrystusa, z Jego nauką i wszystkimi wartościami, które On nam zaproponował. Nie ma innej sensownej drogi dla człowieka, dla społeczeństw, narodów, dla nas. U progu nowego stulecia i tysiąclecia trzeba nam na nowo dokonać wyboru i w stylu pierwszych uczniów Chrystusa dziś i w przyszłości wyznawać: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego" (J 6,68).

PERSONALIZM CZY PERSONALIZMY?*

Wstęp

W dziejach ludzkiej kultury każda epoka posiadała jakieś nośne idee, hasła, trendy myślowe, często powtarzane i nagłaśniane. W czasach najnowszych takim słowem – hasłem kulturowym o pozytywnym wydźwięku jest niewątpliwie słowo „personalizm". Jako kierunek myślowy występuje on przede wszystkim w nauce i ma profil interdyscyplinarny. Spotykamy go w filozofii, teologii, pedagogice, medycynie, psychologii, socjologii, humanistyce. O personalizmie mówi się także w kulturze, w wychowaniu, w gospodarce, a nawet w polityce. Obserwacja życia kulturowo-społecznego pozwala zauważyć, że istnieje dziś wiele nurtów, szkół, ruchów społecznych, które chętnie określają siebie jako personalistyczne[1].

Czy jednak przypisywanie własnej czy cudzej myśli miana personalistycznej w każdym przypadku jest uzasadnione? Czy niekiedy nie bywa tak, że nazywa się personalizmami kierunki antropologiczne, które nie dają ku temu obiektywnych podstaw? Czy w związku z tym słowo „personalizm" nie jest dziś nadużywane? Refleksja nad prądami i postawami personalistycznymi może nas doprowadzić do wniosku, iż jest jakiś jeden personalizm podstawowy, zasadniczy, i że są także personalizmy pozorne, uzurpujące sobie takie miano.

Warto więc podjąć próbę racjonalnego rozstrzygnięcia, jakiego typu personalizm godny jest w sensie podstawowym tego miana, czy też inaczej – który z kierunków antropologicznych nazywanych personalizmem należy uznać za priorytetowy, najbardziej podstawowy, i z kolei: jakie kierunki, pretendujące do miana personalistycznych, tak naprawdę nimi nie są albo zasługują jedynie na miano personalizmów jakby drugorzędnych, ubocznych.

Niniejsze przedłożenie będzie wstępną próbą, jeśli już nie rozstrzygnięcia tego problemu, to przynajmniej pewną sugestią zaproponowaną na kanwie przeglądu współczesnych doktryn personalistycznych.

Przystępując do przedłożenia sygnalizowanego zagadnienia, pragnę poczynić jeszcze kilka wstępnych restrykcji. Po pierwsze – w przedłożeniu będzie jedynie mowa o personalizmie i personalizmach w filozofii. Pominiemy zatem trendy personalistyczne w teologii, pedagogice, w naukach humanistycznych czy w ogóle w kulturze. Po drugie – interesować nas będą jedynie personalizmy ostatniego czasu, gdyż wyraźnie mówi się o takich kierunkach w szeroko rozumianej współczesności, a więc mniej więcej od połowy poprzedniego stulecia i w wieku

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 8 (2000), nr 2, s. 37–48.

[1] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 377.

dwudziestym. Po trzecie – przedłożenie będzie mieć charakter sprawozdawczo-porządkujący. Z tego też tytułu znajdą się w nim nieuniknione uproszczenia, syntezy i skróty myślowe, co może zadecydować, że w niektórych fragmentach przedkładany wywód będzie mieć charakter dyskusyjny.

W ramach uwag wstępnych pragnę jeszcze wspomnieć o trudnościach w znalezieniu odpowiedniego klucza do zasadnego posegregowania owych różnej maści dzisiejszych personalizmów. Wynikły one z faktu różnorodnych podziałów personalizmów, jakie można spotkać w dzisiejszej literaturze, zwłaszcza encyklopedycznej. Ks. Wincenty Granat w swojej monografii *Personalizm chrześcijański* (Poznań 1985) przytacza różne podziały współczesnych personalizmów. Za Aleksandrem Rogalskim wymienia: personalizm idealistyczny, panpsychiczny, dualistyczny, relatywistyczny, monadystyczny, fenomenologiczny, panteistyczny, relatywistyczny, absolutystyczny, a nawet ateistyczny[2]. Funkcjonuje także podział na: personalizm metafizyczny (William Stern), personalizm etyczny (Nicolai Hartmann, Immanuel Kant), personalizm moralno-społeczny (Emmanuel Mounier), personalizm religijny (Max Scheler, Karl Barth, Romano Guardini, Dietrich von Bonhöffer), personalizm filozoficzny (William Stern, Martin Buber, Gabriel Marcel), personalizm teologiczny (Edward Schillebeeckx, Jean Mouroux, Karl Rahner)[3]. Inni jeszcze dzielą personalizmy na: pragmatyczny amerykański, psychologiczno-pedagogiczny niemiecki i personalizm egzystencjalizmu chrześcijańskiego – francuski[4]. Jeszcze inni stosują podział dychotomiczny na egzystencjalizmy naturalistyczne i spirytualistyczne[5].

W niniejszym przedłożeniu proponuję podzielić kierunki personalistyczne w filozofii na trzy następujące rodzaje: personalizmy horyzontalne (antropocentryczne, najczęściej ateistyczne), personalizmy teistyczne, teocentryczne – pozatomistyczne i personalizm klasyczny – tomistyczny o orientacji metafizycznej (w wersji francuskiej i polskiej). W takim też porządku będą tu one przedstawione.

1. Personalizmy horyzontalne

Są to raczej – ściślej mówiąc – humanizmy, a nie personalizmy, gdyż byt ludzki jest w nich ujmowany jako element materialnego świata przyrody, z całkowitym lub częściowym pominięciem jego duchowego wymiaru, który to wymiar decydował o bytowaniu osobowym i był podstawą do wypracowania wizji człowieka jako osoby. Humanizmy horyzontalne, ateistyczne, posiadały wielkie ambicje dysponowania tak zwaną naukową prawdą o człowieku, zgłaszały pretensje do monopolu na pełną prawdę o człowieku. Deklarowały swoją nowoczesność, wol-

[2] Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 76.

[3] Por. tamże.

[4] Por. *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. G. Klaus, M. Buhr, Leipzig 1974, Bd. 2, s. 920–921.

[5] Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 77.

ność od wpływów religijnych i ideologicznych, w rzeczywistości zaś – przez swoją zawężoną wizję człowieka – stały się w wielu przypadkach narzędziem służącym do podbudowywania ideologii państw totalitarnych. Wiele z nich, jak na przykład humanizm Ludwika Feuerbacha (1804–1872), Karola Marksa (1818–1883), Fryderyka Engelsa (1820–1895), Friedricha Nietzschego (1844–1900), Sigmunda Freuda (1858–1939), Bertranda Russela (1872–1970), Claude'a Lévi-Straussa (ur. 1908), Jeana Paula Sartre'a (1905–1980) czy w Polsce Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981), było wyraźnie naturalistycznych i apersonalistycznych. Mówiło się wprawdzie w niektórych z nich o ludzkiej świadomości, o pracy, o wolności, a nawet o miłości. Próbowano w nich niekiedy odnaleźć w człowieku to, co stanowi jego *proprium humanum*, to, co człowieka wyróżnia w całym świecie przyrody, ale ostateczna interpretacja uzyskiwała profil materialistyczny, czasem niespójny z innymi tezami tychże systemów. Były to filozofie pochylające się nad człowiekiem. Niektóre myliły go ze zwierzęciem, niektóre zaś przypisywały mu prerogatywy boskie, ale w gruncie rzeczy negowały jego transcendentny, osobowy wymiar. Jeśli kierunki te tu wzmiankujemy, to tylko dlatego, iż zyskały one duży rozgłos w ostatnich dwóch stuleciach i wyrządziły człowiekowi i jego kulturze ogromne szkody. Można zauważyć, że humanizmy tego typu dziś odżywają w różnych kierunkach antropologicznych i szermują wzniosłymi, nośnymi hasłami, zgłaszając pretensje do prezentowania dziś nowoczesnej, atrakcyjnej – według nich – jedynie wartościowej wizji człowieka.

2. Personalizmy teistyczne – pozatomistyczne

Grupę tę stanowią personalizmy obecne w teistycznych filozofiach współczesnych o profilu moralno-społecznym (głównie Emmanuel Mounier, Gabriel Madinier, Maurice Blondel), fenomenologicznym (przede wszystkim Max Scheler, Roman Ingarden), egzystencjalistycznym (głównie Karl Jaspers, Gabriel Marcel), filozofii dialogu (Martin Buber, Józef Tischner) czy ewolucyjno-kosmicznym (np. Pierre Teilhard de Chardin). Zaprezentujemy tu je w telegraficznym skrócie.

2.1. Personalizm moralno-społeczny

Reprezentuje go przede wszystkim francuski społecznik Emmanuel Mounier (1905–1950), myśliciel, który najściślej jest dziś kojarzony z kierunkiem personalistycznym w kulturze i w filozofii[6]. Personalizm Mounierowski, z uwagi na zaangażowanie we współczesność i konfrontację chrześcijaństwa z egzystencjalizmem, liberalizmem i marksizmem, znalazł żywy oddźwięk na terenie Polski. Interesowali się nim w naszym kraju po drugiej wojnie światowej zarówno marksiści, jak

[6] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 399–421.

i chrześcijanie[7]. Jednakże nie zadomowił się w polskiej umysłowości na długo. Powodem stosunkowo szybkiego spadku oddziaływania tego kierunku była jego fascynacja marksizmem, co w kontekście kolejnych polskich kryzysów społeczno-politycznych podważyło jego walor.

Specyfika ujęcia osoby przez Mouniera tkwi w podkreśleniu jej aspektów społeczno-moralnych. Mounier nie podaje definicji osoby. Wskazuje jednak na trwałe pierwiastki, które w niej występują: transcendencję, wewnętrzność, antyindywidualizm i wolność. Rys transcendencji przejawia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości[8]. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie. Ów rys ku wewnątrz jest dialektycznie złączony z ruchem ku światu zewnętrznemu, w którym ma miejsce zaangażowanie, zwłaszcza w procesy społeczne zmierzające do przekształcania świata[9]. Te trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie wystąpił przeciwko tym ujęciom osoby, które podkreślały jej cechę odrębności i nieudzielalności. Francuski myśliciel podkreślał, że „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje się dzięki komuś innemu i odnajduje się tylko w innym"[10]. Piąta ważna cecha osoby to wolność. Autor odciął się w jej rozumieniu od pozytywizmu i egzystencjalizmu. Nie tyle ją rozumiał jako zdolność do wolnego wyboru, ile jako wolne dążenie – jak to nazwał – do „personalizacji świata i samego siebie"[11].

W jednym ze swoich pism jeszcze inaczej opisywał byt osobowy, wskazując na trzy jego wymiary: wcielenie, wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwstawne tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze, ku wyższym wartościom (wezwanie), i to, co kieruje ją wszerz, w stronę drugich ludzi (uczestnictwo)[12].

Jak widać, Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował elementy etyczno-społeczne. W opisie osoby nie sięgał do kategorii metafizycznych, ale etyczno-społecznych.

W podobnym klimacie myślowym, akcentującym jeszcze bardziej działanie, aktywizm osoby, znajduje się Gabriel Madinier i Maurice Blondel. Zdaniem Madiniera osoba tworzy się poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie tak zwanej społeczności duchowej. Realizuje się to przede wszystkim w postawie miłości, w której osoba ofiaruje swoją indywi-

[7] Wyrazem dużej sympatii środowisk chrześcijańskich do Emmanuela Mouniera było opublikowanie w języku polskim trzech tomów jego pism: *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964; *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968.

[8] Por. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1953, s. 84–85.

[9] Por. tenże, *Qu 'est-ce que le personnalisme?*, Paris 1947, s. 27–32.

[10] Tenże, *Le personnalisme*, dz. cyt., s. 38.

[11] Por. tamże, s. 73–82.

[12] Por. E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

dualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich". Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje „ja" indywidualne[13].

Podobną koncepcję osoby prezentuje Maurice Blondel. Jeszcze bardziej akcentuje w niej momenty moralne i ascetyczne. Autor krytykuje tradycyjne cechy osoby, takie jak: jedność, niezależność, substancjalność, trwałość. Osoba – jego zdaniem – tworzy się przez działanie, i to działanie w kontekście drugich osób. Blondel, podobnie jak Mounier i Madinier, zagubił ontologiczne rysy osoby, które w tradycji filozofii klasycznej uchodziły za konstytutywne dla bytu osobowego.

2.2. Personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny

Jako reprezentatywnych dla tej odmiany personalizmu wymieńmy Maxa Schelera (1874–1928), twórcę humanistycznego odłamu fenomenologii, i Romana Ingardena (1893–1970). Personalizm Schelera ma charakter epistemologiczno-aksjologiczny. Jego wizja osoby jest aktualistyczna. Autor określał osobę jako „centrum aktów": doznań, przeżyć, decyzji, spostrzeżeń itp. Odżegnywał się od wymiaru substancjalistycznego ludzkiego bytu. W Schelerowskiej wizji człowieka, która przeszła w czasie znaczną ewolucję, kryje się wiele mniejszych czy większych sprzeczności[14]. O ile wczesna teoria człowieka była wyraźnie personalistyczna i teistyczna, o tyle wizja późniejsza, z okresu panteistycznego – o zabarwieniu wyraźnie scjentystycznym, odeszła dość daleko od antropologii filozofii klasycznej.

Drugi wskazany myśliciel z kręgu fenomenologii – Roman Ingarden – najwięcej miejsca w swojej twórczości poświęcił zagadnieniom teoriopoznawczym i ontologicznym. Mniej natomiast zajmował się antropologią. Jednakże jego spuścizna pisarska, zwłaszcza słynna *Książeczka o człowieku*, uprawnia do zaliczenia go w poczet personalistów. W rozważaniach antropologicznych autora na pierwsze miejsce wysuwają się trzy zagadnienia: człowiek jako osobowe „ja" strumienia świadomości, człowiek widziany w kontekście atrybutu odpowiedzialności i specyficzna – zbliżona nieco do klasycznej – bytowa struktura człowieka. Krakowski myśliciel interpretował byt ludzki jako całość psychofizyczną, jako osobę i jako podmiot. Podkreślił także twórczy wymiar jego duchowej działalności, pominął natomiast wymiar społeczny bytowania ludzkiego[15].

2.3. Personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny

Spośród przedstawicieli tej odmiany personalizmu zatrzymajmy się przy dwu nazwiskach: Karla Jaspersa (1883–1969) i Gabriela Marcela (1889–1973). Punktem wyjścia w analizie człowieka u Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja". Niemiecki filozof,

[13] Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140–141.

[14] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 211–235.

[15] Por. tamże, s. 256–278.

wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek, jako konkretna osoba, może mówić „ja jestem". Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego sposobem „od wewnątrz". Istotę osoby ujrzał autor w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru. Dzięki temu może siebie konstytuować, siebie jakby stwarzać. Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z innymi bytami osobowymi. W komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednakże napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tak zwane sytuacje graniczne, w które człowiek wchodzi z konieczności i które chciałby przekroczyć. To z kolei naprowadza go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji[16].

Drugi myśliciel z kręgu egzystencjalizmu chrześcijańskiego – Gabriel Marcel – posiada nieco mocniejsze racje, by uchodzić za swoistego rodzaju personalistę. Jego ujęcie osoby ma charakter dynamiczny. Człowiek został ujęty przez niego jako byt w drodze – *homo viator* – „człowiek w drodze". Osoba ludzka, będąc, czym jest, przekracza siebie, „buduje się" przez dialog z „ty". To otwarcie się i skierowanie ku drugiej osobie jest wpisanym w ludzką naturę atrybutem osoby, stanowi tak zwany wymóg ontologiczny bytu ludzkiego. Wyrazem tego wymogu jest jakiś wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie i wyjścia ku drugiemu. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności bytu ludzkiego[17]. Wzywa on nieustannie człowieka do wychodzenia z siebie ku czemuś zewnętrznemu – ku drugiej osobie – ku „ty" ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie – ku „Ty" boskiemu. Otwarcie się „ja" na „ty" jest jedyną szansą „upełniania" się osoby. Otwieranie się na drugich jest wolnym wyborem. W tym otwarciu ważną rolę odgrywa wewnętrzne, osobowe zaangażowanie i wierność. Ostatecznie osobowa relacja staje się relacją wierności, nadziei i miłości, w której osoba jedna składa siebie w darze osobie drugiej. Dzięki temu osoba staje się „pełniejsza", bogatsza. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej" i „pełniej". Osobie nigdy nie powinna wystarczać sytuacja, w której się znajduje. Zawsze może sięgać wyżej. W *Homo viator* mówi Marcel, że dewizą życiową osoby winno być nie *sum*, ale *sursum* – nie „jestem", ale „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[18]. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i spełniania się jest Osoba Absolutu.

2.4. Personalizm ewolucyjno-kosmiczny

Jego przedstawicielem jest Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). W jego unifikującej wizji wszechświata ważną pozycję zajmuje człowiek – jako etap i warunek

[16] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, „Communio" 3 (1983), nr 2 (14), s. 109–110.

[17] Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1954, s. 26–29.

[18] Tamże, s. 34.

kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym i punktem Omega – Bogiem. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek coraz bardziej się hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personifikacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję społeczną, zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu. Osoba realizuje się w drodze ewolucji społecznej w wyniku tak zwanej socjalizacji zbieżnej, jako synteza tezy – jednostka i antytezy – zbiorowość ludzka. Personalizacja jest syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji. Teilhard de Chardin podkreśla, że osoba, będąc owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, w który jest wpleciony element świadomości i wolitywny, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, do transsubstancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą – osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Jednostka ludzka przez swe zaangażowanie duchowe, zwłaszcza przez miłość, może ten proces ewolucji przyśpieszać. Przez brak zaangażowania przyczynia się do jego opóźniania[19].

Zaprezentowane tu w telegraficznym skrócie różnego rodzaju personalizmy o charakterze teistycznym prezentują osobowy byt ludzki w różnych jego aspektach, nie zawsze najważniejszych. Stąd też wizja osoby w nich prezentowana nie daje – jak się wydaje – wystarczających podstaw do uwydatnienia tego, co w osobie ludzkiej jest najbardziej podstawowe, co wyróżnia ją w całej hierarchii bytów, co stanowi o prawdziwej jej godności i szczególności, co stanowi jej *proprium humanum*. Są to więc personalizmy uwydatniające funkcjonalne (przyrodnicze, ewolucyjne), epistemologiczne, etyczne, społeczne wymiary ludzkiej osoby. Zagubiony jest w nich wymiar metafizyczny. Stąd też trzeba nam w drugiej części spojrzeć na właściwy, najbardziej priorytetowy personalizm, jakim jest personalizm wypracowany w klasycznym nurcie filozofii, gdzie przewodniczką jest metafizyka.

3. Personalizm tomistyczny klasyczny

Teoria bytu osobowego funkcjonująca w filozofii klasycznej nawiązuje do wielkich klasyków myślenia filozoficznego, mającego swe korzenie w filozofii greckiej. Wiele pomysłów z filozofii antycznej zostało wchłoniętych przez chrześcijaństwo. Klasyczna antropologia Greków, ubogacona danymi Objawienia chrześcijańskiego, była potem rozwijana w średniowiecznych szkołach zakonnych, a następnie w uniwersytetach europejskich. Szczególnej syntezy doczekała się u św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do Boecjańskiej definicji osoby,

[19] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze…*, art. cyt., s. 114–115.

Akwinata uznał osobę za szczytową formację bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością. W *Summie teologii* napisał słynne zdanie: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”[20]. W nawiązaniu do tego stwierdzenia, na podstawie kluczowych rozwiązań filozoficznych i teologicznych Akwinaty, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną, wypracowano w naszym stuleciu klasyczną teorię bytu osobowego, która jest nową – jak się wydaje – najbardziej podstawową, realistyczną postacią personalizmu. Funkcjonuje ona dzisiaj przede wszystkim w egzystencjalnej wersji tomizmu. Fundamentem tego personalizmu jest metafizyka bytu ludzkiego jako osoby. Tego typu wizja człowieka została wypracowana po części w tomizmie egzystencjalnym we Francji, a przede wszystkim w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Tytułem przykładu wybierzmy trzech najważniejszych przedstawicieli tego kierunku, twórców personalizmu tomistycznego, i naszkicujmy zręby ich personalizmu. Ci „wybrańcy” to Jacques Maritain, Mieczysław Albert Krąpiec i kard. Karol Wojtyła. Pierwszy z nich reprezentuje nurt, który można by nazwać personalizmem chrześcijańskim holistycznym, dwaj następni są przedstawicielami personalizmu klasycznego, uniwersalistycznego, adekwatnego.

3.1. Personalizm chrześcijański Jacques’a Maritaina

Popularnie przyjmuje się, że Maritain w swojej teorii bytu ludzkiego odróżnia osobę od jednostki (indywiduum). Osoba – zdaniem autora – to pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami i zachowująca swoją autonomię. Do istotnych cech osoby Maritain zalicza: jedność, integralność, samoistność, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie[21]. W języku obrazowym autor wyraża to następująco: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć”[22]. Tak ujętej osobie przeciwstawia francuski tomista indywiduum, jednostkę. O ile o osobie decyduje niezależny od ciała duch, o tyle o indywiduum stanowi element materialny. Człowiek traktowany jako indywiduum, jednostka, jest fragmentem wszechświata, jest częścią wielkiej machiny kosmosu. Indywidualność jest tym, co „odłącza nas od wszystkich innych ludzi”, oraz tym, co jest „zawężeniem *ego*, ustawicznie zagrożonym i ustawicznie skorym do zagarniania dla siebie”[23].

Z powyższego przeciwstawienia Maritain wyciągnął daleko idące wnioski. Jego zdaniem wszelkie nadużycia w życiu społeczno-politycznym są wynikiem

[20] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3.

[21] Por. J. Maritain, *Dinstinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1935, s. 462.

[22] Por. tamże, s. 357–358.

[23] Por. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, „Revue Thomiste” 46 (1946), s. 259.

zbytniego akcentowania indywidualności i związanych z nią tendencji egoistycznych. I przeciwnie – stawianie na elementy duchowe w człowieku, kultywowanie usprawnień intelektu i woli, a więc czynników stanowiących o osobie, prowadzi do właściwego rozwoju osoby i społeczności osób, czyli państwa. W rezultacie należy człowieka traktować jako jedność jednostki i osoby. Człowiek jest równocześnie indywiduum i osobą.

3.2. Personalizm lubelskiej szkoły filozofii klasycznej

Niniejsza, dzisiaj najgłośniejsza w Polsce i coraz bardziej przenikająca do kultury europejskiej wersja personalizmu została wypracowana w lubelskiej szkole filozoficznej na bazie metafizyki. Uprzednie skonstruowanie realistycznego pojęcia bytu, odkrycie jego właściwości transcendentalnych, jego struktury i jego przyczyn – w kontekście refleksji historycznej i metodologicznej, pozwoliło wykreować fundamentalny wizerunek osoby ludzkiej. Mówiąc językiem obrazowym, wizerunek ten ma malarzy pierwszych, tych, którzy nakreślili główne linie, podstawowe kontury i położyli odpowiednie kolory, oraz tych, którzy dokonują różnego rodzaju retuszów. Spośród tych pionierów dwaj muszą się znaleźć w tej prezentacji: Mieczysław Albert Krąpiec i kard. Karol Wojtyła.

3.2.1. Personalizm Mieczysława Alberta Krąpca

Mieczysław A. Krąpiec konstruuje teorię bytu osobowego na kanwie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Przestrzegając zasady realizmu, wychodzi w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia. Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym, tyczącym samego siebie, doświadcza podstawowego zdwojenia. Z jednej strony doświadcza tego, co stanowi „ja", a z drugiej tego, co jest „moje"; doświadcza „ja" jako podmiotu i spełniacza aktów „moich". Te ostatnie są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią (z ciałem), jak i czynności i stany niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich" doświadczamy obecności, immanencji „ja". Mamy świadomość, iż „ja" jest obecne w aktach „moich", że podtrzymuje je w istnieniu. Akty „moje" istnieją istnieniem „ja". Z drugiej zaś strony doświadczamy, iż owo „ja" obecne w aktach „moich" transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, zespalając w jeden byt. Treści te są jakby „nanizane" na bytowość „ja". To „ja" – zauważa autor – jest nam dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczamy wprost tylko istnienia „ja", ale nie poznajemy bezpośrednio jego natury. Tę ostatnią możemy poznać pośrednio – poprzez analizę aktów „moich". Ponieważ akty „moje" mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe), to i owo „ja", podmiotujące i spełniające te akty, musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest ono

bowiem podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych.

To właśnie samoistniejące „ja", będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów „moich", nazywa Krąpiec osobą-jaźnią natury rozumnej.

Idąc za tradycją filozofii klasycznej, Krąpiec ukazuje w teorii bytu osobowego transcendencję osoby w stosunku do natury-przyrody i w stosunku do społeczeństwa. Osoba transcenduje świat, całą przyrodę poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności (akty decyzji). W stosunku zaś do społeczeństwa osoba dzierży priorytet poprzez podmiotowość praw, zupełność i godność.

Na bazie tego fundamentalnego, metafizycznego wymiaru osoby ludzkiej Krąpiec rozwija teorię poszczególnych sektorów – sfer działań osobowych: działalność kulturową, poznawczą (naukową), postępowanie moralne, działalność twórczą i religijną. Rozwija także teorię rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa i wspólnoty międzynarodowej, z uwydatnieniem relacji jednostki do społeczności. Z perspektywy metafizycznej ujmuje także działalność edukacyjną, polityczną, gospodarczą. Niemal na każdym kroku pokazuje szczególność człowieka jako bytu osobowego, zdolnego do poznania intelektualnego (działalności kulturowej), miłości i autodeterminacji. W elementach tych widzi naturalne źródło godności osoby, jej praw i obowiązków.

3.2.2. Personalizm kard. Karola Wojtyły

Został ufundowany na trzech filarach: tomizmie, fenomenologii i mistycyzmie. Pierwszy zarys tego personalizmu znajdujemy w artykule *Personalizm tomistyczny*, opublikowanym w „Znaku" w 1961 roku. Potem został rozwinięty głównie w dziełach: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*.

Kardynał Wojtyła – podobnie jak Krąpiec – buduje swój personalizm na doświadczeniu osobowym. Podstawowym faktem danym człowiekowi w pierwotnym doświadczeniu jest fakt jego osobowego istnienia i działania. Określa się to w słowach: „istnieję" – „działam". Sektor aktywizmu, dynamizmu ludzkiego posiada dwie odmiany. Jedną określa Kardynał słowem „działam", drugą – wyrażeniem „coś dzieje się w człowieku". Dla pierwszego dynamizmu, dla „działam", człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą, dla drugiego: „coś dzieje się w człowieku" – tylko podmiotem i obserwatorem. Te dwa dynamizmy wyznaczają jakby dwa poziomy obecne w człowieku: natury i osoby. Osoba sytuuje się na płaszczyźnie „działam", natura – na płaszczyźnie „doznaję". Tym, co ujawnia nam osobę, jest czyn. Jest on „oknem", przez które mamy wgląd w osobę.

Analiza czynu pozwala nam w nim odkryć element poznawczy i wolitywny. Człowiek odkrywa prawdę o tym, co poznaje, prawdę o dobru. Doświadcza też swej wolności w stosunku do poznanego dobra. W sposób wolny może je wybrać albo odrzucić. Pierwotne doświadczenie wolności zawiera się w słowach: „mogę – nie muszę" . Możliwość spełnienia przez osobę czynu jest polem, na którym

dokonuje się samostanowienie, czyli stanowienie, decydowanie o samym sobie. To z kolei zakłada bardziej pierwotne struktury w człowieku, mianowicie: samoposiadanie i samopanowanie. Osoba ma zdolność posiadania siebie samej i panowania sobie. Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samokreacji przez samostanowienie. Dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja osoby, jej podmiotowości i przedmiotowości: integracja natury w osobie. Analiza samostanowienia doprowadza autora *Osoby i czynu* do odkrycia podwójnej transcendencji osoby: poziomej i pionowej. Transcendencja pozioma wyraża się w przekraczaniu siebie w kierunku zewnętrznego przedmiotu, obiektu naszego poznania i ewentualnego chcenia. Transcendencja pionowa wyraża się w fakcie górowania osoby nad swym dynamizmem. Osoba jest niezależna od przedmiotów chcenia. Jest wobec nich wolna, może ich chcieć i wybrać je albo odrzucić. Wybierając dobro poznane przez intelekt, osoba wchodzi na drogę samospełnienia. Owo dobro stojące przed osobą w polu wolnego wyboru jest zwykle dobrem osobowym. Wybierając to dobro, osoba wchodzi w interpersonalną więź z drugim bytem osobowym. Owo wychodzenie „ja" ku „ty", złączone z interpersonalną wymianą wartości, jest niczym innym jak tworzeniem wspólnoty „my", w której decydującą rolę odgrywa uczestnictwo. Personalistyczna wartość działania – według kard. Wojtyły – dokonuje się i realizuje poprzez uczestnictwo, a nie samotne działanie, gdyż transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako właściwość, dzięki której działając z innymi, równocześnie przez to samo realizuję autentyczną wartość personalistyczną: spełniam czyn i spełniam w nim siebie; kreuję wspólnotę i przez to kreuję i siebie.

Naszkicowana tu wizja osoby, „namalowana" na bazie pierwotnego doświadczenia antropologicznego, stała się potem dla kard. Wojtyły, a zwłaszcza dla Jana Pawła II, bazą do głoszenia prawdy o godności człowieka, jego powołaniu, prawach i obowiązkach. Stanęła ona także u podstaw rozwijania nauki o innych, bardziej szczegółowych sektorach działalności człowieka.

Zakończenie

W końcowych słowach tego przedłożenia odstąpmy od próby podsumowania przeprowadzonych rozważań. Powróćmy jednak do tytułu wykładu, który miał formę pytania i brzmiał: *Personalizm czy personalizmy?* Jaką damy odpowiedź? Myślę, że wynika ona jakoś z tego, co tu zostało powiedziane. We wszystkich sektorach bytu i działania bywa to, co najważniejsze, pierwszorzędne, i to, co mniej ważne, drugorzędne. W ogólnej hierarchii bytów tym najważniejszym jest Bóg, w hierarchii bytów stworzonych, widzialnych – człowiek. Na nieboskłonie najważniejsze jest Słońce; w dziedzinie przykazań ewangelicznych – przykazanie miłości Boga i bliźniego. W dyscyplinach poznania racjonalnego naukowego pierwszeństwo jesteśmy skłonni przyznać filozofii, gdyż ona pozwala nam rozumieć rzeczywistość naturalną i kulturową: człowieka, świat i Boga.

W przedłożonym wykładzie starano się wykazać, że jest jeden personalizm, najbardziej godny tego miana, personalizm najbardziej podstawowy, fundamentalny. Jest nim personalizm tomistyczny, klasyczny, uniwersalistyczny, który dzisiaj w Polsce jest głównie kultywowany w lubelskiej szkole filozofii klasycznej.

O ADEKWATNY WIZERUNEK CZŁOWIEKA[*1]

1. W poszukiwaniu prawdy o człowieku

Moją krótką refleksję, która została mi przydzielona na początku tej konferencji, pragnę złączyć z pierwszym słowem tryptyku wiodącego tematu tej sesji. Słowo to brzmi: człowiek. Wszystkie trzy uczelnie organizujące tę naukową konferencję zajmują się człowiekiem. Idąc od końca tryptyku, powiemy, że Akademia Wychowania Fizycznego patrzy na człowieka pod kątem jego tężyzny fizycznej, jego wyczynów sportowych. W centrum zainteresowań Akademii Medycznej jest człowiek chory, któremu usiłuje się przywrócić zdrowie. Do teologii zaś należy spojrzenie na człowieka w perspektywie jego powiązań z Bogiem. Na tej płaszczyźnie poznawczej szuka się odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, które nie dają człowiekowi spokoju od zarania dziejów: kim jest człowiek? dlaczego istnieje, skoro istnieć nie musi? jaki jest sens i cel jego życia? co przesądza o jego godności? dlaczego cierpi? dlaczego stworzył naukę, technikę, sztukę, moralność, religię? dlaczego potrafi być czasem bohaterem, a niekiedy także bestią? na jakiej drodze może spotkać szczęście? dlaczego umiera – i co dalej? Ta lista pytań może być jeszcze wydłużona. Nie jest ona wydumana. Być może, że pytania te nie jawią się człowiekowi na co dzień, zwłaszcza wtedy gdy wciągnięty jest w wir toczącego się życia, w pogoń za pieniędzmi i karierą, wtedy gdy jest wciągnięty w świat reklamy, natłoku informacji i wielorakiej propagandy, gdy jest pogrążony w aktywności zewnętrznej, narzuconej przez tak zwaną cywilizację. Jednakże zjawiają się na drodze ludzkiego życia chwile, gdy pytania te dają znać o sobie, gdy z ogromną siłą przebijają się przez pędzące życie. Może wtedy, gdy coś się nie udało, gdy nas życie kopnęło, gdy zwolnili z pracy, gdy przyszła poważna choroba, gdy umarła mama, gdy zło zakrzyczało straszliwym głosem, gdy ktoś zdobył się na bohaterski czyn, gdy kazano przejść na emeryturę. W takiej sytuacji warto wiedzieć, warto sobie przypomnieć, kim się jest, dlaczego tak się stało, jak się stało; co dalej robić, by życia nie przegrać. Warto wtedy przypomnieć sobie, że jest taka muza, która pochyla się nad tymi dramatycznymi pytaniami i która udziela odpowiedzi, czerpiąc światło z zewnątrz rozumu, od najlepiej wiedzącego i kochającego Boga. Ta muza to właśnie teologia – wiedza o charakterze mądrościowym, dotycząca Boga i człowieka, oparta na *fides et ratio*. Jest naszą wielką radością, że ta szczególna

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 (2002), nr 1, s. 59–64.

[1] Wykład wprowadzający, wygłoszony w czasie konferencji naukowej „Człowiek – Medycyna – Kultura Fizyczna", zorganizowanej przez Papieski Wydział Teologiczny, Akademię Medyczną i Akademię Wychowania Fizycznego we Wrocławiu – aula PWT we Wrocławiu, 25 kwietnia 2002 roku.

gałąź wiedzy ma najdłuższą tradycję nie tylko w uniwersytetach europejskich, ale także tu, we Wrocławiu, bowiem w tym roku święci w stolicy Dolnego Śląska swój piękny jubileusz trzechsetlecia swego istnienia.

Z niekompletnie wyliczonych wyżej pytań przydzielonych teologii i całej myśli chrześcijańskiej wybieramy to pierwsze, podstawowe: kim jest człowiek? – albo w bardziej egzystencjalnej, personalnej wersji: kim jestem ja, człowiek?

2. Obraz człowieka w tradycji europejskiej

Kim jest człowiek? – to rzeczywiście jedno z najstarszych i zarazem najświeższych pytań, jakie są stawiane w nauce, w religii, w kulturze. Wokół tego pytania trwał w dziejach, i dziś trwa nadal, spór. Często dziś na sympozjach antropologicznych przytaczane są słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Krakowie, w kolegiacie św. Anny, w dniu 8 czerwca 1997 roku do ludzi nauki i kultury: „Wielki spór o człowieka u nas, w Polsce, wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne”[2]. Papież jest zakochany w człowieku. Od młodości jest zdumiony jego wielkością i godnością. Zachęca nas do zadumy nad nim. Jeszcze jako kardynał pisał we *Wstępie* do swej monografii *Osoba i czyn*: „Człowiek […] odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty”[3].

Potrzebujemy zatem nieustannie, w każdym czasie, refleksji nad człowiekiem. Owa refleksja prowadzi nas do zadziwienia.

Zanim podamy – w pigułce – określenie człowieka, pobiegnijmy na moment w przeszłość i posłuchajmy, co powiedzieli o człowieku mędrcy z rodu filozofów i teologów.

2.1. Określenia teologiczne

Rozpocznijmy od Pisma Świętego. W Psalmie 8 czytamy słowa: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8,5-7). A więc człowiek jest bardzo bliski bytom duchowym, aniołom. Godny jest chwały i czci. Otrzymał bowiem od Stwórcy władzę nad stworzeniem. Jest przez to bliski samemu Bogu. Co więcej, jest mieszkaniem dla Boga. Apostoł Paweł wyraża to w słowach: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka

[2] Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia*, Wrocław 1997, s. 140–141.

[3] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 25.

w was? Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście" (1 Kor 3,16-17). Na powyższych tekstach budowało chrześcijaństwo antropologię, chrześcijańską wizję człowieka. W ostatnim etapie dziejów Kościoła znalazło to wyraz w nauce ojców Soboru Watykańskiego II. W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* czytamy słowa: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (KDK, nr 24). Naukę Soboru kontynuuje Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice zamieścił słowa, które stały się jakby hasłem przewodnim jego całego pontyfikatu: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół" (RH, nr 14).

2.2. Wypowiedzi filozoficzne

Przytoczmy w tym fragmencie niniejszej antropologicznej refleksji określenia człowieka, które wyszły spod pióra filozofów. Protagoras zostawił w swoich pismach słynne zdanie: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy". Platon nauczał, że człowiek to roślina przeflancowana z boskiego świata idei do świata ziemskiego (świata cieni). Człowiek to duch na wygnaniu, wtłoczony do więzienia ciała. Chwila śmierci to szczęśliwy czas wyjścia z więzienia materii i powrotu do wiecznego, doskonałego, boskiego świata idei.

Arystoteles, jako największy przyrodnik i filozof starożytności, określił człowieka jako *animal rationale*, jako zwierzę rozumne. Idąc za zdrową tradycją filozofii starożytnej i myśli biblijnej, św. Tomasz z Akwinu uznał, iż człowiek jest syntezą ducha i materii, że jest on duchem wcielonym, bytem spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii, zaś o osobie napisał: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"[4]. A więc osoba jest szczytową formacją bytową w całej stworzonej naturze, jest bytem rozumnym i wolnym.

Błażej Pascal nazwał człowieka trzciną myślącą. Całą wielkość człowieka widział w myśleniu. Od niego pochodzi słynne powiedzenie, że człowiek zachowuje ciągle wyższość wobec ogromnego świata. Świat bowiem nic nie wie o swojej wielkości, o potędze, a człowiek wie o swojej małości.

Ludwik Feuerbach i Karol Marks uważali człowieka za najdoskonalszy wytwór przyrody. Pierre Teilhard de Chardin twierdził, że człowiek to ważne ogniwo w wielkim procesie ewolucji, zmierzającej do punktu Omega – Boga. Zygmunt Freud głosił, że człowiek to zespół podświadomych instynktów i popędów, z popędem seksualnym na czele. Jean-Paul Sartre określał człowieka jako absolutną wolność, jako absurd. Znane stało się jego powiedzenie: „absurdem jest, że się narodziliśmy, absurdem, że umieramy". Gabriel Marcel, francuski egzystencjalista chrześcijański, nazwał człowieka pielgrzymem: *homo viator*.

[4] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3.

Ks. Józef Tischner, Emmanuel Levinas mówią, że człowiek to istota dialogiczna.

Jeszcze inni mówili, że człowiek to *homo sapiens* (istota myśląca), *homo socialis* (istota społeczna), *homo aesteticus* (istota estetyczna), *homo oeconomicus* (istota ekonomiczna), *homo faber* (istota produkująca), *homo ludens* (istota bawiąca się), *homo religiosus* (istota religijna) itd.

Można się zastanawiać: dlaczego w dziejach pojawiło się tak wiele definicji bytu ludzkiego, i to tak często rozbieżnych, a nawet sprzecznych ze sobą? Dlatego że człowiek jest istotą do końca niepoznaną, istotą, która kumuluje w sobie różne elementy i jest źródłem przeróżnych działań.

3. Wizerunek człowieka w pigułce na podstawie Pisma Świętego i pierwotnego doświadczenia

3.1. Biblijny obraz człowieka

Człowiek, według Biblii, jest istotą stworzoną przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. To podobieństwo wyraża się w zdolności do poznawania i kochania. Człowiek jest syntezą ducha i materii: duszy i ciała, chociaż jest jednością psychofizyczną. Człowiek obdarzony wolnością wystąpił przeciwko prawu nadanemu mu przez Stwórcę. Przez swoje nieposłuszeństwo zakłócił harmonię przyjaznego życia z Bogiem i z drugim człowiekiem. Ze swojego grzesznego stanu nie mógł dźwignąć się sam. To Bóg podał mu pomocną, zbawiającą dłoń.

Prawda o człowieku objawiona w dziele stworzenia została potwierdzona i jakby „dopowiedziana" w dziele wcielenia i odkupienia. Syn Boży, stając się człowiekiem, przyjmując ludzką naturę do swego Bożego bytowania, potwierdził godność człowieka. Oddając potem swoje życie za człowieka, znowu potwierdził jego godność. Swoim zmartwychwstaniem potwierdził powołanie człowieka do życia wiecznego[5].

3.2. Człowiek w pierwotnym doświadczeniu

Człowiek doświadcza siebie jako ducha wcielonego. Jest tym samym podmiotem, który spełnia czynności fizjologiczne, psychiczne i wyższe czynności poznawcze oraz pożądawcze (wolitywne). Człowiek jest ogniwem spinającym, łączącym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. Duch ludzki wobec materii, wobec ciała jest zarazem immanentny i transcendentny. Jest obecny w ciele, zanurzony, pogrążony w nim i jednocześnie duch ten transcenduje ciało, co więcej – transcenduje, przekracza przyrodę, właśnie przez poznanie intelektualne, wolność (autodeterminację) i miłość (stawanie się bezinteresownym darem dla

[5] Por. I. Dec, *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne" 47 (1999), z. 2, s. 85–89.

drugiego)[6]. Tylko on może mówić: „wiem, rozumiem, mogę – nie muszę – chcę, powinienem, decyduję się na to właśnie, wierzę, mam nadzieję, kocham". Dzięki tym uzdolnieniom człowiek tworzy kulturę: naukę, sztukę, moralność, religię. Człowiek jest istotą w drodze. Może doskonalić swoje przymioty intelektualne i moralne. Może wzrastać w doskonałości moralnej. Może siebie tworzyć, udoskonalać swoje człowieczeństwo. Człowiek żyje wartościami. Jest istotą moralną. Człowiek podejmuje refleksję nad swoją śmiercią. Jest jedyną istotą, która przeżywa dramat istnienia. Ów dramat często tkwi w tym, że nigdy nie może zrealizować swoich pragnień i dążeń. Jego pragnienia, dążenia są bowiem nieproporcjonalnie większe od możliwości ich realizacji. Doświadcza, że żadne dobro osiągnięte tu, na ziemi, nie w pełni go satysfakcjonuje. Dlatego otwiera się na Boga. Swoją pojemność na miłość, świętość, szczęście może zaspokoić jedynie w Bogu.

Historia potwierdza słuszność słów wielkiego chrześcijanina czasów starożytnych – św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie, i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie".

[6] Szerzej na ten temat: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.

CZŁOWIEK JAKO IKONA*

Wprowadzenie

Jedną z podstawowych czynności życiowych człowieka, towarzyszącą mu od urodzenia aż do śmierci jest poznawanie. Jest ono zorientowane na dwa główne obiekty: świat i samego siebie. Wydaje się, że w pierwszej fazie życia dziecko poznaje przede wszystkim swoje otoczenie. Jest więc poznawczo zorientowane na świat zewnętrzny. Z czasem jednak zaczyna sobie zdawać sprawę ze swoich stanów psychicznych, ze swojej wiedzy i pragnień, zaczyna zgłębiać tajemnicę swego ludzkiego bytu. Już starożytna inskrypcja: „Gnothi seauton", umieszczona na świątyni Apollina w Delfach, przypominała Grekom, że naczelnym zadaniem człowieka jest poznawanie i rozumienie samego siebie.

Gdy przyglądamy się tradycji antropologicznej w naszej kulturze euroatlantyckiej, z łatwością zauważymy, że człowiek widział siebie najczęściej jako istotę cielesno-duchową, łączącą w sobie niewidzialnego ducha z widzialną materią. Między skrajnym materializmem i skrajnym spirytualizmem ciągle była żywa koncepcja antropologiczna, głosząca, iż człowiek jest ogniwem spinającym ducha i materię, duszę i ciało. Stąd też mówiono o podobieństwie człowieka do świata materialnego, do kosmosu i do najwyższego ducha – do Boga. Inaczej mówiąc, rozwijano koncepcje człowieka jako obrazu, wizerunku, ikony świata i Boga.

Podejmując temat: „Człowiek jako ikona", należy – jak sądzę – zaprezentować człowieka jako z jednej strony obraz, ikonę świata (*parvus mundus*, mikrokosmos), oraz z drugiej – jako obraz i podobieństwo, ikonę Boga.

W tekście będę się posługiwał słowem „ikona" w powszechnie przyjmowanym znaczeniu tego słowa jako obrazu, który kryje w sobie podobieństwo do oryginału, który do tego oryginału jakoś nas odsyła i który ten oryginał w jakimś sensie uobecnia. Zatem w przedłożeniu będzie przedstawiona teza, iż człowiek nosi w sobie podobieństwo zarówno do świata, jak i do Boga, że sobą w jakimś stopniu odsyła nas do świata i Boga i w sobie w jakimś sensie uobecnia tajemnicę świata i Boga.

W prezentacji zagadnienia postaram się uwzględnić zarówno jego wymiar teologiczny, jak i filozoficzny, rozbudowując nieco szerzej ten drugi.

---

* *Ikony Niewidzialnego*, red. M Lis, Z.W. Solski, Opole 2003, s. 47–59.

1. Człowiek ikoną świata

1.1. Wymiar teologiczny

Już w starożytnej Grecji przedstawiano człowieka jako wierną replikę świata. Grecy nazywali go *mikros kosmos*, *brahys kosmos*, zaś łacinnicy – *mundus parvus*, *mundus brevis*, *mundus minor*. W językach nowożytnych przyjęła się zlatynizowana przez Izydora z Sewilli nazwa grecka mikrokosmos[1]. W myśli chrześcijańskiej ugruntowywała się teza, iż człowiek jest w swej istocie nie tylko obrazem i podobieństwem do Boga, ale także całego stworzenia, a nawet że jednoczy on w swojej naturze to wszystko, co przez Boga zostało stworzone, że jest małym światem, mikrokosmosem, a więc obrazem, ikoną świata. W uzasadnieniu tej prawdy myśliciele chrześcijańscy odwoływali się do tekstu św. Pawła z Listu do Rzymian: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. […] Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8,19.22). Owo „całe stworzenie" teologowie i egzegeci, zarówno starożytni, jak i średniowieczni, odnosili do człowieka[2]. Interpretowali je w oparciu o starożytne doktryny mikrokosmiczne, zwłaszcza o platońską teorię człowieka jako obrazu świata oraz o neoplatońską koncepcję człowieka jako istoty łączącej w sobie świat materialno-zmysłowy ze światem duchowym.

1.2. Wymiar filozoficzny

Znakomity mediewista, kilka lat temu zmarły ks. Marian Kurdziałek, badacz wczesnośredniowiecznych doktryn antropologicznych, wyróżnił kilka znaczeń mikrokosmosu w filozofii Platona[3]. Otóż, jego zdaniem, Platon mikrokosmosem nazywał najpierw duszę ludzką, gdyż stanowi ona – podobnie jak dusza świata – harmonijny zestrój najbardziej skrajnych, spolaryzowanych ogniw bytu i ich funkcji.

Mikrokosmosem nazywał też Platon ludzkie ciało, i to nie tylko dlatego, że tkwią w nim te same elementy co i w świecie, ale głównie dlatego, że w jego strukturze zawarte są geometryczne kształty i proporcje świata. Z wątku tego wywodzą się późniejsze koncepcje człowieka jako *homo quadratus* i *homo circularis*. Człowieka ilustrowano przy pomocy kwadratu i koła. Kwadrat odpowiadałby strefie zjawisk meteorologicznych (cztery żywioły, cztery strony świata, cztery główne wiatry), zaś koło odpowiadałoby sferze zjawisk astronomicznych i kształtowi i wyposażeniu ludzkiej głowy. Tak został przedstawiony człowiek przez miniaturzystę

[1] Por. M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu* [w:] *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 110.

[2] Por. tenże, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne" 19 (1971), z. 1, s. 5.

[3] Por. tamże, s. 8–9.

w znanym kodeksie monachijskim, jako właśnie wpisany w kwadrat, z głową otoczoną kołem.

Trzecie znaczenie mikrokosmosu odniósł Platon do całego człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała, jako istoty żywej, posiadającej rozum na podobieństwo istoty boskiej, jako istoty najbardziej odzwierciedlającej organizm świata, jego siły i ruchy. Ludzki organizm odzwierciedla organizm świata. Platon porównywał na przykład kształt głowy ludzkiej z kształtem kosmosu: głowa stanowi odwzorowanie wszechświata, gdyż to właśnie on jest kulisty, i to głównie w swej najwyższej, boskiej części, która panuje nad mieszczącymi się w jej sferze ciałami i ich ruchami. W głowie bogowie umieścili najdoskonalszy rodzaj duszy – umysł, który czyni człowieka podobnym do nieba i sprawia, że człowiek nie jest tylko istotą ziemską, ale jest niebiańską rośliną, sięgającą swymi korzeniami tam, skąd pochodzi jego dusza. Również inne właściwości i procesy ludzkiego organizmu świadczą, że człowiek i świat to dwaj bracia.

Nazwę mikrokosmosu – po czwarte – zdaje się przypisywać Platon także państwu, gdyż jego ustrój odwzorowuje także psychofizyczną strukturę świata i człowieka. Zdaniem Platona zadania i funkcje, jakie w ludzkim organizmie pełni głowa, będąca siedzibą mądrości, powinien w państwie pełnić senat. Ręce i serce, siedlisko męstwa i odwagi, winni odzwierciedlać w państwie żołnierze, wytrwali na trudy i dzielni w obronie rzeczypospolitej. Niższe części ciała – nerki, będące siedliskiem pożądliwości – mają w republice odzwierciedlać rzemieślnicy. Wreszcie nogi, które stanowią odpowiednik dwóch najbardziej biernych żywiołów makrokosmosu: wody i ziemi, w państwie są odzwierciedlane przez warstwę wieśniaczą, rolników, pasterzy, myśliwych.

Niniejsze platońskie wątki antropologiczne, ukazujące człowieka jako obraz, ikonę świata, jako mikrokosmos, podejmowali i twórczo rozwijali myśliciele wczesnego średniowiecza, tacy jak: Izydor z Sewilli, Beda, Jan Eriugena czy – w dwunastym wieku – Honoriusz Augustodunensis, Hildegarda z Bingen, Gotfryd ze św. Wiktora, Bernard Silvestris, Alanus z Lille. Jako chrześcijanie dopatrywali się oni nie tylko obrazu i podobieństwa Bożego w duszy ludzkiej, ale także obrazu i podobieństwa człowieka do świata. Pojmowano człowieka jako „trzeci świat". Szczególnie mocno podkreślano pokrewieństwo ludzkiej głowy ze sferą nieba. Sądzono, że ciało człowieka jest mikrokosmosem, ponieważ składa się z tych samych żywiołów co i makrokosmos. Obok tego aspektu materialno-treściowego uwydatniano także aspekt formalno-celowy owego obrazu i podobieństwa. Uznawano, że w całym człowieku, a więc i w jego duszy, i w jego ciele oraz w jego działaniach odzwierciedla się ten sam ład, porządek, proporcja, harmonia, ten sam „kosmos", który występuje we wszechświecie[4].

Prezentując wątek człowieka jako obrazu świata, trzeba także zwrócić uwagę na charakterystyczne rysy cielesnego, przyrodniczego wymiaru człowieka

[4] Por. tamże, s. 39.

w zestawieniu z innymi istotami żyjącymi na ziemi, zwłaszcza ze zwierzętami. Z racji swojego ciała – człowiek w poznaniu przednaukowym zdroworozsądkowym jawi się jako wysoko rozwinięte zwierzę kręgowe, nazywane przez wielu *animal rationale* – zwierzę rozumne. Gdy jednak przyjrzymy się owej „zwierzęcej" stronie człowieka, to dostrzeżemy od razu jego ułomność, ograniczoność, niedoskonałość w porównaniu z innymi zwierzętami. Człowiek może zauważyć, że – w porównaniu z innymi zwierzętami – jest najsłabiej dopasowany do naturalnego otoczenia. Nie posiada bowiem odpowiedniego do klimatu owłosienia, które by go chroniło od zmiennych temperatur i niepogody. Nie posiada też – w takim stopniu jak zwierzęta – rozwiniętych organów do walki i do obrony. W porównaniu do innych zwierząt dysponuje słabym węchem, wzrokiem, słuchem. Często jest narażony na utratę życia, tym bardziej że ma wielu wrogów w przyrodzie. Jednakże to on właśnie przetrwał trudne okresy zmagań z przyrodą. Zniszczył wiele gatunków silniejszej od siebie zwierzyny. Dostosował przyrodę do własnych potrzeb, bo sam nie był dopasowany do niej z urodzenia. Stworzył sobie sztuczną niszę w postaci domów, osiedli, miast. Stworzył kulturę: naukę, sztukę, religię, technikę. Wypełnił nią braki związane z niedostatkami swego biologicznego wyposażenia. Ojciec Mieczysław A. Krąpiec, wskazując na te rysy ludzkiej egzystencji, zauważa, że człowiek – dlatego właśnie, że nie jest dostosowany do swego naturalnego otoczenia, dlatego że nie został przez naturę obdarzony gotowymi, wyspecjalizowanymi już organami, pozwalającymi mu przetrwać i zwyciężać przyrodę – musiał te swoje braki zrekompensować aktywnością swego ducha, wyposażonego w twórczy intelekt[5].

Ten właśnie sektor ludzkiego bytu, duch obecny w biologicznym, widzialnym wymiarze człowieka, przesądza o tym, że człowiek nosi w sobie nie tylko podobieństwo do otaczającego go świata, ale także posiada w sobie podobieństwo do bytów duchowych, w szczególności do Bytu Absolutnego, do Boga.

2. Człowiek ikoną Boga

2.1. Wymiar teologiczny

Klasyczny tekst wskazujący na podobieństwo człowieka do Boga został nam przekazany w Objawieniu, w pierwszej księdze Pisma Świętego, zawierającej natchnione proroctwo tyczące początku świata i człowieka. Brzmi on: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). Na bazie tego stwierdzenia teologia katolicka rozbudowała prawdę o człowieku jako żywej ikonie Boga, zniekształconej w pewien sposób przez grzech pierworodny, lecz przywróconej do stanu pierwotnego przez

[5] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 39–40.

wcielenie Syna Bożego[6]. Prawda o człowieku jako o żywej ikonie Boga, objawiona w dziele stworzenia, została potwierdzona i jakby „dopowiedziana" w dziele wcielenia i odkupienia. Syn Boży, stając się człowiekiem, przyjmując ludzką naturę do swego Bożego bytowania, potwierdził godność człowieka. Oddając potem swoje życie za człowieka, znowu potwierdził jego godność, zaś swoim zmartwychwstaniem potwierdził powołanie człowieka do życia wiecznego. Dzięki Chrystusowi człowiekowi zostało przywrócone dziecięctwo Boże. W prologu Janowej Ewangelii czytamy: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili" (J 1,12-13). Wątek ten posiada rozwinięcie w innych tekstach Pisma Świętego, szczególnie u św. Pawła. Oto na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian czytamy słowa: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście" (1 Kor 3,17). Podobieństwo do Boga, osłabione przez grzech, zostało odnowione i ugruntowane przez Chrystusa, przez związane z Nim dzieło wcielenia i odkupienia. Dodajmy, że sam Chrystus został nazwany w Liście do Kolosan obrazem, czyli ikoną Boga: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15). Wiemy, że bycie ikoną Boga w przypadku Chrystusa ma najgłębszy i najsilniejszy wymiar, bowiem jest On nie tylko obrazem, ikoną, która nosi w sobie podobieństwo do Boga, nie tylko odsyła do Boga i Go uobecnia, ale Chrystus jest samym Bogiem.

Miano ikony Boga przypisywane jest w teologii także Maryi. Jest ona nazywana ikoną Syna, ikoną Ojca, ikoną Ducha Świętego, ikoną Kościoła[7].

2.2. Wymiar filozoficzny

Teologiczna teza o człowieku jako obrazie, ikonie Boga, może być w jakimś stopniu rozważana i do pewnego stopnia uprawomocniona także na terenie filozofii. Można tego dokonać z powodzeniem między innymi na terenie klasycznego nurtu filozofii, gdzie mówi się o tak zwanej transcendencji człowieka wobec przyrody. W oparciu o egzystencjalne doświadczenie wskazuje się tam na te aktywności bytu ludzkiego, które wywodzą się ze struktur przekraczających materię, po prostu wyrastają z ludzkiego ducha, działającego poprzez władzę poznawczą – intelekt i władzę dążeniową – wolę. Duch ludzki działający przez władze nosi w sobie jakieś podobieństwo do intelektu i woli Boga.

W tradycji filozofii klasycznej mówi się o trzech aktywnościach ludzkiego ducha, poprzez które człowiek upodabnia się do działania samego Boga, w którym

[6] Na temat teologii ikony w teologii prawosławnej zobacz na przykład: bp Kallistos Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993.

[7] Por. B. Forte, *Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999, s. 153–256.

te aktywności urzeczywistniają się w sposób najdoskonalszy. Aktywnościom tym na imię: poznanie, miłość, wolność. Jest sens skrótowego zaprezentowania tych aktywności, gdyż one właśnie stanowią o tym, iż człowiek jest ikoną samego Boga.

2.2.1. Aktywność poznawcza

Już na początku było wspomniane, że poznanie jest podstawową czynnością człowieka, towarzyszącą mu przez całe życie. Wszystko to, co człowiek przeżywa świadomie, zawsze jakoś ujawnia się w poznaniu. Czynność poznawania ma charakter dynamiczny, procesualny. Sprowadza się ona do zawiązania swoistej więzi między człowiekiem poznającym a rzeczywistością poznawaną; jest nieustannym „kontaktowaniem się" człowieka z bytem, z samą rzeczą. W poznaniu ujawnia się bardzo wyraźnie specyficzny sposób bycia i działania człowieka w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Ten sposób bycia i działania nazywają niektórzy „dorzecznością"[8]. Ów „dorzeczny" sposób działania poznawczego człowieka charakteryzuje się, najogólniej mówiąc, „wyjściem z siebie", celem dotarcia do rzeczy, ujęcia jej struktury, jej treści. Rzecz poznana staje się w jakiś sposób obecna w podmiocie poznającym, w postaci pojęć i sądów; staje się elementem jego świadomej wiedzy. Proces ten bywa nazywany interioryzacją istniejącego świata, nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia, istnienia myślowego w intelekcie ludzkim[9].

W klasycznym nurcie filozofii zwraca się uwagę na istotną różnicę pomiędzy poznaniem ludzkim i zwierzęcym. To ostatnie, ograniczające się tylko do wymiaru zmysłowego, jest związane z ruchowymi reakcjami, mającymi na celu głównie zachowanie życia jednostki lub gatunku. Człowiek natomiast, poznając, czyta treść bytu, rozumie ujętą poznawczo rzeczywistość, wyraża swoje rozumienie na zewnątrz drugim ludziom[10].

Człowiek w akcie poznania sprzęga ze sobą trzy „strefy" znakowe: znaki umowne (ogólne nazwy, wyrażane w formie graficznej czy akustycznej), znaki naturalne (sensy wyrażeń ogólnych, czyli znaczenia nazw) i rzecz znaczoną (sam byt ujęty poznawczo i aspektowo). Istotnym czynnikiem ludzkiego poznania jest rozumienie sensu wyrażeń językowych prezentowanych w formie graficznej (pisma) czy akustycznej (wypowiedzi słownej). Właśnie w tym rozumieniu sensów, wyrażeń językowych, przejawia się istotna różnica pomiędzy poznaniem ludzkim a zwierzęcym, czyli ujawnia się transcendencja człowieka jako osoby wobec przyrody. Można powiedzieć, iż wszystko, czegokolwiek dokonał człowiek w przyrodzie na przestrzeni swych dziejów, jest następstwem rozumienia sensu swoich wypowie-

[8] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek…*, dz. cyt., s. 369–370.

[9] Por. tenże, *„Cywilizacja miłości" spełnieniem osoby* [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 2.

[10] Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 146.

dzi. Wypowiedzi słowne czy znaki graficzne, które czytamy, są czymś naturalnym, czasoprzestrzennym, jednostkowym, umownym, ale ich sens, czyli znaczenie, pozbawiony jest już cech materialnych, jest przejawem działania w człowieku siły pozamaterialnej, ludzkiego ducha.

W owej zdolności rozumienia znaczeń tkwi też różnica między operacjami ludzkiego intelektu a działaniem komputerów, w których są dokonywane operacje tylko na znakach umownych, według programu stworzonego przez człowieka.

Innym doświadczanym rysem ludzkiego poznania wskazującym na poznawczą transcendencję człowieka jest tak zwana selektywność[11]. W tradycji filozofii klasycznej mówi się o podwójnej selektywności w poznaniu: wrodzonej, „zadanej" człowiekowi wraz z naturą, i wolnej, płynącej z wyboru i osobistego upodobania, a więc złączonej w jakiś sposób z miłością i wolnością.

Selektywność wrodzona naszego aparatu poznawczego wyraża się w tym, że poznajemy byt, o ile jest on uwikłany w materię, lub konstruujemy sobie pojęcie bytu na wzór bytu materialnego. Człowiek wszystko może poznać, ale wszystko, co pozna, pojmuje na wzór rzeczy materialnych. Nawet terminy i słowa używane na oznaczenie rzeczywistości niematerialnej, nadzmysłowej (np. Bóg, duch), pochodzą zawsze z takich terminów, które pierwotnie służyły do oznaczania przedmiotów materialnych, zmysłowo uchwytnych. Stąd też człowiek nie posiada pojęć właściwych takich przedmiotów, których nigdy nie doświadcza zmysłowo, a gdy je usiłuje jakoś zrozumieć, to ucieka się do przykładów i przedstawień wyobrażeniowych[12]. Sytuacja taka wynika stąd, że człowiek nie jest „duchem czystym", lecz jest w istotny sposób złączony z materią.

Drugi rodzaj selektywności w ludzkim poznaniu płynie z wolnego wyboru i wolności. Selektywność ta przejawia się przede wszystkim w naszym wykształceniu i w naszym zainteresowaniu poznawczym. Człowiek sam sobie obiera w jakimś stopniu przedmiot, dziedzinę poznania, i poznając z zamiłowaniem, dochodzi do lepszych wyników. Selektywność tego typu jest właściwa jedynie człowiekowi i jest także jakimś znakiem transcendencji osoby nad naturą.

Jeszcze innym znamiennym rysem uwydatnianym w klasycznym nurcie filozofii, a wskazującym na transcendencję poznawczą człowieka w świecie, jest atrybut prawdy. Ujawnia się on w drugiej obok pojęciowania operacji ludzkiego intelektu: mianowicie w operacji wydawania sądów[13]. Sądy są nosicielem prawdy, czego nie można powiedzieć o pojęciach. Pojęcie zawiera tylko istotną, wyabstrahowaną z rzeczy, a obecną w intelekcie, jej treść. Przedstawia ono treść rzeczy, identyfikującą się z nim intencjonalnie. Jednakże samo pojęcie nie przedstawia porównania między nim a rzeczą. W związku z tym nie zachodzi w nim jeszcze relacja zgodności z rzeczą. Dopiero w akcie sądzenia intelekt może przyrównać pojęcie z rzeczą,

[11] Por. tamże, s. 147.

[12] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek…*, dz. cyt., s. 154.

[13] Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 138–143.

może stwierdzić jego zgodność lub niezgodność z rzeczą, czyli stwierdzić prawdę lub fałsz.

Obecność w poznaniu ludzkim operacji sądzenia (wydawania sądów) – bazującej na pojęciach, a będącej podstawą do rozumowań – przesądza o szczególnym uzdolnieniu człowieka jako bytu poznającego; przesądza o jego transcendencji w przyrodzie. Należy tu jeszcze dodać, iż owa prawda dotyczy nie tylko faktu zgodności czy niezgodności myśli-pojęcia z rzeczywistością, ale także wchodzi tu w grę odkrycie wartości poznawanej rzeczy, czyli odkrycie prawdy o przedmiocie poznanym jako dobru, czyli – krótko – prawdy o dobru[14]. Ma to szczególne znaczenie dla działania moralnego człowieka. Człowiek, poznając coś, zapoznaje się nie tylko z treścią tego czegoś, ale odkrywa wartość tej rzeczy, mówimy: poznaje byt jako dobro, jako przedmiot godny pożądania. Odkrycie prawdy o przedmiocie jako dobru-wartości rodzi w człowieku wewnętrzną powinność do działania moralnego, co łączy się w człowieku z całą domeną funkcjonowania sumienia.

Zamykając passus rozważań o transcendencji poznawczej człowieka w przyrodzie, dodajmy jeszcze, iż wyrazem tej transcendencji jest cała działalność kulturowa człowieka. Tworzenie kultury jest przejawem intelektu zapodmiotowanego w duchu ludzkim. Cała twórczość kulturowa, obejmująca wszystkie dziedziny intelektualnego życia człowieka, a więc naukę, sztukę, religię i moralność, jest możliwa dzięki aktywności ducha ludzkiego i jest bardzo czytelnym przejawem transcendencji człowieka w przyrodzie[15].

2.2.2. Aktywność miłowania

Miłość, obok poznania, jest drugą podstawową czynnością człowieka, która go łączy ze światem zewnętrznym, szczególnie z drugimi osobami. Doświadczenie nam ujawnia, iż o ile poznanie jest czynnością o kierunku „dosiebnym" (intencjonalne „wchłanianie" świata w siebie) – o tyle miłość jawi się nam jako aktywność „odsiebna" (wychodzenie od siebie „ku", przede wszystkim ku drugiej osobie – ku innym osobom)[16]. O ile poznanie nazwaliśmy interioryzowaniem intencjonalnym bytu istniejącego, o tyle miłość jest eksterioryzowaniem ludzkiego ducha, jego „wyjściem z siebie" ku dobru istniejącemu realnie, celem realnego połączenia się z nim[17].

Owo „dążenie do" realnego dobra posiada swój początek w ludzkiej sile pożądawczej, w woli. Poznane przez intelekt dobro (chociażby zaczątkowo) wytrąca naszą wolę z bierności i staje się motywem do wyzwolenia aktu działania. Ten akt działania jako odpowiedź na poznane dobro to nic innego jak akt miłości. Akt

[14] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 146, 149–150.

[15] Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 116.

[16] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 131 oraz M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek…*, dz. cyt., s. 369–370.

[17] Por. M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości"…*, dz. cyt., s. 232.

miłości jest wewnętrznie spleciony z wolnością, z wyborem, gdyż w miłości zawsze spotykamy się z afirmacją i wyborem tego dobra, ku któremu dążymy i z którym się wiążemy, przyjmując nowy sposób bytowania: bytowania dla drugiej osoby. W ten sposób ujmował miłość jeden z wielkich klasyków teorii miłości – św. Tomasz z Akwinu. Traktował ją na wzór wewnętrznego stałego działania, przyporządkowującego nas przedmiotowi swej miłości, poznanemu i afirmowanemu dobru.

Akt miłości porównuje Akwinata do pojęcia wytworzonego w akcie poznania, zwracając uwagę na to, iż miłość nie istnieje w nas tak jak pojęcie na sposób rzeczy zdziałanej, ale istnieje na sposób działania w kierunku dobra, ku któremu miłość ciąży[18].

Klasycy filozofii podejmujący refleksję nad miłością wskazują także różne jej formy i ustopniowania – od prostego upodobania w dobru poznanym (chociażby tylko zalążkowo), poprzez najróżniejsze formy pożądania do miłości życzliwości, której adresatem jest zawsze druga osoba[19]. Ta najwyższa forma miłości – zwana niekiedy miłością życzliwości, przyjaźni czy miłością oblubieńczą – jest według Gabriela Marcela niczym innym jak „darowaniem się" osoby jednej osobie drugiej[20]. W owym „darowaniu się" osoba druga nigdy nie staje się tylko środkiem użytecznym czy przyjemnym dla mnie, ale jest sama w sobie celem mego działania. W miłości takiej powstaje nowy „sposób bycia", bycia „dla drugiej osoby". Wskutek tego rodzi się swoista więź – zjednoczenie osób w miłości – zwana *communio* – jakby unijny sposób bycia.

W tej wspólnocie bycia ma miejsce interpersonalna wymiana darów. We wzajemnym, obopólnym stawaniu się darem dla drugiego – „ja" dla „ty", „ty" dla „ja" – kreują się, współtworzą, „upełniają" byty osobowe. Przez miłość i w miłości nie tylko afirmujemy osobę jako dobro, ale zarazem to dobro osoby drugiej i w osobie drugiej współtworzymy.

Miłość, będąc sposobem ostatecznego spełnienia się człowieka, stanowi przeto kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. „Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość – zauważa ojciec Krąpiec – stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został i przez Pawła VI, i przez Jana Pawła II nazwany właśnie cywilizacją miłości"[21].

Miłość bowiem jako aktywność powodująca specyficzny sposób bycia „dla drugiej osoby", a ostatecznie dla Osoby Boskiej, jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych.

---

[18] Por. tenże, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6 (1959), s. 135–154.

[19] Por. tenże, *„Cywilizacja miłości"*…, dz. cyt., s. 232.

[20] Na temat Marcelowej teorii miłości zobacz szerzej: I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986 oraz tenże, *Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis" 13 (1981), s. 289–311.

[21] M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości"*…, dz. cyt., s. 233.

W oparciu o powyższe stwierdzenia nietrudno zauważyć, iż poprzez tego typu miłość człowiek przekracza, transcenduje świat przyrody. W świecie natury bowiem tak zwana miłość jest tylko ślepym, zdeterminowanym instynktem, będącym na usługach gatunku. Natomiast w człowieku posiada swój niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem.

Można przeto ludzką miłość uważać za dziedzinę, poprzez którą człowiek wyraźnie transcenduje świat przyrody.

2.2.3. Aktywność wolitywna – wolny wybór

Omówione wyżej dwie podstawowe aktywności człowieka – poznanie i miłość – zrośnięte są organicznie w bycie ludzkim z wolnością. Nie może bowiem być ani prawdziwie ludzkiego poznania, ani prawdziwie ludzkiej miłości bez wolności.

Wolność, podobnie jak poznanie i miłość, zawsze w jakimś stopniu zdumiewała człowieka. Była wykrywana w bycie ludzkim jako szczególna cecha jego bytowania i działania. Stąd też, od samego początku uprawiania racjonalnego poznania, stała się przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej[22]. Z czasem, w miarę rozwoju nauk szczegółowych, stała się także przedmiotem analiz takich dyscyplin, jak: psychologia, socjologia, etyka, pedagogika czy różne nauki o charakterze społeczno-politycznym.

Pomijamy tu różnorodne ujmowanie i interpretację faktu wolności człowieka w różnych kierunkach myślowych. Sygnalizujemy jedynie, tak jak poprzednio, w migawkowym skrócie, stanowisko w tym względzie klasycznego nurtu filozofii.

Ludzka wolność jest przedmiotem podstawowego doświadczenia człowieka. Jest faktem, który ujawnia się w trakcie świadomego przeżywania ludzkiego działania. Szczególnym kontekstem doświadczenia faktu wolności człowieka jest podejmowanie decyzji[23]. Od tej ostatniej człowiek nie może „uciec". Każda ucieczka jest daremna. Gdy nawet czasem ktoś oddaje swoją decyzję w cudze ręce, to przez to samo już podejmuje realną decyzję. Momenty decyzji są w gruncie rzeczy nieprzekazywalne. Niektórzy właśnie fakt podejmowania decyzji uważają za „najbardziej" ludzką czynność człowieka, poprzez którą kształtuje on swe własne ludzkie oblicze[24]. Akty decyzyjne odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie i przeżywa swą wewnętrzną wolność działania i wyboru, wolność decydowania się. Dziedzina wolnych decyzji jest tą jedyną dziedziną, w której człowiek „konstruuje siebie" i transcenduje przez

[22] Wykaz ważniejszych prac traktujących o interpretacji wolności na przestrzeni dziejów filozofii podaje ks. Ignacy Dec, *Transcendencja człowieka…*, dz. cyt., s. 165–166, przypisy 2–5.

[23] Por. M.A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 47–65.

[24] Por. tenże, *Ja – człowiek…*, dz. cyt., s. 217–218.

to przyrodę, która wszystkim innym bytom nadaje zdeterminowaną naturę i determinowany przez naturę sposób postępowania. Człowiek zaś poprzez podejmowanie decyzji sam świadomie determinuje się do takiego a nie innego działania. Podejmując decyzję, staje się zarazem jakiś, kształtuje swe moralne oblicze.

Czym jednak jest owa wolna decyzja, co ją przygotowuje, jak się spełnia?

W odpowiedzi na te pytania trzeba byłoby tu przedłożyć cały mechanizm wolnego wyboru, w którym wskazuje się na współdziałanie intelektu i woli. Mechanizm ten w literaturze filozofii klasycznej ma dokładne omówienie, dlatego pomijamy tutaj jego przedłożenie[25].

Odnotujemy tylko to, iż wolna decyzja jest wyborem takiego sądu praktycznego, który staje się przyczyną wzorczą determinującą podmiot do określonego działania. Decyzję uprzedza poznanie czegoś jako dobra, i to dobra niepełnego, wobec którego jest się wolnym. Prawda o poznanym dobru wytrąca wolę z bierności, wszelako nie determinuje jej do takiego czy innego wyboru. Decyzja osoby zależy jedynie od niej samej.

Mówiąc o wolności człowieka, ujawniającej się w procesie podejmowania decyzji (dokonywania wyboru), nie sposób nie wspomnieć przemyśleń w tej dziedzinie kard. Karola Wojtyły. Całe jego dzieło *Osoba i czyn* jest przecież niczym innym jak prezentacją osoby ujawniającej się w spełnianiu wolnego czynu. Nikt tak ostatnio wszechstronnie nie analizował wolnego działania człowieka jak właśnie uczynił to we wspomnianym dziele kardynał Wojtyła. Nie wchodząc w szczegóły, poprzestańmy tu na stwierdzeniu, że kard. Karol Wojtyła określa wolność jako właściwość osoby zwaną samostanowieniem oraz jako właściwość woli – władzy, przez którą osoba urzeczywistnia samostanowienie[26]. Pierwszy rodzaj wolności nazwał autor *Osoby i czynu* wolnością w znaczeniu podstawowym, zaś drugi – wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Pierwszy jest warunkowany przez dwie inne struktury w osobie, mianowicie samoposiadanie i samopanowanie, zaś drugi przejawia się w rozstrzyganiu i wyborze. W procesie rozstrzygania i wyboru ważną rolę odgrywa prawda o przedmiocie wyboru jako dobru. Uwidacznia się tu pewna zależność osoby od prawdy.

Ostatecznie w doświadczeniu wolności ujawnia się zależność wyboru od własnego „ja" i zależność od prawdy. Rzeczywistość tę nazywa kardynał Wojtyła transcendencją osoby w czynie. Ten właśnie rodzaj transcendencji, nazywany przez autora transcendencją pionową, przesądza – jego zdaniem – o wyższości i szczególnej pozycji człowieka jako osoby w świecie[27]. Łączy się on z doświadczeniem powinności odczytywanej przez sumienie, a to z kolei stanowi podstawę do odpowiedzialności osoby.

[25] Bardzo krótko i zwięźle mechanizm ten przedstawia M.A. Krąpiec w cytowanym wyżej artykule pt. *Decyzja bytem moralnym*.

[26] Szerzej na ten temat: I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław–Lublin 1991, s. 281–289 oraz 298–318.

[27] Por. np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 124.

Omówione wyżej podstawowe aktywności człowieka, przez które transcenduje on cały świat przyrody, mają swoje usprawiedliwienie w duchu ludzkim. To właśnie dusza ludzka, jako samoistna forma „wypowiadająca się" przez materialne ciało, ale w istocie swej będąca samoistnym, duchowym, niezależnym w zaistnieniu od ciała podmiotem, jest ostatecznym wewnętrznym źródłem i racją doświadczanej transcendencji bytu ludzkiego, jest racją nazywania człowieka ikoną Boga.

Uwagi końcowe

Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie pielgrzymki apostolskiej do Ojczyzny powiedział w krakowskiej kolegiacie św. Anny w dniu 8 czerwca 1997 roku do ludzi nauki i kultury następujące słowa: „Wielki spór o człowieka u nas, w Polsce, wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne"[28]. Papież jest zakochany w człowieku. Od młodości jest zdumiony jego wielkością i godnością. Zachęca nas do zadumy nad nim. Jeszcze jako kardynał pisał we *Wstępie* do swej monografii *Osoba i czyn*: „Człowiek… odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty"[29].

Sądzę, że powyższe refleksje osnute wokół tematu „człowiek jako ikona" przybliżyły nas nieco do prawdy o człowieku, do prawdy, która nas ciągle powinna zadziwiać i przysposabiać do wdzięczności wobec Stwórcy za nasze istnienie, za to, że jesteśmy ikoną Boga i świata.

[28] Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia*, Wrocław 1997, s. 140–141.

[29] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 25.

HUMANIZMY I ICH ROSZCZENIA W WYJAŚNIANIU CZŁOWIEKA*

Wstęp

W literaturze filozoficznej z zakresu dziejów filozofii funkcjonuje zgodne stwierdzenie, że filozofia starożytna koncentrowała swoją uwagę wokół świata, filozofia średniowieczna stawiała w centrum swoich zainteresowań Boga, zaś filozofia nowożytna skupiła się na człowieku, głównie na jego poznaniu i świadomości. Zapoczątkowana przez Kartezjusza filozofia podmiotu przybrała w nowożytności różne odmiany. Pojawiły się w niej różnego rodzaju antropocentryzmy i różne odmiany humanizmów. Każda odmiana humanizmu rościła sobie pretensje do jedynie słusznej koncepcji człowieka, co z kolei znajdowało reperkusje w kulturze oraz w życiu społeczno-politycznym. Gdy dziś poddajemy analizie wydarzenia dziejowe czasów nowożytnych, zwłaszcza dwudziestego stulecia, gdy zastanawiamy się nad ich źródłami i przyczynami, to zauważamy, że były one zazwyczaj inspirowane określonym wizerunkiem człowieka.

Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na konsekwencje błędu antropologicznego, jakie są zauważalne w najnowszej historii świata, zwłaszcza w kręgu kultury euroatlantyckiej. Nie dziwimy się, dlaczego z tak wielką stanowczością i żelazną konsekwencją pokazuje Kościołowi i światu, kim jest człowiek, jaka jest jego godność, prawa i obowiązki, pochodzenie oraz ostateczne przeznaczenie. Stwarza to szansę utworzenia słusznego prawodawstwa, poprawnego kształtowania relacji społecznych i stosunków międzynarodowych.

Niniejsze przedłożenie na temat humanizmów i ich roszczeń w wyjaśnianiu człowieka będzie mieć dwie główne części, skonstruowane według kryterium chronologicznego. W pierwszej zasygnalizowane będą główne odmiany humanizmów czasów nowożytnych. W drugiej przyjrzymy się humanizmom w szeroko rozumianej współczesności, a więc drugiej połowy dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Więcej uwagi zwrócimy na humanizmy lansujące zniekształcone wizje człowieka i na ich kulturowe konsekwencje. Wskażemy też na chrześcijański humanizm personalistyczny, który prezentuje najbardziej obiektywną i integralną wizję człowieka, tak bardzo potrzebną dla dzisiejszej zagrożonej kultury.

---

* *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Lublin 2003, s. 59–72.

1. Historyczne odmiany humanizmu

W imię obiektywności dziejowej należy zauważyć, że filozoficzna refleksja nad człowiekiem towarzyszyła ludziom od początku uprawiania racjonalnego poznania. Podstawy antropologii filozoficznej zostały wypracowane już w klasycznym etapie filozofii greckiej, w szczególności u Platona i Arystotelesa. Klasyczna Grecja przekazała czasom średniowiecznym i nowożytnym podstawowe pojęcia antropologiczne, takie jak dusza, ciało. Od Arystotelesa wywodzi się klasyczna definicja człowieka jako zwierzęcia rozumnego (*animal rationale*), która przetrwała aż do naszych czasów. Duży wpływ na antropologię wywarł św. Augustyn, zwłaszcza na myślicieli, którzy konstruowali teorie człowieka na bazie wewnętrznego doświadczenia. Z pewnością na miano humanisty zasługuje św. Tomasz z Akwinu. Vittorio Possenti nazywa jego humanizm humanizmem teologicznym, metafizycznym i obywatelskim[1]. Został on jednak w ciągu wieków zapomniany, odkryto go dopiero w dwudziestym wieku, głównie w tomizmie egzystencjalnym. Usprawiedliwiony wydaje się więc pogląd głoszący, że o humanizmie jako takim, jako kierunku filozoficzno-kulturowym, można mówić we właściwym sensie dopiero w czasach nowożytnych. Spośród pierwszych odmian humanizmów należy wymienić humanizm renesansowy (piętnasty i szesnasty wiek), humanizm oświeceniowy (osiemnasty wiek) i humanizm niemieckich idealistów początku dziewiętnastego wieku. Owe humanizmy, szczególnie ten pierwszy, nie były jeszcze zbyt groźne dla kultury europejskiej, chociaż zawierały już niepokojące wątki, rozwinięte potem w fałszywym kierunku w drugiej połowie dziewiętnastego i w dwudziestym wieku.

1.1. Humanizm renesansowy

Humanizm renesansowy narodził się na przełomie czternastego i piętnastego stulecia we Włoszech, skąd rozprzestrzenił się na inne kraje Europy, w tym także na Polskę. Był to nurt intelektualny, ideowo-światopoglądowy, literacki, estetyczny, oświatowy, społeczny i filozoficzny. Nawiązywał do kultury antycznej, w szczególności do formuły Protagorasa: „Człowiek miarą wszystkich rzeczy". Człowieka stawiał w centrum zainteresowań, jednak obrał względem niego inną niż scholastyczna opcję poznawczą. Jednym z wyznaczników renesansowego humanizmu była godność człowieka (*dignitas hominis*)[2]. Fundament tej godności był jednak specyficzny. O ile Grecy wywodzili wartość człowieka z jego rozumności, a dla ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych o godności człowieka świadczyła przede wszystkim nieśmiertelna dusza, nosząca w sobie podobieństwo Boże, o tyle renesansowi humaniści podstawę wielkości i godności człowieka widzieli

[1] Por. V. Possenti, *Metafizyka i humanizm. Wkład Akwinaty w przyszłość filozofii*, tłum. A. Gudaniec [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 275–296.

[2] Por. Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wrocław 1993, s. 17.

w jego możliwościach twórczych. Dla renesansowego humanizmu świat jako dzieło Stwórcy winien być nie tyle przedmiotem poznania i podziwu, jak to miało miejsce w średniowieczu, ale winien być raczej traktowany jako teren twórczego działania człowieka. Stąd aktywność ludzi renesansu wyrażała się w tworzeniu dzieł w różnych dziedzinach sztuki. Wrażliwość na piękno uważano za szczególnie pozytywną cechę człowieka. Praktycystycznie zorientowana filozofia renesansowego humanizmu dowartościowywała ludzką twórczość, wypowiadającą się w działalności zewnętrznej w pięknych czynach (*facta*) i dziełach (*opera*)[3]. W pismach renesansowych myślicieli przewijała się teza, że przez swoje dzieła człowiek tworzy samego siebie, kształtuje swój los i utrwala siebie dla wieczności. Jeden z pionierów renesansowego humanizmu – Giovanni Boccaccio (1313–1375) pisał w swoim *Dekameronie*: „Życie nasze jedynie sławą pięknych czynów uwiecznić się może"[4]. W tym i podobnym duchu wypowiadali się inni przedstawicieli tej epoki, tacy jak Francesco Petrarka (1303–1374), Giannozzo Manetti (1396–1459), Bartolomeo Fazio (1400–1457), Lorenzo Valla (1405–1457), Matteo Palmieri (1406–1475), Marsilio Ficino (1433–1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494).

Oceniając humanizm renesansowy, należy stwierdzić, iż pojmował on człowieka dość wybiórczo. Zafascynowany antykiem, nie tyle od strony merytorycznej, ile filologicznej, zorientował zainteresowania nad człowiekiem na jego działalność praktyczną, twórczą. Człowiek pojęty został jako twórca kultury, twórca dzieł w różnych sektorach ludzkiej aktywności. Miarą wielkości i godności człowieka nie jest jego wymiar metafizyczny, jego struktura wewnętrzna, jego podobieństwo do Boga, ale jego aktywność w doczesnym świecie. W tej aktywności zewnętrznej, twórczej, obowiązywały jednak dyrektywy etyczne i estetyczne mające odniesienie do Boga. Stąd humanizm ten miał jeszcze charakter teistyczny i nie wyrządził ówczesnej kulturze poważniejszych szkód.

1.2. Humanizm oświeceniowy

Porenesansowa filozofia siedemnastego wieku potraktowała człowieka w dużej mierze w perspektywie metafizycznej, co widać wyraźnie na przykład u Kartezjusza czy Spinozy, gdzie uwydatniano atrybuty istoty ludzkiej i strukturę ontycznej natury bytu ludzkiego. Jednak już osiemnastowieczna myśl oświeceniowa akcentowała w człowieku właściwości natury ludzkiej, odnoszące się do rzeczywistości zewnętrznej, empirycznej, poszukiwano w naturze ludzkiej cech wspólnych, ogólnie ważnych. Oświecenie nie poprzestało na opisywaniu ludzkiej natury, ale wskazywało również na prawa i powinności wobec zastanego porządku społecznego, właśnie w imię owej ludzkiej natury[5].

[3] Por. tamże, s. 50–51.

[4] G. Boccaccio, *Dekameron. Dzień dziewiąty i dziesiąty*, tłum. E. Boye, Warszawa 1989, s. 66.

[5] Por. I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 57–58.

W okresie oświecenia pojawiły się już wypaczone wizje człowieka, które zainspirowały myślicieli następnej, pozytywistycznej epoki, wprowadzając ich refleksję filozoficzną na błędne tory. Z myślicieli tego czasu wymieńmy Dawida Hume'a (1711–1776), Dietricha von Holbacha (1723–1789), Jana Jakuba Rousseau (1712–1778) oraz Immanuela Kanta (1724–1804). Pierwszy z nich, autor *Traktatu o naturze ludzkiej* i *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, empiryzmem i subiektywizmem swoich teorii zainspirował Kanta, a swoją koncepcją uczuć, zwłaszcza „teorii sympatii", wpłynął na Maxa Schelera[6]. Holbach z kolei swoim materializmem przyrodniczym i wizją człowieka-maszyny oddziałał wydatnie na późniejszych materialistów i pozytywistów. Także Rousseau, chociaż protestował przeciwko niektórym ideom oświeceniowym, to jednak przez gloryfikację uczuć, natury i wolności zainspirował współczesnych naturalistów i liberałów. Kant natomiast, chronologicznie należący jeszcze do epoki oświecenia, dzięki swym poglądom przekraczał światopoglądowe ramy tej epoki. „Kantowska antropologia – pisze Ireneusz Bittner – akcentująca ontologiczne zakorzenienie człowieka w dwóch porządkach – zmysłowości i duchowości, podporządkowująca człowieka «zmysłowego» człowiekowi «moralnemu», człowieka «surowej natury» człowiekowi samoograniczającemu się zgodnie z moralnym poczuciem obowiązku – określiła kierunek późniejszych dociekań antropologicznych, uwypuklających antynomiczny charakter ludzkiej natury i egzystencji"[7]. Pomysły Kanta zadomowiły się szczególnie w niemieckiej antropologii i etyce, wpływając pośrednio na pojmowanie prawa, moralności, powinności w kulturze narodowego socjalizmu. Jednak po Kancie pojawiła się kolejna filozofia niemiecka, która oddziałała wydatnie na kierunki antropologiczne dwudziestego wieku. Była to myśl idealistyczna, której przewodził Georg Wilhelm Fryderyk Hegel (1770–1831).

1.3. Humanizm idealistów początku dziewiętnastego wieku

Hegel pojął człowieka jako instrument Absolutu (Ducha Absolutnego), który w człowieku dokonuje aktu samouprzytomnienia swojej istoty. Człowiek jest eksterioryzacją Ducha. Trzeba tu przypomnieć, iż Hegel uczynił nieskończony rozum, tj. ducha, ostateczną zasadą wszelkiego bytu, a cały świat – jego samoprzejawianiem się. Dokonuje się to w dialektycznym rozwoju, w którym to duch stopniowo sam siebie uświadamia. W związku z tym byt w osnowie myśli nie jest, lecz się staje. Jest wewnętrznie sprzeczny, złożony z bytu i niebytu, co wprowadza go w ruch i proces samourzeczywistniania się. Przebiega to od idei do bytu w sobie, poprzez przyrodę aż do człowieka, w którym to duch subiektywny rozwija się poprzez społeczeństwo, tj. ducha obiektywnego, w ducha absolutnego, wyrażającego się w sztuce, religii i filozofii. Według Hegla człowiek stał się miejscem stawania się

[6] Por. tamże, s. 58–61.

[7] Tamże, s. 70.

Ducha Absolutnego, to znaczy Boga. Samoświadomość człowieka staje się samowiedzą Absolutu. Dzięki rozumowi ujawnia się On w człowieku i poprzez niego urealnia. Spotykają się wówczas dwie świadomości, między którymi zachodzi relacja pana i niewolnika. W tym kontekście pojawia się krytyka Boga chrześcijańskiego, który pomimo iż objawił się poprzez Wcielenie, zachowuje swoją tajemniczość i transcendencję i przez to właśnie wzbudza w człowieku strach i wywołuje w nim poniżenie. Chrześcijański Bóg jest jedynie etapem rozwoju Absolutu. Nie niweczy bowiem nieszczęśliwej świadomości, która rodzi religię i podtrzymuje relację między człowiekiem-niewolnikiem i Bogiem-panem.

Jak widać z niniejszego przypomnienia, w filozofii Hegla człowiek zyskuje bardzo ważne miejsce. Od niego zależy nawet dalszy rozwój Ducha Absolutnego – Boga. Poprzez rozwój człowiek coraz lepiej uświadamia sobie, kim jest. Warto zauważyć, że od Hegla rozpoczyna się proces podkreślania coraz większej samoświadomości człowieka z coraz większym pomijaniem Boga. Transcendentny Bóg zostaje zamknięty w immanencji człowieka. W człowieku dokonuje się Jego horyzontalizacja i depersonifikacja.

Antropologiczne pomysły Hegla zainspirowały wielu myślicieli drugiej połowy dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Niektórych z nich popchnęły na fałszywe tory kreowania obrazu człowieka.

2. Współczesne rodzaje humanizmów

Przystępując do prezentacji humanizmów współczesnych, ich źródeł i następstw, stajemy przed niemałą trudnością. Sprowadza się ona do znalezienia odpowiedniego klucza do ich uporządkowania i pogrupowania. W literaturze filozoficznej natrafiamy na różne klasyfikacje. W niniejszym przedłożeniu proponuje się podzielić je na trzy następujące rodzaje: humanizmy horyzontalne – ateistyczne, humanizmy teistyczne – pozatomistyczne i humanizm personalistyczny – tomistyczny.

2.1. Humanizmy horyzontalne – ateistyczne

Z grupy tej ukażemy czterech reprezentatywnych myślicieli, którzy odcięli człowieka od Boga i zamknęli go w granicach życia doczesnego. Są to: Ludwik Feuerbach (1804–1872), Karol Marks (1818–1883), Fryderyk Nietzsche (1844–1900), Jean-Paul Sartre (1905–1980).

Ludwik Feuerbach, należący do lewicy heglowskiej, dokonał w swojej filozofii ubóstwienia człowieka. Zdaniem tego myśliciela, jeśli świadomość człowieka jest miejscem pojawienia się Boga, to należy ją przeanalizować i wówczas dojdzie się do przekonania, że Bóg jest jej wytworem. Bóg jest projekcją człowieka. To człowiek stworzył sobie Boga w swojej świadomości jako rezultat swoich niespełnionych pragnień. Czym człowiek chciałby być, a nie jest, to staje się dla niego Bogiem.

Cechy przypisywane Bogu są w rzeczy samej cechami ludzkimi, zaś Bogiem jest sam człowiek, w szczególności jego ludzka natura. Człowiek ma w sobie cechy boskie. Są nimi nieskończony rozum, wola i miłość, które tworzą ludzką istotę. Sam dla siebie staje się kimś najwyższym. Człowiek jest dla człowieka Bogiem. Łatwo zauważyć, że Feuerbach tym ujęciem kontynuuje kartezjańską ideę Boga, związaną z ludzkim myśleniem, która była podejmowana w filozofii Kanta i Hegla. Feuerbach wyciągnął jednak z tego faktu bardziej radykalne wnioski. Samego człowieka uznał za Boga, zaś Boga religii za projekcję ludzkiej jaźni. Wykorzystał tu także Heglowską zasadę pana i niewolnika. Panujący Bóg nieprawomocnie rządzi i zniewala człowieka, który jest Jego stwórcą. Człowiek winien przezwyciężyć tę alienację i poczuć się sam Bogiem.

Podobny wizerunek człowieka wykreował Karol Marks. Połączył on wymiar naturalistyczno-przyrodniczy człowieka z wymiarem historyczno-społecznym. W porównaniu do Feuerbacha, według Marksa alienacja religijna jest wtórna do alienacji społecznej. Stąd rezultatem jej odrzucenia nie jest już boskość człowieka, lecz boskość społeczeństwa[8].

Ateistyczną linię rozumienia człowieka kontynuował Fryderyk Nietzsche. Najpierw rozprawił się z ideą Boga, którą uznał za mit. Mit ten w historii powoli zanikał, a podtrzymywany był jedynie przez ludzi słabych, małego pokroju. Nietzsche ogłosił więc „śmierć Boga", deklarując, że Bóg nie żyje i nigdy nie istniał. Był jedynie wytworem człowieka, potrzebnym jedynie po to, aby człowiek uświadomił sobie, kim jest. Ten Bóg nie jest już potrzebny. Wraz z zanegowaniem Boga Nietzsche stworzył ideę nadczłowieka. Taka jest prawdziwa natura człowieka, gdy nie jest ona zdeformowana fałszywą religijną świadomością, która odziera człowieka z jego własności, przydzielając je Bogu. Człowiek uwolniony z tej fałszywej świadomości staje się dojrzały, silny, bardziej ludzki. Nikt i nic go już nie niweczy i nie poniża. To człowiek, a nie Bóg jest kreatorem prawdy, dobra i zła. Wyzwolony od Boga i od Jego prawa człowiek tworzy nowe zasady i nowe wartości. Nietzsche pogłębił wątek antropologii Feuerbacha, dokonując radykalnej zamiany miejsc – człowiek zastąpił Boga – posiadł Jego atrybuty i spełnia Jego funkcje. Istotę bóstwa człowieka stanowi moc, która się realizuje według kaprysu woli. Nie ma bowiem racjonalności, wedle której należałoby działać. Miejsce *cogito* zajmuje *volo*[9].

Następnym ogniwem w procesie deifikacji człowieka w imię negacji Boga jest myśl filozoficzna Jeana-Paula Sartre'a. Centralną ideą w jego antropologii jest wolność. Sartre twierdzi, że człowiek jest z istoty swej samą wolnością i dlatego zdolny jest do bycia poza prawdą, dobrem i złem. Sam staje się zdolny do ustanawiania nowych prawd i praw w porządku epistemologicznym oraz nowych wartości

[8] Szerzej na ten temat: Z.J. Zdybicka, *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Lublin 1990, s. 171–202; T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne interpretacje marksistowskiej soteriologii* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej*, red. A.B. Stępień, Lublin 1990, s. 123–143.

[9] Por. J.A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, „Znak" 22 (1970), nr 2–3 (188–189), s. 190.

w porządku aksjologicznym. To czyni go nadczłowiekiem, nadaje mu, w porządku świadomości-wolności, rangę samowystarczającego podmiotu. W filozoficznej wizji Sartre'a nie ma miejsca na Boga. Zdaniem Sartre'a wszystko jest przeciwko Bogu, a nic za Nim. Bóg nie istnieje i nigdy nie istniał. A jeśliby nawet istniał, to i tak niczego to nie zmieni. Ważny jest tylko człowiek. On jest przyczyną tworzenia świata i samego siebie. Jest autokreatorem i poprzez to kreatorem rzeczywistości. Sartre usiłował wykazać to na innej drodze aniżeli Nietzsche. Przekonywał o tym na bazie twierdzenia, że człowiek jest absolutną wolnością, która pozbawiona jest wszelkich determinantów, także Boga, który był jedną z nich. Jeśli człowiek jest wolny, to Bóg nie istnieje. Absolutna wolność wyzwala człowieka od Boga. Sartre przypisał człowiekowi prerogatywy boskie. Człowiek zajął miejsce Boga. Jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone.

Ateistyczne i liberalistyczne hasła Sartre'a zadomowiły się dzisiaj w różnych odmianach liberalizmów. Prowadzą one do nowych form zniewolenia człowieka, jako że prawda zawsze wyzwala, a fałsz zniewala. Kierunki antropologiczne inspirowane horyzontalną wizją człowieka szermują dziś wzniosłymi hasłami, zgłaszając pretensje do prezentowania nowoczesnej, atrakcyjnej, jedynie wartościowej wizji człowieka. Humanizmy horyzontalne, ateistyczne, dawne i dzisiejsze, posiadają wielkie ambicje dysponowania tak zwaną naukową prawdą o człowieku, zgłaszają pretensje do monopolu na pełną prawdę o człowieku. Deklarują swoją nowoczesność, wolność od wpływów religijnych i ideologicznych, w rzeczywistości zaś – przez swoją zawężoną, okrojoną wizję człowieka – stają się w wielu przypadkach narzędziem służącym do podbudowywania niesprawiedliwego prawodawstwa, dotyczącego na przykład aborcji czy eutanazji.

2.2. Humanizmy teistyczne – pozatomistyczne

Tego rodzaju humanizmy stanowią w filozofii współczesnej pokaźną grupę, mającą wiele odmian. Różnie bywają klasyfikowane i nazywane przez historyków filozofii. W niniejszym przedłożeniu proponuje się następujący podział owych humanizmów: humanizm moralno-społeczny (Emmanuel Mounier, Gabriel Madinier, Maurice Blondel), humanizm fenomenologiczno-aksjologiczny (Max Scheler, Roman Ingarden), humanizm egzystencjalistyczno-dialogiczny (Karl Jaspers, Gabriel Marcel), humanizm ewolucyjno-kosmiczny (Pierre Teilhard de Chardin).

2.2.1. Humanizm moralno-społeczny

Był jednym z pierwszych odmian humanizmu, który nazwano personalizmem. Reprezentuje go przede wszystkim francuski społecznik Emmanuel Mounier (1905–1950)[10]. Personalizm Mounierowski, z uwagi na zaangażowanie we współczesność

[10] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 399–421.

i konfrontację chrześcijaństwa z egzystencjalizmem, liberalizmem i marksizmem, znalazł żywy oddźwięk na terenie Polski. Interesowali się nim w naszym kraju po drugiej wojnie światowej zarówno marksiści, jak i chrześcijanie[11]. Jednakże nie zadomowił się w polskiej umysłowości na długo. Powodem stosunkowo szybkiego spadku oddziaływania tego kierunku była jego fascynacja marksizmem, co w kontekście kolejnych polskich kryzysów społeczno-politycznych podważyło jego walor.

Specyfika ujęcia osoby przez Mouniera tkwi w podkreśleniu jej aspektów społeczno-moralnych. Mounier nie podaje definicji osoby. Wskazuje jednak na trwałe pierwiastki, które w niej występują: transcendencję, wewnętrzność, antyindywidualizm i wolność. Rys transcendencji przejawia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości[12]. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie. Ów rys ku wewnątrz jest dialektycznie złączony z ruchem ku światu zewnętrznemu, w którym ma miejsce zaangażowanie, zwłaszcza w procesy społeczne, zmierzające do przekształcania świata[13]. Te trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie wystąpił przeciwko tym ujęciom osoby, które podkreślały jej cechę odrębności i nieudzielalności. Francuski myśliciel podkreślał, że „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje się dzięki komuś innemu i odnajduje się tylko w innym"[14]. Kolejna ważna cecha osoby to wolność. Autor odciął się w jej rozumieniu od pozytywizmu i egzystencjalizmu. Nie tyle ją rozumiał jako zdolność do wolnego wyboru, ile jako wolne dążenie – jak to nazwał – do „personalizacji świata i samego siebie"[15]. W jednym ze swoich pism jeszcze inaczej opisywał byt osobowy, wskazując na trzy jego wymiary: wcielenie, wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwstawne tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze, ku wyższym wartościom (wezwanie) i to, co kieruje ją wszerz, w stronę innych ludzi (uczestnictwo)[16]. Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował elementy etyczno-społeczne. W opisie osoby nie sięgał do kategorii metafizycznych.

W podobnym klimacie myślowym, akcentującym jeszcze bardziej działanie, aktywizm osoby, znajduje się Gabriel Madinier i Maurice Blondel. Zdaniem Madiniera osoba tworzy się poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie tak zwanej społeczności duchowej. Realizuje się to przede wszystkim w postawie miłości, w której osoba ofiaruje swoją indywi-

[11] Wyrazem dużej sympatii środowisk chrześcijańskich do Emmanuela Mouniera było opublikowanie w języku polskim jego pism: *Co to jest personalizm?*, red. A. Krasiński, Kraków 1960; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, red. J. Zabłocki, Warszawa 1964; *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, red. J. Zabłocki, Warszawa 1968.

[12] Por. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1953, s. 84–85.

[13] Por. tenże, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris 1947, s. 27–32.

[14] Tenże, *Le personnalisme*, dz. cyt., s. 38.

[15] Por. tamże, s. 73–82.

[16] Por. tenże, *Revolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

dualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich". Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje „ja" indywidualne[17].

Koncepcję osoby zbliżoną do Madiniera prezentuje Maurice Blondel. Jeszcze bardziej akcentuje w niej momenty moralne i ascetyczne. Krytykuje tradycyjne cechy osoby, takie jak: jedność, niezależność, substancjalność, trwałość. Osoba – jego zdaniem – tworzy się przez działanie, i to działanie w kontekście drugich osób. Blondel, podobnie jak Mounier i Madinier, zagubił ontologiczne rysy osoby, które w tradycji filozofii klasycznej uchodziły za konstytutywne dla bytu osobowego.

2.2.2. Humanizm fenomenologiczno-aksjologiczny

Miał kilku przedstawicieli w dwudziestym wieku. Spośród nich wskażmy tu na dwóch najbardziej reprezentatywnych: Maxa Schelera (1874–1928), twórcę humanistycznego odłamu fenomenologii, i Romana Ingardena (1893–1970). Personalizm Schelera ma charakter epistemologiczno-aksjologiczny. Jego wizja osoby jest aktualistyczna. Osobę określał jako „centrum aktów": doznań, przeżyć, decyzji, spostrzeżeń itp. Odżegnywał się od wymiaru substancjalistycznego ludzkiego bytu. W Schelerowskiej wizji człowieka, która przeszła znaczną ewolucję, kryje się wiele mniejszych i większych sprzeczności[18]. O ile wczesna teoria była wyraźnie personalistyczna i teistyczna, o tyle wizja późniejsza, z okresu panteistycznego – o zabarwieniu wyraźnie scjentystycznym – odeszła dość daleko od antropologii filozofii klasycznej.

Drugi wskazany myśliciel z kręgu fenomenologii – Roman Ingarden – najwięcej miejsca w swojej twórczości poświęcił zagadnieniom teoriopoznawczym i ontologicznym, mniej natomiast zajmował się antropologią. Jednak jego spuścizna pisarska, zwłaszcza słynna *Książeczka o człowieku*, uprawnia do zaliczenia go w poczet personalistów. W rozważaniach antropologicznych na pierwsze miejsce wysuwają się trzy zagadnienia: człowiek jako osobowe „ja" strumienia świadomości, człowiek widziany w kontekście atrybutu odpowiedzialności i specyficzna, zbliżona nieco do klasycznej – bytowa struktura człowieka. Krakowski myśliciel interpretował byt ludzki jako całość psychofizyczną, jako osobę i jako podmiot. Podkreślił także twórczy wymiar duchowej działalności człowieka, pominął natomiast wymiar społeczny bytowania ludzkiego[19].

2.2.3. Humanizm egzystencjalistyczno-dialogiczny

Głównymi wyrazicielami tej odmiany humanizmu byli: Karl Jaspers (1883–1969) i Gabriel Marcel (1889–1973). Punktem wyjścia w analizie człowieka u Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja". Niemiecki filozof, wskazując na

[17] Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140–141.

[18] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli…*, dz. cyt., s. 211–235.

[19] Por. tamże, s. 256–278.

odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek, jako konkretna osoba, może mówić „ja jestem". Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego „od wewnątrz". Istotę osoby dostrzegł w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru. Dzięki temu może siebie konstytuować, siebie stwarzać. Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z innymi bytami osobowymi. W komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednak napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tak zwane sytuacje graniczne, w które człowiek wchodzi z konieczności i które chciałby przekroczyć. To z kolei naprowadza go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji[20].

Drugi myśliciel z kręgu egzystencjalizmu chrześcijańskiego – Gabriel Marcel – posiada nieco mocniejsze racje, by uchodzić za swoistego rodzaju personalistę. Jego ujęcie osoby ma charakter dynamiczny. Człowieka pojmował jako byt w drodze, „człowiek w drodze" – *homo viator*. Osoba ludzka, będąc tym, czym jest, przekracza siebie, „buduje się" przez dialog z „ty". To otwarcie się i skierowanie ku drugiej osobie jest wpisanym w ludzką naturę atrybutem osoby, stanowi „wymóg ontologiczny" bytu ludzkiego. Wyrazem tego wymogu jest wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie i wyjścia ku drugiemu. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności bytu ludzkiego[21]. Wzywa on nieustannie człowieka do wychodzenia z siebie ku czemuś zewnętrznemu – ku drugiej osobie – ku „ty" ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie – ku „Ty" boskiemu. Otwarcie się „ja" na „ty" jest jedyną szansą „upełniania" się osoby. Otwieranie się na drugich jest wolnym wyborem. W tym otwarciu ważną rolę odgrywa wewnętrzne osobowe zaangażowanie i wierność. Ostatecznie osobowa relacja staje się relacją wierności, nadziei i miłości, w której jedna osoba składa siebie w darze osobie drugiej. Dzięki temu osoba staje się pełniejsza, bogatsza. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej" i „pełniej". Osobie nigdy nie powinna wystarczać sytuacja, w której się znajduje. Zawsze może i winna sięgać wyżej. W *Homo viator* napisał Marcel, że dewizą życiową osoby winno być nie *sum*, ale *sursum* – nie „jestem", ale „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[22]. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i upełniania się jest Osoba Absolutu.

2.2.4. Humanizm ewolucyjno-kosmiczny

Głównym przedstawicielem tej odmiany humanizmu jest Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). W jego unifikującej wizji wszechświata ważną pozycję zaj-

[20] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, „Communio" 3 (1983), nr 2 (14), s. 109–110.

[21] Por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1994, s. 26–29.

[22] Tamże, s. 34.

muje człowiek, jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym a punktem Omega – Bogiem. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek coraz bardziej się hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personifikacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję społeczną, zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu. Osoba realizuje się w drodze ewolucji społecznej w wyniku tak zwanej socjalizacji zbieżnej jako synteza tezy – jednostka i antytezy – zbiorowość ludzka. Personalizacja jest syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji. Teilhard de Chardin podkreśla, że osoba, będąc owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, w który jest wpleciony element świadomości i woli, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, do transsubstancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą – osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Jednostka ludzka przez swe zaangażowanie duchowe, zwłaszcza przez miłość, może ten proces ewolucji przyśpieszać. Przez brak zaangażowania przyczynia się do jego opóźniania[23].

Zaprezentowane tu humanizmy personalistyczne o charakterze teistycznym prezentują osobowy byt ludzki w różnych jego aspektach, nie zawsze najważniejszych, dlatego wizja człowieka w nich prezentowana nie daje wystarczających podstaw do uwydatnienia tego, co w osobie ludzkiej jest najbardziej podstawowe, co wyróżnia ją w całej hierarchii bytów, co stanowi o prawdziwej jej godności i szczególności, co stanowi jej *proprium humanum*. Są to więc wizje człowieka uwydatniające funkcjonalne (przyrodnicze, ewolucyjne), epistemologiczne, etyczne, społeczne wymiary ludzkiej osoby. Zagubiony jest w nich wymiar metafizyczny, najbardziej podstawowy. Dlatego trzeba dostrzegać właściwy, najbardziej priorytetowy humanizm, jakim jest humanizm personalistyczny, wypracowany w klasycznym nurcie filozofii.

2.3. Humanizm personalistyczny, tomistyczny

Ten rodzaj humanizmu został wypracowany w ostatnich dziesiątkach lat na bazie metafizyki i antropologii św. Tomasza z Akwinu. Nawiązuje się w nim do Boecjańskiej definicji osoby, głoszącej, iż osoba jest jednostkową substancją natury rozumnej (*rationalis naturae individua substantia*). Akwinata uznał człowieka za ogniwo spinające świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. Człowiek jest syntezą ducha i ciała. Człowiek bytuje podmiotowo i jest osobą. Ta zaś jest według Akwinaty szczytową formacją bytową, charakteryzującą się

[23] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby…*, art. cyt., s. 114–115.

samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością. W *Summie teologicznej* napisał słynne zdanie: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"[24]. W nawiązaniu do tego stwierdzenia, w oparciu o kluczowe rozwiązania filozoficzne i teologiczne Akwinaty, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną, wypracowano w drugiej połowie dwudziestego wieku klasyczną teorię bytu osobowego, którą można nazwać personalizmem chrześcijańskim lub humanizmem personalistycznym. Funkcjonuje ona dzisiaj przede wszystkim w egzystencjalnej wersji tomizmu. Fundamentem tego humanizmu jest metafizyka bytu ludzkiego jako osoby. Tego typu wizja człowieka została wypracowana głównie w tomizmie egzystencjalnym, przede wszystkim w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Spośród jej pionierów zaprezentujmy tu wizję człowieka ukazaną przez ks. kard. Karola Wojtyłę, obecnego papieża Jana Pawła II, oraz Mieczysława Alberta Krąpca.

Karol Wojtyła funduje swój humanizm personalistyczny na doświadczeniu osobowym. Podstawowym faktem danym człowiekowi w pierwotnym doświadczeniu jest fakt jego osobowego istnienia i działania[25]. Autor określa to w słowach: „istnieję" – „działam". Owo „istnieję" tyczy mego „ja", które jawi się nam w doświadczeniu jako doświadczane i zarazem doświadczające[26]. Sektor dynamizmu ludzkiego posiada dwie odmiany. Jedną określa Wojtyła słowem „działam", drugą – „coś dzieje się w człowieku". Dla pierwszej odmiany dynamizmu, dla „działam", człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą, dla drugiej, „coś dzieje się w człowieku" – tylko podmiotem i obserwatorem. Te dwie odmiany dynamizmu odzwierciedlają dwie warstwy w człowieku: warstwę natury i warstwę osoby. Osoba sytuuje się na płaszczyźnie „działam", natura – na płaszczyźnie „doznaję". Tym, co ujawnia osobę, jest czyn. Czyn jest „oknem", przez które mamy wgląd w osobę.

Analiza czynu pozwala odkryć w człowieku element poznawczy i wolitywny. Człowiek odkrywa prawdę o tym, co poznaje, prawdę o dobru. Doświadcza też swej wolności w stosunku do poznanego dobra. W sposób wolny może je wybrać albo odrzucić. Pierwotne doświadczenie wolności zawiera się w słowach: „mogę – nie muszę". Możliwość spełnienia przez osobę czynu jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie, czyli stanowienie, decydowanie o samym sobie. To z kolei zakłada bardziej pierwotne struktury w człowieku, mianowicie samoposiadanie i samopanowanie[27]. Osoba ma zdolność posiadania siebie samej i panowania sobie. Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samokreacji przez samostanowienie. Dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja osoby, jej podmiotowości i przedmiotowości: integracja natury w osobie. Analiza samostanowienia doprowadza

[24] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3.

[25] Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976), z. 2, s. 7.

[26] Por. I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu Kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis" 15 (1983), s. 157.

[27] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131–134.

autora *Osoby i czynu* do odkrycia podwójnej transcendencji osoby: transcendencji poziomej i pionowej[28]. Transcendencja pozioma wyraża się w przekraczaniu siebie w kierunku zewnętrznego przedmiotu – obiektu naszego poznania i ewentualnego chcenia. Transcendencja pionowa wyraża się w fakcie górowania osoby nad swym dynamizmem. Osoba jest niezależna od przedmiotów chcenia. Jest wobec nich wolna, może je chcieć i wybrać je albo je odrzucić. Wybierając dobro poznane przez intelekt, osoba wchodzi na drogę samospełnienia. Owo dobro stojące przed osobą w polu wolnego wyboru jest zazwyczaj dobrem osobowym. Wybierając to dobro, osoba wchodzi w interpersonalną więź z drugim bytem osobowym. Owo wychodzenie „ja" ku „ty", złączone z interpersonalną wymianą wartości, jest niczym innym jak tworzeniem wspólnoty „my", w której decydującą rolę odgrywa uczestnictwo. Personalistyczna wartość działania dokonuje się i realizuje – według Wojtyły – poprzez uczestnictwo, a nie samotne działanie, gdyż transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako właściwość, dzięki której działając z innymi, równocześnie przez to samo realizuję autentyczną wartość personalistyczną: spełniam czyn i spełniam w nim siebie; kreuję wspólnotę, przez to kreując siebie[29]. Taka wizja osoby, zarysowana przez kardynała Wojtyłę, stanowi filozoficzne zaplecze głoszonej dziś przez Jana Pawła II integralnej prawdy o człowieku.

Mieczysław Albert Krąpiec teorię bytu osobowego opiera na kanwie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Przestrzegając zasady realizmu, wychodzi w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia. Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym samego siebie doświadcza dwóch sfer swojego istnienia. Z jednej strony doświadcza tego, co stanowi „ja", a z drugiej – tego, co jest „moje"; doświadcza „ja" jako podmiot i spełniacz aktów „moich"[30]. Te ostatnie są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią (z ciałem), jak i czynności i stany niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich" doświadczamy obecności, immanencji „ja". Mamy świadomość, iż „ja" jest obecne w aktach „moich", że podtrzymuje je w istnieniu. Akty „moje" istnieją istnieniem „ja". Jednocześnie doświadczam, iż owo „ja" obecne w aktach „moich" transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, zespalając w jeden byt. Treści te są jakby „nanizane" na bytowość „ja". Moje „ja" jest mi dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczam wprost tylko istnienia mego „ja", ale nie poznaję bezpośrednio jego natury. Tę ostatnią mogę poznać pośrednio – przez analizę aktów „moich". Ponieważ akty „moje" mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe), to i owo „ja", podmiotujące i spełniające te akty, musi w swej strukturze zawierać elementy

[28] Por. tamże, s. 146–148.

[29] Por. tamże, s. 323–335.

[30] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102–108.

materialne i niematerialne. Jest ono bowiem podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych.

To właśnie samoistniejące „ja", będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów „moich", nazywa Krąpiec osobą – jaźnią natury rozumnej. Idąc za tradycją filozofii klasycznej, Krąpiec ukazuje w teorii bytu osobowego transcendencję osoby w stosunku do natury – przyrody oraz w stosunku do społeczeństwa. Osoba transcenduje świat, całą przyrodę, poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności (akty decyzji). W stosunku zaś do społeczeństwa osoba góruje poprzez swą podmiotowość wobec praw, przez swą zupełność i godność[31].

Na bazie tego fundamentalnego, metafizycznego wymiaru osoby ludzkiej Krąpiec rozwija teorię poszczególnych sfer działań osobowych: działalność kulturową, poznawczą (naukową), postępowanie moralne, działalność twórczą i religijną. Rozwija także teorię rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa i wspólnoty międzynarodowej, z uwydatnieniem relacji jednostki do społeczności. Z perspektywy metafizycznej ujmuje także działalność edukacyjną, polityczną i gospodarczą. Niemal na każdym kroku pokazuje szczególność człowieka jako bytu osobowego, zdolnego do poznania intelektualnego (działalności kulturowej), miłości i autodeterminacji. W elementach tych widzi naturalne źródło godności osoby, jej praw i obowiązków. Taka wizja człowieka jest wynikiem obiektywnego odczytania prawdy o bycie ludzkim, prawdy tak często wypaczanej w nowożytnej i współczesnej filozofii.

Zakończenie

W konkluzji tego przedłożenia sformułujmy kilka uwag o charakterze podsumowującym.

1. Humanizmy filozoficzne narodziły się w nowożytności i w czasach współczesnych w związku z antropologiczną orientacją całej filozofii europejskiej.
2. Na losach nowożytnej myśli antropologicznej zaważył Kartezjusz, który przeorientował filozofię na świadomość, na *cogito*. Odtąd filozofia straciła realny kontakt z bytem, w tym także z drugim człowiekiem, a w dużej mierze zajęła się uwyraźnianiem idei zawartych w świadomości. Postawa ta – jak się wydaje – legła u podłoża współczesnego ateizmu.
3. Poczynając od wieku dziewiętnastego, w filozofii europejskiej, w dziedzinie refleksji antropologicznej, rozpoczął się proces deifikacji człowieka, który był skutkiem zanegowania istnienia Boga. Szczególne nasilenie tego procesu wystąpiło w filozofii Ludwika Feuerbacha, Friedricha Nietzschego i Jeana-Paula Sartre'a. Miało to ogromnie negatywne skutki w kulturze i całej historii dwudziestego wieku.

[31] Por. tamże, s. 380–388.

4. W filozofii dwudziestego wieku pojawiło się wiele odmian humanizmów teistycznych. We wszystkich jego odmianach można znaleźć wiele prawdziwych rysów bytu ludzkiego. Jednak są to wizje parcjalne, wybiórcze, ukazujące człowieka przez pryzmat jakiegoś jednego szczegółowego przymiotu istoty ludzkiej.
5. Szczególną wartość poznawczą i kulturową posiada humanizm personalistyczny o orientacji klasycznej, który swojego orędownika znajduje dziś w osobie Jana Pawła II, a swoje zaplecze filozoficzne posiada w antropologii uprawianej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Należałoby życzyć, by wizerunek człowieka prezentowany tu, w Lublinie, talentem filozoficznym naszych Mistrzów i ich następców, został dojrzany przez tych, którzy mówią dziś o nowej Europie, żeby stał się przedmiotem zadumy i kontemplacji oraz głównym kryterium działania.

REDUKCYJNE WIZJE CZŁOWIEKA JAKO ZAGROŻENIE POKOJU*

Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2007 roku, nosi wymowny tytuł: *Osoba ludzka sercem pokoju*. Zaraz na początku Papież uzasadnia wybór takiego tematu, pisząc: „Jestem bowiem przekonany, że gdy szanuje się osobę, umacnia się pokój, a wprowadzając pokój, tworzy się perspektywy dla autentycznego, integralnego humanizmu"[1]. Owo poszanowanie osoby winno się rozpocząć od wypracowania i zaakceptowania poprawnej wizji człowieka. Wizja ta winna być oparta – jak dowiadujemy się z dalszej części tego *Orędzia* – na Bożym Objawieniu i na zdrowym, obiektywnym doświadczeniu; powinna być wolna od obciążeń ideologicznych i kulturowych; nie powinny nią kierować „interesy polityczne i ekonomiczne, które budzą nienawiść i popychają do przemocy"[2].

Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie redukcyjnych wizji człowieka, które pojawiły się w kulturze europejskiej w czasach nowożytnych i których inspiracje nadal stanowią wielkie zagrożenie dla pokoju. Przedłożenie ma formę tryptyku. W pierwszej części będą zasygnalizowane materialistyczne wizje człowieka, a więc zostaną zaprezentowani ci myśliciele, którzy zredukowali człowieka do materii, czyli pomylili człowieka ze zwierzęciem. W drugiej części ukażemy tych, którzy usiłowali człowieka deifikować, ubóstwiać, przypisywać mu cechy boskie, którzy po prostu pomylili go z Bogiem. I w trzeciej – zaproponujemy wizerunek człowieka, jaki da się skonstruować w oparciu o zdrowe doświadczenie antropologiczne – wizerunek, który może stanowić fundament pokoju.

1. Redukcja człowieka do materii – człowiek jako zwierzę

Głównym nurtem materialistycznym filozofii nowożytnej był marksizm. Miał on być lekarstwem na bolączki dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Lekarstwo okazało się jednak gorsze od choroby. Karol Marks (1818–1883) wypracował swoje pomysły filozoficzne na bazie materializmu Ludwika Feuerbacha i idealizmu dialektycznego Wilhelma Hegla.

Główną ideą filozofii Hegla był dialektyczny rozwój. Według germańskiego idealisty byt ma naturę logiczną. Jego istotą jest ciągłe stawanie się, ustawiczny, dialektyczny rozwój. Ów rozwój przechodzi ciągle przez triady: teza, antyteza, synteza. Tę dialektyczną wizję rzeczywistości przejął od Hegla Marks i zastosował

---

* *Osoba ludzka i pokój*, red. J. Kumala MIC, Licheń 2007, s. 83–95

[1] Benedykt XVI, *Orędzie 2007*, nr 1.

[2] Tamże, nr 10.

ją do materii, społeczeństwa i do całych ludzkich dziejów. W wyniku tej aplikacji powstał materializm dialektyczny i materializm historyczny. Zdaniem Marksa w społeczeństwie toczy się nieustannie walka grup społecznych, przede wszystkim – walka klasy panów i niewolników. Jednostka jest zniewolona przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek staje się ofiarą dziejowej konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają. Dzisiejsza faza rozwoju ludzkości znajduje się na etapie zniewolenia. Owo zniewolenie ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Człowieka należy wyprowadzić z tej niewoli, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z rewolucją. Siłą przewodnią w tym procesie wyzwolenia może być jedynie zdrowa klasa społeczna, jaką jest proletariat, a faktycznie partia, siła przewodnia klasy robotniczej.

Powyższe idee legły u podstaw rewolucji bolszewickiej pod koniec pierwszej wojny światowej i stały się nadbudową dla całego totalitaryzmu sowieckiego. Filozofia marksistowska, dopełniona pomysłami Lenina i Stalina, stała się oficjalną, programową filozofią w tych krajach europejskich, w których rządy sprawowały partie komunistyczne. Była to filozofia na służbie partyjnej ideologii. Została wprowadzona na wyższe uczelnie jako obowiązkowy przedmiot nauczania. Wkroczyła także do programów szkół średnich. Była propagowana do znudzenia w środkach społecznego przekazu. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale narzuconą metodami administracyjnymi.

2. Próby ubóstwiania człowieka

Z grupy tej wybieramy trzech reprezentatywnych myślicieli, którzy odcięli człowieka od Boga i zamknęli go w granicach życia doczesnego. Są to: Ludwik Feuerbach (1804–1872), Fryderyk Nietzsche (1844–1900), Jean-Paul Sartre (1905–1980).

Ludwik Feuerbach, należący do lewicy heglowskiej, dokonał w swojej filozofii ubóstwienia człowieka. Zdaniem tego myśliciela, jeśli świadomość człowieka jest miejscem pojawienia się Boga, to należy ją przeanalizować i wówczas dojdzie się do przekonania, że Bóg jest jej wytworem. Bóg jest projekcją człowieka. To człowiek stworzył sobie Boga w swojej świadomości, jako rezultat swoich niespełnionych pragnień. Czym człowiek chciałby być, a nie jest, to staje się dla niego Bogiem. Cechy przypisywane Bogu są w rzeczy samej ludzkimi cechami, zaś Bogiem jest sam człowiek, w szczególności jego ludzka natura. Człowiek ma w sobie cechy boskie. Są nimi nieskończony rozum, wola i miłość, które tworzą ludzką istotę. Sam dla siebie staje się kimś najwyższym. Człowiek jest dla człowieka bogiem. Łatwo zauważyć, że Feuerbach tym ujęciem kontynuuje kartezjańską ideę Boga, związaną z ludzkim myśleniem, która była podejmowana w filozofii Kanta i Hegla. Feuerbach wyciągnął jednak z tego faktu bardziej radykalne wnioski. Samego człowieka uznał za boga, zaś Boga religii za projekcję ludzkiej jaźni. Wykorzystał tu także Heglowską zasadę pana i niewolnika. Panujący Bóg nieprawomocnie rządzi

i zniewala człowieka, który jest Jego stwórcą. Człowiek winien przezwyciężyć tę alienację i poczuć się sam bogiem.

Ateistyczną linię rozumienia człowieka kontynuował Fryderyk Nietzsche. Najpierw rozprawił się z ideą Boga, którą uznał za mit. Mit ten w historii powoli zanikał, a podtrzymywany był jedynie przez ludzi słabych, małego pokroju. Nietzsche ogłosił więc „śmierć Boga", deklarując, że Bóg nie żyje i nigdy nie istniał. Był On wytworzony przez człowieka i był potrzebny jedynie do tego, aby człowiek uświadomił sobie, kim jest. Ten Bóg nie jest już potrzebny. Nietzsche postawił człowieka na miejscu Boga. W jednym ze swoich dzieł pisał: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny świat wartości jest teologiczny – on się zawalił. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem…. Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu". Wraz z obaleniem Boga Nietzsche stworzył ideę nadczłowieka. Taka jest prawdziwa natura człowieka, gdy nie jest ona zdeformowana fałszywą, religijną świadomością, która odziera człowieka z jego własności i przydziela je Bogu. Człowiek uwolniony z tej fałszywej świadomości staje się dojrzały, silny, bardziej ludzki. Nikt i nic go już nie niweczy i nie poniża. To człowiek, a nie Bóg jest kreatorem prawdy, dobra i zła. Wyzwolony od Boga i od Jego prawa człowiek tworzy nowe zasady i nowe wartości. Nietzsche zatem pogłębił wątek antropologii Feuerbacha. Nastąpiła u niego wyraźnie radykalna zamiana miejsc – człowiek zastąpił Boga. Posiada on Jego atrybuty i spełnia Jego funkcje. Istotę bóstwa człowieka stanowi moc, która się realizuje według kaprysu woli. Nie ma bowiem racjonalności, wedle której należałoby działać. Miejsce *cogito* zajmuje *volo*[3].

Następnym ogniwem w procesie deifikacji człowieka w imię negacji Boga jest myśl filozoficzna Jeana-Paula Sartre'a. Centralną ideą w jego antropologii jest wolność. Sartre twierdzi, że człowiek jest z istoty swej samą wolnością i dlatego zdolny jest do bycia poza prawdą, dobrem i złem. Sam staje się zdolny do ustanawiania nowych prawd i praw w porządku epistemologicznym oraz nowych wartości w porządku aksjologicznym. To go zaś czyni nadczłowiekiem, nadaje mu, w porządku świadomości-wolności, rangę samowystarczającego podmiotu. W filozoficznej wizji Sartre'a nie ma miejsca na Boga. Zdaniem Sartre'a wszystko jest przeciwko Bogu, a nic za Nim. Bóg nie istnieje i tak naprawdę w ogóle nigdy nie istniał. A jeśliby nawet istniał, to i tak niczego to nie zmieni. Ważny jest tylko człowiek. On jest przyczyną tworzenia świata i samego siebie. Jest autokreatorem i poprzez to kreatorem rzeczywistości. Sartre usiłował wykazać to na innej drodze aniżeli Nietzsche. Przekonywał o tym na bazie twierdzenia, że człowiek jest absolutną wolnością, która pozbawiona jest wszelkich determinantów, także Boga, który był jedną z nich. Jeśli człowiek jest wolny, to Bóg nie istnieje. Absolutna wolność wyzwala człowieka od Boga. Sartre przypisał człowiekowi prerogatywy boskie. Człowiek zajął miejsce Boga. Jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone.

[3] Por. J.A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, „Znak" 22 (1970), nr 2–3 (188–189), s. 190.

Ateistyczne i liberalistyczne hasła Sartre'a zadomowiły się dzisiaj w różnych odmianach liberalizmów. Prowadzą one do nowych form zniewolenia człowieka, jako że prawda zawsze wyzwala, a fałsz zniewala. Kierunki antropologiczne inspirowane horyzontalną wizją człowieka szermują dziś wzniosłymi, nośnymi hasłami, zgłaszając pretensje do prezentowania dziś nowoczesnej, atrakcyjnej – według nich – jedynie wartościowej wizji człowieka. Humanizmy horyzontalne, ateistyczne, dawne i dzisiejsze, posiadają wielkie ambicje dysponowania tak zwaną naukową prawdą o człowieku, zgłaszają pretensje do monopolu na pełną prawdę o człowieku. Deklarują swoją nowoczesność, wolność od wpływów religijnych i ideologicznych, w rzeczywistości zaś – przez swoją zawężoną, okrojoną, redukcyjną wizję człowieka – stają się w wielu przypadkach narzędziem służącym do podbudowywania niesprawiedliwego prawodawstwa, dotyczącego na przykład aborcji czy eutanazji, po prostu są ogromnym zagrożeniem dla pokoju.

Patrząc dziś z perspektywy na owe dziejowe procesy, można stwierdzić, że wiek dziewiętnasty przekazał wiekowi dwudziestemu bardzo mocno zniekształconą wizję człowieka; przekazał ją jakby do sprawdzenia. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że totalitaryzm sowiecki weryfikował zasadność filozofii marksistowskiej, zaś hitleryzm był niesiony ideami wymyślonymi przez Nietzschego. W obydwu przypadkach lekarstwo okazało się groźniejsze od choroby.

Obydwa totalitaryzmy przyniosły bowiem Europie ogromne nieszczęście. Najpierw obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania i polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację. Pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem społecznego i osobistego życia. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej. Zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów: marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, powstały obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia. W wielu miejscach kaźni: na frontach, w obozach, w syberyjskich łagrach wymordowano dziesiątki milionów ludzi. Żaden wiek w dziejach świata nie dopuścił się takiego ludobójstwa. Dlatego też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* napisał: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy"[4].

[4] Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae"* [25 marca 1995 roku], Watykan 1995, nr 17.

Wyraźny proces redukowania człowieka, wypaczanie jego obiektywnej wizji, znalazł dzisiaj przedłużenie w postmodernizmie. Kierunek ten neguje wszelkie wartości poznawcze i moralne, podważa moc poznawczą ludzkiego rozumu, neguje obiektywną prawdę i obiektywne dobro, neguje sens i cel życia ludzkiego, jednym słowem – jeszcze bardziej niż liberalizm wypacza obiektywny wizerunek człowieka[5]. Konsekwencje aprobaty postaw głoszonych przez współczesny liberalizm i postmodernizm napawają nas dziś przerażeniem. Aborcja, eutanazja, samobójstwa, seks, wzmożona przestępczość, narkomania, mafie, terroryzm, wandalizm, alkoholizm, zanik poczucia odpowiedzialności za własne czyny, utrata orientacji w sferze dobra i zła moralnego, odrzucanie form życia religijnego i instytucji religijnych – to główne symptomy skrajnego liberalizmu i postmodernizmu.

Powyższe systemy myślowe wyznaczają określone działania moralne i stanowią ogromne zagrożenie dla pokoju. Po prostu są dlatego niebezpieczne, gdyż fałszują prawdę o człowieku, wypaczają prawdę o wolności człowieka, o jego godności, jego podstawowych prawach i obowiązkach.

Na kanwie zasygnalizowanych redukcyjnych wizji człowieka przypomnijmy klasyczną koncepcję człowieka wypracowaną na bazie zdrowego doświadczenia antropologicznego.

3. Klasyczna wizja bytu ludzkiego – człowiek duchem wcielonym

Obraz człowieka, koncepcja człowieka w nurcie filozofii klasycznej jest wypracowana w oparciu o szeroko rozumiane doświadczenie. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie – i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz – jako byt szczególny, jako byt cielesno-duchowy, zdolny do intelektualnego poznania, bezinteresownej miłości, obdarzony wolnością, przekraczający normy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody. Człowiek, pozwalający „mówić" swemu egzystencjalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu poprzez swego niematerialnego ducha.

Tego typu obraz człowieka nawiązuje do obrazu bytu ludzkiego kreowanego przez wielkich mistrzów przeszłości, którzy wyznaczali człowiekowi środkowe miejsce w ogólnej hierarchii bytów. Ponad nim był Bóg i aniołowie (duchy czyste), a poniżej – świat ożywiony (roślinny i zwierzęcy) i nieożywiony. Mówiono o człowieku jako o ogniwie spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. W człowieku widziano dwa spotykające się ze sobą i przecinające się nawzajem światy: duchowy i materialny.

Droga do odkrycia takiego obrazu wiedzie przez doświadczenie, a więc jest to droga filozofii realistycznej, filozofii opartej na szeroko rozumianym doświadcze-

[5] Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Ateneum Kapłańskie" 1996, t. 127, z. 3 (526), s. 355–368.

niu. Drogą tą kroczyli myśliciele, przedstawiciele filozofii klasycznej, a wśród nich także kard. Karol Wojtyła. Jego wizja bytu ludzkiego, ukazana w podstawowych dziełach antropologicznych: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*, została wypracowana właśnie na podstawie integralnie pojmowanego doświadczenia antropologicznego.

Jaki obraz człowieka wyłania się z tego doświadczenia?

Człowiek, doświadczając siebie samego, uświadamia sobie, że jest w nim pierwotne zdwojenie[6]. Z jednej strony doświadcza istnienia własnego „ja". Ma świadomość, że jest kimś, że tkwi w nim struktura niezmienna, struktura, która stanowi o jego względnej tożsamości. Z drugiej jednak strony, w polu tego samego doświadczenia egzystencjalnego, ten sam człowiek doświadcza tego, co można by nazwać – za Krąpcem – „moje". Są to różnego rodzaju akty życiowe, procesy. Jedne z nich sytuują się na płaszczyźnie czysto somatycznej (np. oddychanie, trawienie, bicie serca, krążenie krwi, ból). Inne jawią się na poziomie psychicznym (np. radowanie się, gniewanie, lękanie się, smucenie się). Jeszcze inne sięgają pułapu duchowego (np. poznanie intelektualne, akty miłości duchowej, akty wiary, nadziei, akty refleksji, samorefleksji). Kardynał Wojtyła ów dynamizm ludzki dzieli na dwa sektory: sektor „dziania się" i sektor „działania". Sektor dziania się to sektor somatyczny. Człowiek jest podmiotem tego dynamizmu, a po części i jego obserwatorem, wszelako nie sprawcą, gdyż nie powołuje go w zasadzie do istnienia swoją wolą. Natomiast sektor działania obejmuje wszystkie te akty człowieka, które mają swoje źródło w woli człowieka, czyli które człowiek podejmuje jako istota świadoma i wolna. Dla tego dynamizmu człowiek jest nie tylko podmiotem, obserwatorem, ale także i sprawcą[7].

Wszystkie te czynności, nazwane przez Krąpca „moimi", a przez kardynała Wojtyłę „działaniem" i „dzianiem się", są przez nas doświadczane jako zmienne, jako ciągle dynamiczne, spełniające się w człowieku z różnym natężeniem i w różnym czasie. Akty te po prostu powstają i zanikają. Jako zmienne i przemijające potrzebują podłoża, podmiotu, w którym się rodzą i giną. Tym właśnie podmiotem, w którym powstają, jest owo – także doświadczane od strony egzystencjalnej – „ja".

Na polu naszego doświadczenia można też określić, jaki jest stosunek owego „ja" to tego, co jest „moje". Otóż, najpierw należy jeszcze raz zauważyć, że struktury te są rzeczywiście odrębne od siebie. Nigdy się w człowieku nie utożsamiają. Moje oddychanie nie jest mną; moje poznanie nie jest mną; moja wiara, moja miłość także nie jest mną. Gdy chcemy dalej zwerbalizować ów stosunek między „ja" i „moje", możemy także doświadczalnie, refleksyjnie stwierdzić, że owo „ja" jest wobec tego, co „moje", zarówno transcendentne, jak i immanentne. Jest transcendentne, gdyż przekracza to, co jest „moje". „Ja" jest zawsze czymś więcej niż to, co

[6] Por. szerzej na ten temat: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–114.

[7] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 80–90.

„moje" – wzięte indywidualnie, jak i globalnie. Jest wszelako owo „ja" także immanentne wobec tego, co „moje". Znaczy to, że owo „ja" jest w tym, co „moje", jakoś obecne, przez nie niejako „przeziera". Używając terminologii arystotelesowsko-tomistycznej, można owo „ja" nazwać substancją, podmiotem, zaś wszystko to, co stanowi „moje" – przypadłościami, właściwościami. Sfera substancjalna stanowi o względnej tożsamości i niezmienności bytu ludzkiego, zaś sfera przypadłościowa obejmuje wszystko to, co jest zmienne, co się nieustannie przeobraża.

Można by na tym etapie naszych refleksji, budowanych na doświadczeniu egzystencjalnym, zapytać, jak się mają powyższe wyróżnione dwie struktury do tradycyjnego wyróżnienia w człowieku duszy i ciała. Otóż, przy głębszej analizie tych dwóch zestawień strukturalnych można zauważyć, że w jakiś sposób się one przenikają. Znaczy to, że zarówno owo wyróżnione „ja", jak i akty „moje" przez nie spełniane, są w swojej strukturze cielesno-duchowe. Stwierdzenie takie jest stosunkowo czytelne w odniesieniu do tego, co jest „moje". Doświadczamy bowiem w sobie – jak już to wyżej zostało nadmienione – aktów zarówno czysto cielesnych (np. trawienie, oddychanie), jak i czysto duchowych (np. akty wiary, miłości mistycznej). Trudniej może przychodzi nam określić naturę naszego „ja". Skoro jednak spełniane akty są natury zarówno cielesnej, psychicznej, jak i duchowej, to i owo „ja", które je spełnia i podmiotuje, musi mieć odpowiednio proporcjonalną naturę, a więc musi być w swej strukturze cielesno-duchowe. Wynika z tego, że owego „ja", branego w sensie szerokim, nie można utożsamiać z duszą ludzką.

Po tym spojrzeniu na wewnętrzną strukturę człowieka wskażmy jeszcze w zarysie, w jakich aktach, w jakich działaniach spełnia się ludzki byt.

Wyróżnione wyżej, w drodze wewnętrznego doświadczenia, przenikające się struktury: podmiot działania „ja" i spełniane przezeń akty „moje", stanowią rzeczywistość dynamiczną. Mówiąc bowiem o spełnianych aktach „moich", należy zauważyć, że są one nie tylko wyłaniane przez podmiot „ja", ale w jakiś sposób tworzą „moralne oblicze" owego „ja". Jeśli sobie uświadomimy, że wyższe działania człowieka są dobre lub złe, czyli otrzymują kwalifikację moralną, gdyż pozostają w jakiejś relacji do normy moralności, to trzeba także zdać sobie sprawę z tego, że tę kwalifikację moralną należy także przypisać również spełniającemu te działania podmiotowi. Stąd też słusznie mówimy, że człowiek przez swoje działanie (to znaczy przez czyny świadome i dobrowolne) staje się jakiś. To stawanie się jakimś jest równoznaczne z budowaniem samego siebie, z samospełnianiem się[8]. Człowiek przez określone działania spełnia się jako człowiek, staje się jakiś, wzrasta albo pomniejsza się w swoim człowieczeństwie.

Po tym stwierdzeniu należy zastanowić się, w jakich aktach człowiek się spełnia, które akty „budują" człowieka. Upraszczając nieco sprawę, można całość tych działań sprowadzić do działań poznawczych i pożądawczych. Oczywiście, chodzi tu o wyższe działania, a więc o poznanie intelektualne (bazujące naturalnie na po-

[8] Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 162–180.

znaniu empirycznym, zmysłowym) i wyższe pożądanie, czyli akty miłości. Można przeto powiedzieć, że człowiek spełnia się jako człowiek, „buduje" swoje człowieczeństwo, gdy poznaje – dodajmy – prawdziwie i gdy kocha bezinteresownie (kocha dobro poznane prawdziwie przez intelekt).

Niniejsze stwierdzenie pozostaje w harmonii z dyrektywami teologii moralnej, zakotwiczonymi w Bożym Objawieniu. Mówi się tam, że największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przez wypełnianie tego przykazania człowiek wzrasta w doskonałości, czyli w świętości. Owo wzrastanie w świętości odpowiada temu, co filozofia nazywa wzrastaniem w człowieczeństwie czy też samospełnianiem się. Zatem w „rękach" samego człowieka do pewnego stopnia leży to, kim człowiek będzie, czy i jak się spełni. Zdawanie sobie z tego sprawy i podejmowanie ciągle na nowo wysiłku, by przez wyższe działania poznawcze i pożądawcze (miłość) spełniać się, łączy się z wezwaniem człowieka do nieustannego nawracania się, ustawicznej odnowy.

Człowiek przeto jest ciągle na drodze spełniania się. Jest bytem dynamicznym, który poprzez swoje działania, zwłaszcza wyższe, może się bytowo rozwijać, spełniać. Dokonuje się to – raz jeszcze powtórzmy – przede wszystkim w wyższych aktach poznawczych i w wyższych aktach miłości. Są to akty, w których wyraża się ludzka twórczość. Owa twórczość jest nie tylko przedmiotowa, ale także podmiotowa. Znaczy to, że człowiek poprzez swoje działanie nie tylko wyciska piętno na tym, co względem niego jest zewnętrzne, czyli na skutku zewnętrznym swego działania, ale także zostawia „ślad" w sobie samym, stając się jakimś. Świadomym i wolnym działaniem człowiek realizuje sam siebie, jest na drodze samospełniania, czyli na drodze wzrastania w doskonałości i świętości.

Niniejsza wizja człowieka, odsłaniająca się nam w pierwotnym, egzystencjalnym doświadczeniu, wizja związana z kategorią prawdy i fałszu, dobra i zła, ma dla dzisiejszej kultury szczególne znaczenie. Znajduje się ona w opozycji do obrazu człowieka lansowanego dziś przez filozofię postmodernistyczną i liberalistyczną, filozofię tak wyraźnie negującą obiektywne wartości poznawcze i moralne, wartość obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Naszkicowana tu wizja człowieka winna znaleźć się u podstaw budowania nowego ładu w Europie, winna leżeć u podstaw jednoczenia się Europy. Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że wizja ta zgodna jest z wizerunkiem człowieka namalowanym na ziemi pędzlem Syna Bożego. Z pewnością taką wizję człowieka miał na myśli Jan Paweł II, gdy w dniu 3 czerwca 1997 roku mówił w Gnieźnie w czasie szóstej pielgrzymki do Ojczyzny: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów"[9].

[9] Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 50 (1997), nr 2, s. 180.

Zatem – zdaniem Jana Pawła II – taka właśnie Europa może powstać jedynie na gruncie wartości chrześcijańskich, na gruncie chrześcijańskiego personalizmu. Podobnie naucza jego następca – Benedykt XVI.

Zakończenie

Arcybiskup Stanisław Wielgus w homilii wygłoszonej do przedstawicieli Rodziny Radia Maryja w parafii Ducha Świętego w Płocku w dniu 2 sierpnia 2004 roku, mówiąc o spustoszeniach dokonanych przez zwolenników fałszywych ideologii ostatniego czasu, przestrzegał: „Niestety, pamięć ludzi i pamięć całych narodów jest bardzo nietrwała. Tak szybko zapominają o starej, mądrej przestrodze, która głosi, że ten, kto zapomina o minionych zbrodniach i nieszczęściach, zmuszony będzie przeżywać je po raz wtóry".

Wyrażamy nadzieję, że przestrogi Kościoła wyrażane przez sługę Bożego Jana Pawła II, a dziś powtarzane przez jego następcę Benedykta XVI, będą jednak respektowane przez współczesną ludzkość, a zwłaszcza przez tych, którzy dziś mają największy wpływ na bieg życia indywidualnego i społecznego.

ŚW. PAWEŁ
A WSPÓŁCZESNE KONCEPCJE CZŁOWIEKA*

Wprowadzenie

Św. Paweł, Apostoł Narodów, nad którego osobą i dziełem życia pochylamy się w czasie tegorocznych Wrocławskich Dni Duszpasterskich, jest uważany, oprócz św. Jana Ewangelisty, za pierwszego teologa chrześcijaństwa. Wskazują na to przede wszystkim jego listy napisane do pierwszych gmin chrześcijańskich, które weszły do kanonu Pisma Świętego. Lektura tych tekstów przekonuje nas, że ich autor w interpretację dzieła zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, a więc w ramy teologiczne, włączył w niektórych miejscach swoich wywodów wątki filozoficzne, przejęte z ówczesnej kultury umysłowej świata antycznego, głównie greckiego. Była to jakby zapowiedź, że następni teologowie Kościoła pójdą podobną drogą, że będą korzystać w jakimś zakresie z narzędzia filozoficznego przy interpretacji prawd teologicznych. Stąd też niektórzy pisarze, którzy sami siebie nazywali teologami, trafili na karty podręczników historii filozofii.

Celem niniejszego przedłożenia będzie naszkicowanie koncepcji (wizji) człowieka, jaką odnajdujemy w tekstach św. Pawła, oraz wskazanie na jej współczesne implikacje czy też reperkusje. Problem ten zostanie zaprezentowany w trzech częściach. W pierwszej spróbujemy wyszukać te elementy Pawłowej antropologii, które mają zabarwienie filozoficzne, nie zapominając ani na chwilę o ich teologicznym kontekście. W drugiej części postaramy się wskazać na niektóre współczesne koncepcje człowieka, które w swoich założeniach i rozwiązaniach sprzeciwiają się nauce Apostoła. Wreszcie w części trzeciej przedstawimy współczesnych kontynuatorów antropologii św. Pawła, a przynajmniej jej niektórych wątków.

1. Zarys antropologii św. Pawła Apostoła

W dziele pt. *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* o. prof. Hugolin Langkammer rozróżnia antropologię egzystencjalną, proegzystencjalną i eschatologiczną[1]. Rozróżnienie to dotyczy – jak się wydaje – także antropologii św. Pawła. Można bowiem w *Corpus Paulinum* znaleźć teksty odnoszące się do człowieka ujętego w samym sobie, w relacji do drugich i w relacji do Boga w perspektywie eschatologicznej. Spróbujmy wedle tego klucza spojrzeć na Pawłową wizję człowieka.

---

* *Przeznaczeni do głoszenia Ewangelii. Rok Świętego Pawła*, red. W. Irek, Wrocław 2009, s. 39–56.

[1] H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 21.

1.1. Człowiek ujęty sam w sobie

Antropologia św. Pawła w tym wymiarze ma charakter dramatyczny, ponieważ w wielu miejscach Apostoł podkreśla napięcie pomiędzy poszczególnymi elementami ludzkiej natury. Podstawowe składniki czy też wyznaczniki ludzkiego bytu to duch, dusza i ciało. Konieczny jest tu komentarz dotyczący pojęcia duszy, które pojawia się u Pawła bardzo rzadko i żadną miarą nie pokrywa się z funkcjonującym dziś w teologii jego odpowiednikiem. Można domniemywać, że dusza odpowiada za czynności psychiczne człowieka. Św. Paweł więcej miejsca poświęca rozważaniom dotyczącym natury człowieka, którego rozumie jako połączenie ducha i ciała. Koncepcja Apostoła ma jednak niewiele wspólnego z platońską czy neoplatońską nauką o dualizmie pomiędzy duszą i ciałem, a tym bardziej o ciele jako więzieniu duszy. Nie jest to dualizm ontyczny, ale raczej próba ukazania dramatycznej koegzystencji ducha i ciała, które są traktowane jako nieodzowne elementy integralnego bytu ludzkiego. Człowiek jest traktowany jako całość, która (z duchem i ciałem) jest przeznaczona do życia w chwale po zmartwychwstaniu. Relacja pomiędzy duchem i ciałem jest przez Apostoła jasno określona jako „brak zgody" (Ga 5,17). Jednak św. Paweł nie pomniejsza ani tym bardziej nie eliminuje żadnego z tych elementów. Duch i ciało mają charakter dynamiczny, można je rozumieć jako sposoby egzystencji człowieka. Mają one swoje dążenia, które mogą prowadzić człowieka w konkretnym kierunku (ciało do śmierci, a duch do życia) i rodzą odpowiednie owoce (Ga 5,19-23). Wspomniany brak zgody rodzi dramatyczne napięcie, będące swojego rodzaju współzawodnictwem pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co cielesne. Wszelkie niepowodzenia człowieka spowodowane są napięciem pomiędzy poznaniem a postępowaniem (*theoria* i *praxis*). Człowiekowi bowiem łatwo przychodzi chcieć dobra, ale wykonać – nie. Wskutek czego przeżywa dramat, gdyż nie czyni tego, co chce, ale to, co nienawidzi. Wyraża to w słowach: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nienawidzę" (Rz 7,19).

Tego rodzaju rozważania rodzą pytania o naturę samej cielesności, ponieważ w historii ludzkiej myśli dochodziło niejednokrotnie do nadużyć w tej materii, kiedy to cielesność była traktowana jako zła z natury, a skłonność do złego była wpisywana w ludzki byt. Analiza tekstów św. Pawła skłania do refleksji, że słabość ciała nie oznacza naturalnej skłonności do złego ani tym bardziej, że ciało jest złe ze swej natury. Owszem, Apostoł stwierdza istnienie „prawa grzechu" w ludzkim ciele (Rz 7,23-25), ale to stwierdzenie nie ma nic wspólnego z przyzwoleniem na taki stan rzeczy. Dramat rozgrywający się pomiędzy duchem a ciałem zmusza człowieka do walki ze złem. Nie jest to jednak w żadnym razie walka z cielesnością. „Nie toczymy bowiem walki przeciw ciału i krwi, ale przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6,12). Zatem zdaniem św. Pawła istnieją alternatywne sposoby spojrzenia na przeznaczenie ludzkiej cielesności, które

są w stanie złagodzić wspomniany „brak zgody". W myśl tego rozwinięta zostaje teologia ciała, które może, dzięki łasce, stanowić jedno z tym, co duchowe. Zatem ideałem człowieka jest egzystować w jak największej jedności ducha i ciała.

Do czego może być przeznaczone ludzkie ciało? Odpowiedzi na to pytanie można znaleźć na kartach Pierwszego i Drugiego Listu do Koryntian. W 1 Kor 6,12-20 Apostoł porusza kwestię zależności człowieka od samego Boga. Stwierdza, że człowiek tak naprawdę nie należy do samego siebie, ale jest własnością Boga, ponieważ został nabyty za wielką cenę, którą stanowi śmierć Chrystusa. Ciało więc nie jest dla rozpusty, ale dla Pana (w. 13), a nawet określa się je jako świątynię Ducha Świętego[2]. Łączność człowieka z Bogiem ma charakter integralny i wpływa na ludzką cielesność, kto bowiem łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem. Na innym miejscu (1 Kor 10,1-13) przypomina, że ciało jest wystawione na walkę z pokusami, jednak Bóg nie pozwoli człowiekowi, aby był kuszony ponad to, co może znieść. Wierność Bogu prowadzi do odczytania sposobu wyjścia z pokusy. We wspomnianym fragmencie św. Paweł zdecydowanie odróżnia pokusy, które przychodzą z zewnątrz, od tych skłonności, na których pojawienie się człowiek zezwala. Przestrzega, aby ten nie pożądał złego, nie oddawał się rozkoszom i rozpuście oraz nie wystawiał Pana na próbę. Zadaniem człowieka jest więc poskramianie ciała i branie go w niewolę (1 Kor 9,27), zaś konsekwencją wspomnianej przynależności do Chrystusa – „ukrzyżowanie swego ciała z jego namiętnościami i pożądaniami" (Ga 5,24).

Warto zwrócić uwagę, że ów proces ascezy nie tyle prowadzi do jakiejś formy doskonałości doczesnej, lecz jest przygotowaniem do przyszłego zmartwychwstania ciała. W nauczaniu św. Pawła powraca znana ewangeliczna przypowieść o ziarnie, które musi obumrzeć, aby wydać plon. Apostoł pisze: „Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeśli wpierw nie obumrze. To, co zasiewasz, nie od razu jest ciałem, jakim ma się stać potem" (1 Kor 15,37) i dalej: „Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe" (1 Kor 15, 42-44). „Trzeba zatem – konkluduje Apostoł – aby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność" (1 Kor 15,53). Św. Paweł mówi o śmierci jako o czymś nieuniknionym, a także o tęsknocie człowieka za przyszłym spotkaniem z Bogiem. Doczesność, rozumiana jako przebywanie w ciele, oddala nas jeszcze od Boga, zaś wiara pozwala człowiekowi żyć tak, aby przypodobać się Panu (por. 2 Kor 6,6-9). Zatem zadaniem człowieka jest uświęcanie ciała przez wyzbycie się grzechu i dobre uczynki, będące konsekwencją życia wiary w Chrystusa. „Albowiem wolą Bożą jest – pisze Apostoł w innym miejscu – wasze uświęcenie, powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymać ciało

[2] „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście" (1 Kor 3,16-17).

własne w świętości i we czci" (1 Tes 4,3-4). „Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości" (1 Tes 4,7).

1.2. Człowiek w relacji do drugich – postawa miłości

Św. Paweł jest realistą i zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństw zagrażających człowiekowi wchodzącemu na drogę wspomnianego uświęcenia. Nazywa je po imieniu i wyróżnia dwa ich rodzaje: zagrożenia, które niosą ze sobą konkretne życiowe sytuacje, np. utrapienie, ucisk, prześladowanie, niebezpieczeństwo i miecz (por. Rz 8,35), oraz zagrożenia ze strony: stworzeń, aniołów, Zwierzchności, Mocy (Rz 8,38). Jednak istnieje coś znacznie bardziej pierwotnego niż zło; wartość, która jest w stanie je zwyciężyć – jest nią miłość. U św. Pawła ma ona charakter nadprzyrodzony, ponieważ jej podstawowa forma to miłość Boga, która jest umiejscowiona w Chrystusie (Rz 8,39). Ona jest źródłem innych wartości, a także kluczem do ich rozumienia. Jak podaje Apostoł w *Hymnie o miłości* (1 Kor 13), jakakolwiek wartość pozbawiona miłości i jakakolwiek czynność wykonywana bez niej jest całkowicie bezowocna. Przyglądając się sposobom określania innych wartości, takich jak prawda, wolność czy sprawiedliwość, można odnieść wrażenie, że ich właściwe przyjęcie przez człowieka jest możliwe jedynie na płaszczyźnie miłości. Św. Paweł pisze na temat wolności: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie nawzajem" (Ga 5,13). Miłość również jest podstawową normą chrześcijańskiej etyki i wyznacza wierzącym w Chrystusa sposób postępowania.

To właśnie dzięki miłości człowiek jawi się jako byt powołany do życia w relacji do innych. U św. Pawła odnajdujemy przynajmniej trzy rodzaje relacji istotnych w egzystencji wierzącego człowieka. Pierwszy to relacja z Chrystusem, określana mianem więzi. Ma ona charakter uniwersalny, ponieważ powołani są do niej wszyscy ludzie, i jest częścią wielkiego planu Boga, który ma doprowadzić ludzkość do pełni odkupienia. Bez tej więzi ludzki byt jest jakby niepełny. Apostoł stwierdza, że bez związku z Chrystusem człowiek jest umarły (Ef 2,1). Do życia może go przywrócić Bóg poprzez swoją łaskę, rozumianą jako dobrowolny dar z siebie: „A Bóg, będąc bogatym w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteśmy zbawieni" (Ef 2,4-5). Mocą tej łaski Chrystus przebywa w człowieku na sposób duchowy, a sam człowiek staje się świadkiem i głosicielem Ewangelii miłości. Kulminacja tego procesu została ujęta przez św. Pawła w następujący sposób: „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus" (por. Ga 2,20).

Drugi rodzaj relacji to wspólnota wierzących – Kościół, określany przez Pawła za pomocą metafory ciała, którego głową jest Chrystus, a poszczególni wierzący to członki tegoż ciała. Aby dobrze funkcjonować w tej instytucji, człowiek musi odnaleźć właściwe w niej miejsce. Powołany zostaje na mocy daru, jaki otrzymał od

Boga. Co ciekawe, talent posiadany przez wierzącego staje się bezużyteczny, jeżeli nie służy całej wspólnocie. Chrześcijanin ma być naśladowcą Boga i postępować drogą miłości (Ef 5,1). Należy zatem odrzucić ze swojego życia to, co złe, ponieważ moje słabości osłabiają wspólnotę. „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważanie – wraz z wszelką złością. Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie tak, jak Bóg wam przebaczył w Chrystusie" (Ef 4,31-32).

Ponadto św. Paweł zdaje sobie sprawę, że życie chrześcijan toczy się w społeczeństwie, którego członkami są również niechrześcijanie. Apostoł w zwięzły sposób podaje sposoby zachowania się współwyznawców i określa ich relacje z instytucjami państwowymi. Funkcjonowanie chrześcijanina w społeczeństwie nie może być formą izolacji i biernego oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa. Powinien on włączyć się w wyznaczone mu przez społeczeństwo obowiązki, których wypełnienie może stać się szansą do składania świadectwa wierze i ewangelizacji.

Wreszcie warto wspomnieć o swoistym przeznaczeniu człowieka – o nowym życiu w Chrystusie, które znajdzie dopełnienie w życiu wiecznym.

1.3. Człowiek powołany do życia z Bogiem w wieczności

Życie jest nieustannym procesem odrzucania „starego człowieka", który podąża za pożądliwościami, i stawaniem się „człowiekiem nowym", stworzonym według Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4,24). Ten proces rozpoczyna się od konkretnych poszukiwań i dążeń. Apostoł wzywa do tego, aby człowiek szukał tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, i dążył do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi (Kol 3,1-2). W myśl tekstów Pawłowych nie można tego nowego życia i nowego człowieka odnosić tylko do czasów po zmartwychwstaniu. To rzeczywistość dziejąca się tu i teraz, która jest możliwa do zaistnienia, jeśli człowiek będzie zdolny do naśladowania Chrystusa. To, co nowe, dokonuje się wówczas, gdy człowiek się uświęca, żyje miłością, jest przepełniony pokojem i wdzięcznością Bogu za wielkie dary, kiedy naucza, napomina i modli się. Nowe życie to działanie, którego główną motywacja jest chęć przypodobania się Bogu, nowe życie to życie dla Pana. Jak pisze św. Paweł: „I wszystko, cokolwiek czynicie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego" (Kol 3,17), zaś w innym miejscu: „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę" (Kol 3,23).

2. Kierunki przeciwne Pawłowej antropologii

Zauważmy, że koncepcja człowieka zaproponowana przez św. Pawła zawiera w sobie wątki, które z powodzeniem mogą znaleźć swoje odzwierciedlenie w filozofii.

Przedmiotem rozważań tego paragrafu będą poglądy tych myślicieli, którzy lansowali koncepcję człowieka sprzeczną z nauką św. Pawła.

2.1. Witalizm José Ortegi y Gasseta

Prezentowany przez Apostoła dramat, rozgrywający się pomiędzy ciałem i duchem, jest przyjmowany przez antropologię filozoficzną, niemniej jego rozwiązanie w wielu przypadkach pozostaje dalekie od propozycji Apostoła. Zdarzało się bowiem w historii filozofii, że przyznawano prymat ciału, czyli doczesności, i jedynie w jej ramach próbowano rozwikłać tajemnicę ludzkiego bytu. Pawłowa nauka o ascezie i uświęceniu ciała, o jego podporządkowaniu duchowi, jest nie do przyjęcia w takich kierunkach myślowych jak hedonizm, naturalizm czy witalizm. I choć z hedonizmem, będącym swoistą filozofią życia, opartą na zasadzie dążenia do tego, co przyjemne, a unikania tego, co przykre, udało się filozofii dość skutecznie rozprawić, wykazując jego niedojrzałość, tak kult ciała i życia powraca systematycznie na karty filozoficznych rozpraw. Szczególne miejsce zajmuje witalizm, nadający ludzkiemu życiu wartość nadrzędną. Obecny w starożytności pogląd, że życia nie da się wyjaśnić wyłącznie w terminach materialnych, nabiera mocy i znaczenia ideologicznego u takich myślicieli jak Fryderyk Nietzsche (1844–1900) czy Henri Bergson (1859–1941). Znawcy tematu twierdzą, że choć zwolennicy witalizmu różnią się w szczegółowych rozwiązaniach zagadnień systemowych, to jednak wszystkie odmiany tego poglądu posiadają wspólny mianownik. „(1) Życie i rzeczywistość w tej mierze, w jakiej jest nim przeniknięta, są ruchem, stawaniem się, a nie wiecznym trwaniem. (2) Rzeczywistość ma charakter organiczny, a nie mechaniczny: biologia i historia mają większe znaczenie dla jej zrozumienia niż fizyka. (3) Życie poznaje się empirycznie i bardziej przez wyczucie niż za sprawą pojęć czy logicznego wnioskowania. (4) Życie jest obiektywne i wykracza poza poznający podmiot”[3]. Takie założenia prowadzą do wniosków odmiennych od tych, które przedkłada św. Paweł. Zamiast chrześcijańskiej jedności człowieka i jego moralnego życia opartego na miłości, w witalizmie mamy do czynienia z pluralizmem oraz szeroko rozumianym relatywizmem. Współczesnym przykładem skrajnego witalizmu są poglądy hiszpańskiego filozofa José Ortegi y Gasseta (1883–1955). „Jego zdaniem rzeczywistość i prawda określone są ze względu na moje życie, będące splotem mnie samego i okoliczności. Coś jest rzeczywiste tylko wówczas, gdy jest zakorzenione w moim życiu i znajduje w nim swój wyraz, a każdy z nas żyje w pewnej niepowtarzalnej perspektywie i także prawda w tej perspektywie występuje”[4].

[3] *Encyklopedia filozofii*, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Poznań 1999, t. 2, s. 967.

[4] Tamże, s. 657.

2.2. Humanizm ateistyczny

Kolejnym rysem Pawłowej antropologii jest przeświadczenie, że człowiek jest przeznaczony do wspólnoty z Bogiem. Przypomnijmy, ta wspólnota określana jako więź wyznacza nowe wymiary ludzkiej egzystencji, zwanej „nowym życiem", oraz pozwala człowiekowi właściwie określić swoją tożsamość. Krótko mówiąc, relacja człowieka do Boga pozwala odkryć prawdziwy sens ludzkiej egzystencji i uczynić go szczęśliwym. Odmiennego zdania była grupa myślicieli tworzących w dziewiętnastym wieku. Ludwik Feuerbach (1804–1872), Fryderyk Nietzsche (1844–1900), Karol Marks (1818–1883) i August Comte (1798–1857) to filozofowie, którzy uzależniali szczęście człowieka nie tyle od obecności, ile raczej od nieobecności Boga. I podobnie jak w przypadku witalizmu, choć reprezentowali różne kierunki filozofii, ich założenia były bardzo podobne i sprowadzały się do hasła: „Bóg umarł". Jak pisze o tym Henri de Lubac: „Humanizm pozytywistyczny, humanizm marksistowski, humanizm nietzscheański: o wiele więcej niż jeden ateizm we właściwym sensie; negacja, która leży u podstaw każdego z nich, jest antyteizmem, a ściślej antychrystianizmem […] i jak mają one wspólny fundament w postaci odrzucenia Boga, tak też osiągają podobny finał w postaci zmiażdżenia osoby ludzkiej. […] Ich wspólnym przeświadczeniem było, że wiara w Boga znika na zawsze. Uważali swój ateizm za ostateczny, mający w ich mniemaniu tę przewagę nad dawniejszymi ateizmami, że zszedł do problemu, który spowodował narodziny Boga w świadomości"[5]. Jak się jednak okazało, założenia tego ateizmu prowadziły do działań przeciwko samemu człowiekowi; zamiast budować jego szczęście, doprowadziły do dwóch totalitaryzmów, które Jan Paweł II nazwał ideologiami zła[6]. „Nie jest prawdą – pisze dalej francuski jezuita – że człowiek nie może urządzić ziemi bez Boga. Prawda jest taka, że bez Boga może on tylko koniec końców urządzić ją przeciw człowiekowi. Humanizm wyłączny jest humanizmem nieludzkim"[7].

2.3. Skrajny ewolucjonizm Richarda Dawkinsa

Okazuje się, że istnieje jeszcze jeden sposób argumentacji zmierzającej do eliminacji Boga z ludzkiej świadomości – ideologizacja teorii doboru naturalnego. Obecnie jesteśmy świadkami sporu dotyczącego pochodzenia człowieka, który rozgrywa się pomiędzy ewolucjonistami a kreacjonistami, a ściślej rzecz biorąc – między zwolennikami teorii doboru naturalnego a zwolennikami teorii inteligentnego projektu. Ci pierwsi próbują zinterpretować rzeczywistość za pomocą kategorii doboru naturalnego, która stanowi zasadę istniejącego świata. Jej moc, zdaniem ewolucjonistów, jest tak ogromna, że potrafi ona zanegować obecność Boga w ludzkiej świadomości oraz stworzyć projekt szczęśliwego życia bez oznak

[5] H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 26–27.

[6] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 13–22.

[7] H. de Lubac, *Dramat humanizmu*..., dz. cyt., s. 28.

jakiejkolwiek transcendencji. Czołowym przedstawicielem tego kierunku jest współczesny angielski biolog Richard Dawkins. Jak pisze w jednej ze swoich książek, zatytułowanej *Samolubny gen*: „To Darwin sprawił, że na pytanie, skąd wzięli się ludzie, możemy dać dziecku rozsądną odpowiedź. Odpowiadając na pytania: Czy życie ma jakikolwiek sens? Po co istniejemy? Kim jest człowiek? – już nie musimy odwoływać się do sił nadprzyrodzonych"[8]. Zaś we wstępie do jego najnowszej pozycji, *Bóg urojony*, możemy przeczytać, że „jej celem jest uświadomienie każdemu, że być ateistą to aspiracja całkiem realna; więcej nawet, to postawa świadcząca o odwadze i doprawdy godna szacunku. Zatem – można być szczęśliwym, zrównoważonym oraz moralnie i intelektualnie spełnionym ateistą"[9]. Koncepcja człowieka oparta na tego rodzaju założeniach stawia nam przed oczami obraz człowieka egoisty. Kluczem do zrozumienia ludzkiego bytu jest analiza jego fizycznej warstwy i jej interpretacja metodą doboru naturalnego. Dawkins dochodzi do zaskakujących wniosków wysnutych na podstawie obserwacji ludzkich genów. Pisze: „Będę się starał wykazać, że najważniejszą cechą, jakiej można oczekiwać u dobrze prosperującego genu, jest bezwzględny egoizm. Egoizm genu prowadzi na ogół do zachowań osobniczych. Tym nie mniej w pewnych sytuacjach najlepszą drogą do osiągnięcia swoich egoistycznych celów jest praktykowanie ograniczonej formy altruizmu na poziomie osobniczym. Obojętnie bowiem, jak bardzo chcielibyśmy, by było inaczej, miłość powszechna i dobro gatunku jako całości są pojęciami, które po prostu nie mają ewolucyjnego sensu"[10]. Dawkins ma podobne spojrzenie na miłość, moralność i wiarę w Boga, które jawią się jako nieistotne, przypadkowe lub wręcz uboczne wytwory ewolucji człowieka. Sama zaś istota ludzka jest pozbawiona warstwy osobowej i przedstawiona jako produkt doboru naturalnego. „Jeśli rozważyć – pisze w innym miejscu angielski biolog – sposób działania doboru naturalnego, wydaje się oczywiste, że wszystko, co powstało drogą takiego doboru, powinno być samolubne"[11].

3. Kierunki filozoficzne aprobujące i kontynuujące naukę św. Pawła

3.1. Personalizm kard. Karola Wojtyły

Warto zwrócić uwagę, że obecne w antropologii św. Pawła napięcie pomiędzy ciałem i duchem ma swój wymiar pozytywny. Poprzez ten dramat człowieka ukazuje się jako istotę dynamiczną, która realizuje się w konkretnym działaniu. Dodajmy, że spojrzenie Apostoła prowadzi do refleksji o osobowej naturze człowieka, ponieważ niejednokrotnie wspomina on o świadomości oraz działaniu woli w dokonywanych wyborach poprzedzających działanie. Podobne zagadnienia można

[8] R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 17.

[9] Tenże, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 15.

[10] Tenże, *Samolubny gen*, dz. cyt., s. 19.

[11] Tamże, s. 21.

odnaleźć w myśli kard. Karola Wojtyły (1920–2005), szczególnie w jego dziele zatytułowanym *Osoba i czyn*. Komentując jego przesłanie, Ryszard Wiśniewski pisze: „Autor rozprawy stara się uchwycić w złożoności doświadczenia człowieka to, co jest proste w jego treściach, a tym właśnie jest fakt ludzkiego działania, fakt czynu, w którym objawia się osoba […]. Wojtyłę interesuje głównie poznanie tego, w jaki sposób człowiek spełnia się, rozpoznaje i urzeczywistnia siebie jako człowieka […]. Człowiek zaś zostaje tu przedstawiony jako rzeczywistość dynamiczna, realizująca się w swoich aktach, czynach. Specyfiką ludzkiego aktu jest to, że jego podmiot działa świadomie i wie, że działa świadomie"[12].

Warto zapytać, co jest przedmiotem tej świadomości? Człowiek jest świadomy dwóch rodzajów dynamizmu, które są obecne w jego egzystencji. Najpierw doświadcza tego, że sam jest przedmiotem działania. Kardynał stwierdza, że „coś dzieje się w człowieku". Oznacza to, że istnieje taki dynamizm w człowieku, którego nie jest on sprawcą i którego nie jest w stanie ani przewidzieć, ani powstrzymać, ani wznowić. Dynamizm ten dotyczy procesów psychofizycznych, które dokonują się w ludzkim organizmie. Autor *Osoby i czynu* nie redukuje ani nie gloryfikuje znaczenia tej warstwy ludzkiego dynamizmu. Świadomy czyn ludzki byłby niemożliwy do realizacji bez tych elementów. Zatem traktuje człowieka w sposób integralny, a dynamizm, jego zdaniem, nie jest oderwany od wspomnianych płaszczyzn ludzkiego bytu, które ujawniają potencjalność somatyczno-wegetatywną i psycho-emotywną. Dopiero po ich uwzględnieniu można mówić, że człowiek jest naprawdę sprawcą swojego działania. Wojtyła określa ten rodzaj aktywności mianem „człowiek działa".

Oprócz wspomnianej świadomości niezwykłe znaczenie w ludzkim czynie ma wolność. Koncepcja wolności zaprezentowana w *Osobie i czynie* koresponduje z ujęciem Pawłowym. Przypomnijmy, że dla św. Pawła wolność nie miała wymiaru negatywnego, nie była rozumiana jako próba uwolnienia się od obciążających ją norm lub przepisów, które zabraniają jej stać się samowolą. Jest ona raczej swoistą przestrzenią, w której dokonuje się spełnianie się człowieka w miłości. Dla kardynała Wojtyły jest ona fundamentem stawania się dobrym lub złym. Wola jest aktem chcenia, dokonującym się pomiędzy „mogę" a „nie muszę"[13]. Jej działanie ma charakter intencjonalny, ponieważ jest czynnym zaangażowaniem osoby ku temu, co jest dla niej dobrem. Dobro zaś przedstawia się woli w świetle prawdy. Owo współdziałanie wartości przypomina Pawłową ich współzależność; i jak u Pawła wolność jest uzależniona od miłości, tak u kardynała Wojtyły „bez odniesienia woli do prawdy jako zasady chcenia wolność jest iluzoryczna"[14].

[12] R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła* [w:] *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, t. 2, s. 435–437.

[13] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 162.

[14] R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła*, art. cyt., s. 438.

Próbując zaś określić wspólnotę, dokonuje on uszczegółowienia definicji osoby ludzkiej. Mówi bowiem o swoistej podstawie wszelkich wartości moralnych, którą nazywa wartością personalistyczną ludzkiego czynu. Pisze: „spełnienie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość. Jest to właśnie owa «wartość personalistyczna», osoba bowiem spełniając czyn, spełnia w nim siebie"[15]. Zauważmy, jak niezwykłego znaczenia w tym kontekście nabiera pojęcie współdziałania, które jest rozumiane jako oddawanie wspólnocie w sposób wolny tego, co mam najlepsze, czyli samego siebie. Taka koncepcja koresponduje z Pawłowym postulatem stawania się darem dla wspólnoty. Współdziałanie dla Wojtyły jest związane ze wspólnotą dążeń – z dobrem wspólnym, którego realizacja dokonuje się poprzez postawę solidarności. „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych"[16].

3.2. Personalizm o. Mieczysława Alberta Krąpca

Podobieństwa do wizji człowieka naszkicowanej przez św. Pawła w jego listach można doszukać się w tekstach niedawno zmarłego polskiego tomisty – o. Mieczysława Alberta Krąpca (1921–2008). On również dostrzega w człowieku dramat zachodzący pomiędzy naturą a osobą. Warto na wstępie wspomnieć o zarzutach wobec koncepcji polskiego dominikanina, aby właściwie zrozumieć jego tok myślenia i sposób argumentacji. Elementy wspomnianego dramatu można odnaleźć na kartach publikacji *Ja – człowiek*[17]. Niedługo po jej ukazaniu się w czasopiśmie „Znak" zamieszczono dość obszerną recenzję ks. Józefa Tischnera, zatytułowaną *Człowiek przez okna systemu*[18]. Ten tekst to radykalna krytyka wspomnianej koncepcji dramatu, który widziany jest „przez okna systemu", a więc jego wynik jest już z góry przesądzony. Jednak wnikliwa lektura publikacji Krąpca stawia pod znakiem zapytania trafność wspomnianej recenzji. Dla polskiego dominikanina pojęcie natury jest samo w sobie wielowarstwowe i stara się on określić je jak najdokładniej i zarazem jak najobiektywniej, uwzględniając kontekst historyczny oraz wszelkie niuanse, jakie wyniknęły w czasie jego ewolucji[19]. Ponadto polski tomista zdaje sobie sprawę z tego, że dysponując metodą filozofii klasycznej i językiem mniej metaforycznym niż język fenomenologii, może zostać posądzony o uproszczenia w materii tak delikatnej, jaką jest dziedzina ludzkiego bytu. Dlatego też poszukuje on momentów swoistej podatności natury na oddziaływanie osoby. Okazuje się również, że określenia obu tych pojęć są naturalną konsekwencją założeń antropologicznych.

[15] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 290.

[16] Tamże, s. 313.

[17] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1998.

[18] J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 309–335.

[19] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 402–406.

Kim zatem dla Krąpca jest człowiek? Jest on substancją, bytem jednostkowym i konkretnym, tym właśnie człowiekiem, jest *compositum* duszy i ciała. Polski tomista wiele miejsca poświęca analizie relacji zachodzących pomiędzy duszą a ciałem, określając je mianem „złożenia". Dusza jest formą ciała, ponieważ posiada własny akt istnienia i istnienia tego udziela ciału, które sobie organizuje[20]. Zatem wspomniana zależność nie ma nic wspólnego z zarzucaną tomizmowi reifikacją, która relację dusza – ciało tłumaczy jako podporządkowanie. Krąpiec pisze, że ciało, organizowane przez duszę, odgrywa ważną rolę w ludzkim bycie, ponieważ bez niego, tak samo jak i bez duszy, nie można mówić o człowieku. „Ciało jest realnym współczynnikiem człowieka, a nie miejscem, w którym rozgrywa się dramat świadomości"[21]. To dzięki ciału dokonuje się rozróżnienie pierwotnych doświadczeń: samoświadomości i własnych aktów – „ja" i „moje". Wewnętrzne doświadczenie własnego „ja" zostaje spotęgowane doświadczeniem tego, co jest w pierwszym rzędzie moje – ciała. „Ciało jest tym pierwszym «moim» specjalnego rzędu, które jest formowane i organizowane przez duszę, w którym się po raz pierwszy dusza wyraża i poprzez które wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym i ma możność samouświadomienia siebie"[22]. Krąpiec wyklucza zatem jakiekolwiek formy „posiadania" ciała przez duszę i używa metafory „tkania". Dusza dokonuje „tkania" sobie organizmu, poprzez który może się na zewnątrz „wypowiedzieć". „Coś więcej jeszcze: poprzez zorganizowane i «utkane dla siebie ciało» może się sobie uświadomić"[23]. Analiza tych zależności pomiędzy duszą i ciałem prowadzi do dwóch momentów napięcia, stanowiących początek dramatu osoby i natury. Po pierwsze, z jednej strony człowiek dzięki ciału czuje się w pełni bytem materialnym, z drugiej strony nosi w sobie słuszne poczucie górowania nad materią[24]. Po drugie, doświadczenie jaźni odsłania przede mną osobowy charakter mojego bytowania, nie ukazuje mi jednak bezpośrednio, jaka jest moja natura.

Zatem pojęcie „natury rozumnej", zastosowane przez św. Tomasza i przejęte przez Krąpca, jest swego rodzaju kompromisem, jakością o charakterze zarówno poznawczym, jak i egzystencjalnym. Człowiek musi rozpoznać swoją naturę poprzez analizę aktów „moich", a następnie działać w taki sposób, aby spełniać się jako człowiek. Natura rozumna to coś statycznego i dynamicznego, coś, co jest dane i zadane zarazem. Na czym polega owa stałość ludzkiej natury? Istnieją w niej pewne momenty, które na trwałe są wpisane w ludzki byt, a ich niezmienność oznacza w tym miejscu po prostu nieusuwalność. Może natomiast zmienić się ich charakter, mogą zostać na nowo przemyślane, uświadomione, na swój sposób ukierunkowane. Analiza aktów „moich" doprowadza Krąpca do wniosku, że istnieją przynajmniej trzy takie stałe wyznaczniki ludzkiej natury: obecność

[20] Tamże, s. 137.
[21] Tamże, s. 139.
[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 140.
[24] Tamże.

w człowieku natury przyrodniczego świata, powołanie do życia w społeczności oraz konieczność oceny świata, jego przedrozumienia. I tak jak u św. Pawła to, co naturalne – cielesne, zostaje pociągnięte do nowego życia, a „naturalny – cielesny" człowiek staje się człowiekiem żyjącym według ducha. U polskiego dominikanina proces ten to nieustanne udoskonalanie tego, co niesie ze sobą natura. Udoskonalanie natury świata przyrodniczego, jakie człowiek nosi w sobie poprzez ciało, dokonuje się przez poznanie, miłość i wolność[25]. Powołanie do życia z innymi staje się naprawdę ludzkie poprzez akceptację podmiotowości prawnej, dobra wspólnego i godności każdego człowieka[26]. Podstawowym zaś kontekstem, poprzez który dokonuje się ocena otoczenia, mająca na celu jego oswojenie, jest kontekst osobowy, wyprzedzający znacznie kontekst przyrodniczy. Podstawową relacją bowiem, w jaką człowiek jest zapośredniczony, jest relacja osobowa, a jej fundamentem relacja z Ty transcendentnym, z Bogiem, z której wyrasta fenomen religii[27].

3.3. Człowiek miejscem dramatu – z antropologii ks. Józefa Tischnera

Ksiądz Józef Tischner (1931–2000) konstruuje system filozoficzny, którego punktem odniesienia staje się pojęcie dramatu. Ta kategoria jest najbardziej pierwotna, a sam dramat jest wcześniejszy niż poznanie czy wybór wartości, ponieważ wyznacza kierunki rozwoju aksjologii i teorii poznania w filozofii dramatu. Podobnie rzecz się ma z koncepcją człowieka, który zostaje ujęty jako istota dramatyczna. Zagadnieniem podstawowym w rozumieniu dramatu nie jest jak u św. Pawła kwestia wyboru między dobrem a złem, ale sama relacja zachodząca pomiędzy nimi. Jej przedstawienie zaś daleko wykracza poza ramy aksjologii. Tischner wyznacza inny, nowy horyzont, horyzont agatologiczny, którego podstawowym doświadczeniem jest zagrożenie dobra przez zło. I to właśnie jest istotą dramatu, że dobro może zostać wyeliminowane przez zło, może zostać przez nie po prostu zniweczone. Analizując dramatyzm ludzkiego bytu, idzie znacznie dalej niż św. Paweł i nie ogranicza go do napięcia pomiędzy duchem a ciałem, lecz próbuje odnaleźć inne płaszczyzny w człowieku odpowiedzialne za ów ludzki dramat – płaszczyznę aksjologiczną, relacyjną i podmiotową. Jak pamiętamy, człowiek w nauczaniu św. Pawła wybierał zło, którego nie chciał, chociaż pierwotnie przedmiotem poznania i pożądania było dobro. Tischner dość wnikliwie analizuje ten proces i próbuje odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: czym jest owo nieuchwytne dobro i dlaczego mamy tak wielkie trudności z jego wyborem i realizacją. W swojej hierarchii wartości wprowadza pojęcie „wartości właściwej", której realizacji domaga się konkretna sytuacja etyczna[28]. Ta zaś jest wyznaczana

[25] Tamże, s. 418–420.
[26] Tamże, s. 421–423.
[27] Tamże, s. 424–425.
[28] J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 38.

nie przez okoliczności, lecz przez osobę drugiego człowieka, ze względu na którego podejmuje się działanie mające charakter czynu ludzkiego. Zatem wartość właściwa jest tą wartością, którą należy wybrać ze względu na dobro osoby – siebie samego, drugiego człowieka czy Boga. Ta zaś, aby została wybrana przez człowieka, musi zostać rozpoznana przez dwa zmysły, jakimi dysponuje człowiek: przez zmysł wartości[29] i zmysł rzeczywistości[30]. Tischner uważa, że istnieje wiele możliwości ich osłabienia, a powodem jest zawsze niewłaściwa kondycja człowieka, która w danym momencie nie odpowiada paradygmatowi „bycia sobą i u siebie".

Dramat u Tischnera, podobnie jak u św. Pawła, rozgrywa się na płaszczyźnie miłości. Jednak krakowski myśliciel traktuje miłość jako obowiązek, konieczność, etyczną powinność. Drugi człowiek określany jest jak u Levinasa mianem „innego". Dramat z innym rozpoczyna się w momencie spotkania[31], podczas którego ma miejsce komunikacja pozawerbalna. Tym, co najbardziej przemawia w człowieku, jest twarz. Jej koncepcję zaczerpnął Tischner od Levinasa i jest ona znakiem czegoś najgłębszego, najintymniejszego w człowieku, obecności samego Boga. Twarz wysyła komunikat, który brzmi: „Ty mnie nie zabijesz"[32]. Krakowski myśliciel pyta, jak można zabić drugiego człowieka? Istnieją dwie możliwości: albo człowiek ucieka od dialogu, albo zabiera wolność innego[33]. Kiedy uciekam przed innym, nie odsłaniam przed nim swojej twarzy, ale chowam ją pod zasłoną lub wkładam maskę. Zaś odebranie wolności to zabiegi, poprzez które inny zachowuje się tak, jak ja tego chcę. Prawdziwa miłość objawia się więc w odsłonięciu, epifanii twarzy i pozwoleniu innemu na to, aby był.

Zdaniem Tischnera istnieje też inny dialog, inny dramat, który rozgrywa się na innym poziomie. Dla krakowskiego myśliciela, podobnie jak dla św. Pawła, człowiek jest powołany przede wszystkim do wspólnoty z Bogiem. To przeświadczenie zawarte jest na początku *Filozofii dramatu*, w stwierdzeniu, że najważniejszy z dramatów to dramat religijny[34]. Rozpoczyna się on od wydarzenia grzechu, a jego finałem jest przebóstwienie człowieka. Grzech jest odepchnięciem miłości, która woła jak w raju: „Gdzie jesteś?"[35]. Od tej pory ta miłość dalej szuka człowieka, który dzięki łasce przechodzi przez poszczególne etapy, aby spotkać się i zjednoczyć się z Bogiem. Pojawia się tu Pawłowy motyw łaski i naśladowania Boga, które jest rozumiane jako bycie darem dla innych.

Wreszcie Tischner analizuje dramat rozgrywający się na poziomie cielesności, który jak u Pawła może mieć pozytywne zakończenie. Jednak zamiast proponowanej

[29] Tenże, *Hierarchia wartości* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 53.

[30] Tenże, *Między moralnym kompromisem a utopią* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 381.

[31] Tenże, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensa" 1978, nr 10, s. 74.

[32] Tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1991, s. 32.

[33] Tamże, s. 174.

[34] Tamże, s. 22.

[35] Tamże, s. 79.

przez Apostoła ascezy, filozof postuluje zastosowanie swoistej pedagogiki. Jest ona rozumiana jako podatność człowieka na prawa czasu, na które cielesność jest podatna jak nic innego w człowieku. Tischner dzieli czas ludzkiego ciała na trzy okresy: zabawy, gry i odpowiedzialności[36]. W każdym z nich wzrasta poczucie odpowiedzialności za siebie i za drugiego. Zaś jej wyrazem jest gotowość do złożenia ofiary ze swego ciała. Nie do poświęceń w celu uzyskania subiektywnej korzyści, ale dla większego dobra, jakim jest drugi człowiek. Podobnie jak u św. Pawła, wzorem ofiary jest Chrystus.

Zakończenie

Na koniec warto podkreślić, że przemyślenia św. Pawła dotyczące natury człowieka mają charakter uniwersalny. Mogą bowiem stanowić kryterium oceny kondycji człowieka współczesnego. Szczególnie zastanawia systemowe ujęcie Pawłowej antropologii, ponieważ – jak to już zostało ukazane – próba zaprzeczenia którejkolwiek z przesłanek ma negatywne skutki dla samego człowieka. Przyznanie prymatu doczesności oraz próba zbudowania ludzkiego szczęścia bez Boga w konsekwencji prowadzą do stworzenia swoistej karykatury ludzkiego bytu. Jawi się on jako typ egoisty, któremu zależy tylko na sobie, a o swoje prawa jest się w stanie upomnieć, wchodząc nawet na drogę agresji. Kontynuatorzy Pawłowej nauki o człowieku zgodnie podkreślają, że podstawowym powołaniem ludzkiego bytu jest wspólnota z Bogiem, do której dorasta się przez odnowę osobistą i odnowę więzi z innymi. Wspomniani filozofowie oddają nam całościowy obraz ludzkiego dramatu. Każdy z nich bowiem akcentuje w nim inne momenty, przez co koncepcja zaprezentowana przez św. Pawła zostaje rozbudowana. Jednakże perspektywa dramatyczna odsyła do innego, wyższego poziomu, do „tego, co w górze". Tam przebywa Chrystus, który jako wzorzec jest gwarancją i pomocą w odnalezieniu w sobie nowego człowieka, który żyje według ducha.

[36] Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 103–115.

TYPOLOGIA PERSONALIZMÓW*

Uwagi wstępne

Uwagi wstępne do tematu: *Typologia personalizmów* wypada rozpocząć od podania wstępnej, roboczej definicji personalizmu. Przez kierunek ten rozumiemy doktrynę uwydatniającą autonomiczną wartość człowieka jako osoby, uznającą ją za naczelną kategorię poznawczą, metafizyczną i aksjologiczną, albo też prąd kulturowo-społeczny, promujący programy działań wspierających integralny rozwój osoby ludzkiej, w którym wartości ekonomiczne i techniczne są podporządkowane wartościom osobowo-duchowym[1]. Jako kierunek personalizm występuje głównie w filozofii, teologii, pedagogice, psychologii, socjologii, naukach społecznych i humanistyce. Pojawił się pod koniec dziewiętnastego wieku w Stanach Zjednoczonych i w Europie. Po raz pierwszy termin ten wystąpił u Friedricha D.E. Schleiermachera, a następnie w tytułach prac między innymi Charles'a Renouviera, Williama Sterna, Bordena P. Bowne'a, Maxa Schelera, Emmanuela Mouniera.

Obserwacja życia kulturowo-społecznego pozwala zauważyć, że istnieje dziś wiele nurtów, szkół, ruchów społecznych, które chętnie określają siebie jako personalistyczne[2].

Nurt personalizmu pojawił się jako protest przeciw różnym postaciom „urzeczowienia" człowieka, czy to na płaszczyźnie teoretycznej przez głoszenie filozoficznego monizmu, czy to w życiu społeczno-politycznym, w którym podporządkowywano jednostkę społeczeństwu. Ogólnie mówiąc, personaliści umieszczają osobę na szczycie hierarchii bytów, twierdząc, iż w odróżnieniu od rzeczy cechuje się ona duchowością, ta zaś przejawia się w intelektualnym poznaniu, w zdolności wolnego samookreślania się oraz w możliwości twórczego wyrażania siebie w czynach i dziełach (postępowanie moralne, sztuka, nauka, religia). Zwolennicy tego kierunku przypominają, że człowieka-osoby nigdy nie wolno traktować jako środka do celu, gdyż ze swej natury jest on zawsze celem działań. Integralnemu rozwojowi osoby mają być podporządkowane wszystkie partykularne wartości, realizowane zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym. Właściwą przestrzenią rozwoju osoby są relacje społeczne z innymi osobami, w tym także (lub przede wszystkim) z osobowym Bogiem.

Przystępując do przedłożenia sygnalizowanego zagadnienia, pragnę poczynić jeszcze kilka ważnych restrykcji. Po pierwsze, w przedłożeniu będzie jedynie mowa

---

* *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Kraków 2012, s. 35–54.

[1] Por. I. Dec, *Personalizm* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8: *Pap-Sc*, Lublin 2007, s. 122.

[2] Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 377.

o personalizmie w filozofii. Pominiemy zatem trendy personalistyczne w teologii, pedagogice, w naukach humanistycznych czy w ogóle w kulturze. Po drugie, interesować nas będą jedynie personalizmy ostatniego czasu, gdyż wyraźnie mówi się o takich kierunkach w szeroko rozumianej współczesności, a więc mniej więcej od połowy dziewiętnastego stulecia. Po trzecie, przedłożenie będzie mieć charakter sprawozdawczo-porządkujący. Z tego też tytułu znajdą się w nim nieuniknione uproszczenia, syntezy i skróty myślowe, co może zadecydować, że w niektórych fragmentach przedkładany wywód będzie mieć charakter dyskusyjny.

W ramach uwag wstępnych pragnę jeszcze wspomnieć o trudnościach w znalezieniu odpowiedniego klucza do zasadnego posegregowania współczesnych odmian personalizmu. Wynikły one z faktu różnorodnych podziałów personalizmów, jakie można spotkać w dzisiejszej literaturze, zwłaszcza encyklopedycznej. Ks. Wincenty Granat w swojej monografii *Personalizm chrześcijański* przytacza różne podziały współczesnych personalizmów. Za Aleksandrem Rogalskim wymienia – personalizm idealistyczny, panpsychiczny, dualistyczny, relatywistyczny, monadystyczny, fenomenologiczny, panteistyczny, relatywistyczny, absolutystyczny, a nawet ateistyczny[3]. Funkcjonuje także podział na: personalizm metafizyczny (William Stern), personalizm etyczny (Nicolai Hartmann, Immanuel Kant), personalizm moralno-społeczny (Emmanuel Mounier), personalizm religijny (Max Scheler, Karl Barth, Romano Guardini, Dietrich von Bonhöffer), personalizm filozoficzny (William Stern, Martin Buber, Gabriel Marcel), personalizm teologiczny (Edward Schillebeeckx, Jean Mouroux, Karl Rahner)[4]. Inni jeszcze dzielą personalizmy na: pragmatyczny amerykański, psychologiczno-pedagogiczny niemiecki i personalizm egzystencjalizmu chrześcijańskiego – francuski[5]. Jeszcze inni stosują podział dychotomiczny na personalizmy naturalistyczne i spirytualistyczne[6].

Ks. prof. Stanisław Kowalczyk w wydanej w 2010 roku książce pt. *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły* omówił personalizm dwudziestu sześciu myślicieli, nadając każdemu personalizmowi jakiś przymiotnik.

W niniejszym przedłożeniu proponuję podzielić personalizm na następujące odmiany: personalizmy o profilu egzystencjalistycznym, fenomenologicznym, moralno-społecznym, tomistycznym i przyrodniczym. W takiej też kolejności będą tu zaprezentowane, z zastrzeżeniem, że typologia taka może być pewnym uproszczeniem, gdyż niektóre odmiany personalizmu dałyby się zaszeregować do różnych odmian.

W ramach uwag wstępnych chciałbym jeszcze wspomnieć o kierunkach antropologicznych, które mniej są personalizmami, a bardziej humanizmami, i to horyzontalnymi, gdyż byt ludzki jest w nich ujmowany jako element materialne-

[3] Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 76.

[4] Por. tamże.

[5] Por. *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. G. Klaus, M. Buhr, Leipzig 1974, Bd. 2, s. 920–921.

[6] Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 77.

go świata przyrody, z całkowitym lub częściowym pominięciem jego duchowego wymiaru, który to wymiar decydował o bytowaniu osobowym i był podstawą do wypracowania wizji człowieka jako osoby. Humanizmy horyzontalne, ateistyczne, posiadały wielkie ambicje dysponowania tak zwaną naukową prawdą o człowieku, zgłaszały pretensje do monopolu na pełną prawdę o człowieku. Deklarowały swoją nowoczesność, wolność od wpływów religijnych i ideologicznych, w rzeczywistości zaś – przez swoją zawężoną wizję człowieka – stały się w wielu przypadkach narzędziem służącym do podbudowywania ideologii państw totalitarnych. Wiele z nich, jak na przykład humanizm Ludwika Feuerbacha (1804–1872), Karola Marksa (1818–1883), Fryderyka Engelsa (1820–1895), Fryderyka Nietzschego (1844–1900), Zygmunta Freuda (1858–1939), Bertranda Russela (1872–1970), Claude'a Lévi-Straussa (ur. 1908), Jeana-Paula Sartre'a (1905–1980) czy w Polsce Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981), było wyraźnie naturalistycznych i apersonalistycznych. Mówiło się wprawdzie w niektórych z nich o ludzkiej świadomości, o pracy, o wolności, a nawet o miłości. Próbowano w nich niekiedy odnaleźć w człowieku to, co stanowi jego *proprium humanum*, to, co człowieka wyróżnia w całym świecie przyrody, ale ostateczna interpretacja uzyskiwała profil materialistyczny, czasem niespójny z innymi tezami tychże systemów. Były to filozofie pochylające się nad człowiekiem, ale myliły go często ze zwierzęciem. Niektóre zaś przypisywały mu prerogatywy boskie, ale w gruncie rzeczy negowały jego transcendentny, osobowy wymiar. Niektóre z tych naturalistycznych humanizmów odżywają dziś w różnych kierunkach antropologicznych o profilu liberalistycznym, w szczególności postmodernistycznym, i szermują wzniosłymi, nośnymi hasłami, zgłaszając pretensje do prezentowania dziś nowoczesnej, atrakcyjnej – według nich – jedynie wartościowej wizji człowieka.

1. Personalizm o profilu egzystencjalistycznym

Prezentację głównych odmian współczesnych egzystencjalizmów należy rozpocząć od reprezentantów kierunku egzystencjalistycznego, ze względu na prekursora tego kierunku – Sørena Kierkegaarda, który swoją wizję człowieka kreował jeszcze w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego (1813–1855). Jego kierunek i styl myślenia kontynuowali potem głównie Karl Jaspers (1883–1969) i Gabriel Marcel (1889–1973). Personalizm pierwszego z nich miał charakter indywidualistyczny, zaś pozostałych dwóch – dialogiczno-aksjologiczny.

Kierkegaard, nawiązując do Pascala, uwydatniał w naturze człowieka paradoksalność i antynomiczność. W swoich pismach łączył różnorodne wątki: biblijne, psychologiczne, filozoficzne, literackie. Człowieka określał egzystencją, jaźnią, osobowością. Według niego człowiek nie jest naturą statyczną, uchwytną przy pomocy pojęciowych schematów i globalnych systemów. Życie człowieka jest na wskroś dynamiczne i zawiera momenty niepowtarzalne i ciągle nowe. Człowiek jest istotą materialno-duchową. Jest „syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności

i wieczności, wolności i konieczności"[7]. Ze względu na duszę człowiek jest podmiotem, a nie rzeczą – przedmiotem, jest celem, a nie środkiem – narzędziem. Spośród przymiotów człowieka najbardziej wyakcentował Kierkegaard wolność. Jest ona niezbywalnym prawem, powołaniem i zobowiązaniem człowieka. Przed każdym człowiekiem znajduje się alternatywa „albo-albo", nieuchronna konieczność wyboru. Przez wybory moralne człowiek kształtuje swoją osobowość.

Podkreślając dynamikę ludzkiej natury, Kierkegaard wskazał, że człowiek w swoim rozwoju przechodzi przez trzy etapy: estetyczny, etyczny i religijny. Przejście z jednego etapu do drugiego wymaga moralnego wysiłku. Przykazanie miłości bliźniego odnosił do indywidualnych ludzi, gdyż Chrystus nie powiedział: „miłuj tłum", ale: „miłuj bliźniego"[8]. To przesądza w dużej mierze o indywidualistycznym charakterze jego personalizmu.

Za ks. S. Kowalczykiem można powiedzieć, że „antropologia S. Kierkegaarda wniosła cenne elementy do personalizmu, mianowicie: podkreślenie podmiotowości indywidualnego człowieka, dostrzeżenie wagi osobistego przeżywania wartości poznawczych, moralnych i religijnych, ujmowanie osoby ludzkiej w kontekście jej codziennych doświadczeń – często trudnych czy nawet tragicznych, dialektyczne połączenie wolności z ideami obowiązku i religijnej wiary"[9].

Idee Kierkegaarda stały się natchnieniem uprawiania filozofii dla Karla Jaspersa i Gabriela Marcela. Punktem wyjścia w analizie człowieka u Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja". Niemiecki filozof, wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek, jako konkretna osoba, może mówić „ja jestem". Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego sposobem „od wewnątrz". Istotę osoby ujrzał autor w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru. Dzięki temu może siebie konstytuować, siebie jakby stwarzać. Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z innymi bytami osobowymi. W komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednakże napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończoności. Są to tak zwane sytuacje graniczne, w które człowiek wchodzi z konieczności i które chciałby przekroczyć. To z kolei naprowadza go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji[10].

Drugi myśliciel – Gabriel Marcel – jeszcze bardziej rozwinął wątek dynamiczny bytu ludzkiego. Człowiek został ujęty przez niego jako byt w drodze – *homo viator* – „człowiek pielgrzym". Osoba ludzka, będąc tym, czym jest, przekracza siebie, „buduje się" przez dialog z „ty". To otwarcie się i skierowanie ku drugiej

[7] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 146.

[8] Tenże, *Wybór pism*, tłum M. Biedenstock, Lwów 1914, s. 215–216.

[9] S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 59–60.

[10] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, „Communio" 3 (1983), nr 2 (14), s. 109–110.

osobie jest wpisanym w ludzką naturę atrybutem osoby, stanowi tak zwany wymóg ontologiczny bytu ludzkiego. Wyrazem tego wymogu jest jakiś wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie i wyjścia ku drugiemu. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności bytu ludzkiego[11]. Wzywa on nieustannie człowieka do wychodzenia z siebie ku czemuś zewnętrznemu – ku drugiej osobie – ku „ty" ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie – ku „Ty" boskiemu. Otwarcie się „ja" na „ty" jest jedyną szansą „upełniania" się osoby. Otwieranie się na drugich jest wolnym wyborem. W tym otwarciu ważną rolę odgrywa wewnętrzne osobowe zaangażowanie i wierność. Ostatecznie osobowa relacja staje się relacją wierności, nadziei i miłości, w której osoba jedna składa siebie w darze osobie drugiej. Dzięki temu osoba staje się „pełniejsza", bogatsza. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej" i „pełniej". Osobie nigdy nie powinna wystarczać sytuacja, w której się znajduje. Zawsze może sięgać wyżej. W *Homo viator* mówi Marcel, że dewizą życiową osoby winno być nie *sum*, ale *sursum* – nie „jestem", ale „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[12]. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i upełniania się jest Osoba Absolutu.

Do tej egzystencjalistycznej grupy personalistów można by jeszcze dołączyć Victora Frankla (1905–1997). Wprawdzie jego badania i prace nawiązują do austriackiej szkoły psychoanalizy, jednakże niekiedy daleko odbiegają od ujęć Zygmunta Freuda i Alfreda Adlera. Wydaje się, że lansowana przez niego terapeutyczna metoda logoterapii bardzo harmonizuje z personalistyczną koncepcją człowieka. Niezmiernie cenne jest przypomnienie przez Frankla starej prawdy, że człowiek może być, czym być powinien[13]. Frankl w swojej psychoanalizie egzystencjalnej uwydatnił takie wątki antropologiczne, jak: wolność, odpowiedzialność, sumienie, wrażliwość na wartości wyższe, poszukiwanie sensu życia, zdolność odkrywania Boga[14].

2. Personalizm o profilu fenomenologicznym

Liczną grupę współczesnych personalistów stanowią myśliciele z kręgów fenomenologii. Nie sposób zaprezentować tu wszystkich, a nawet tylko ważniejszych fenomenologów. Przyjrzyjmy się pokrótce tej odmianie personalizmu na przykładzie czterech wybranych myślicieli: Maxa Schelera (1874–1928), twórcy humanistycznego odłamu fenomenologii, Dietricha von Hildebranda (1889–1977), Romana Ingardena (1893–1970) i ks. Józefa Tischnera (1931–2000).

Personalizm Schelera ma charakter epistemologiczno-aksjologiczny. Jego wizja osoby jest aktualistyczna. Autor określał osobę jako „centrum aktów": doznań,

[11] Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1954, s. 26–29.

[12] Tamże, s. 34.

[13] Por. M. Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej Victora Emila Frankla*, Przemyśl 1968.

[14] Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu…*, dz. cyt., s. 168.

przeżyć, decyzji, spostrzeżeń itp. Odżegnywał się od wymiaru substancjalistycznego ludzkiego bytu. W Schelerowskiej wizji człowieka, która przeszła w czasie znaczną ewolucję, kryje się wiele mniejszych czy większych sprzeczności[15]. O ile wczesna teoria człowieka była wyraźnie personalistyczna i teistyczna, o tyle wizja późniejsza, z okresu panteistycznego – o zabarwieniu wyraźnie scjentystycznym – odeszła dość daleko od antropologii filozofii klasycznej.

Drugi myśliciel z tej grupy – Dietrich von Hildebrand – podkreślił w człowieku jego dwa wymiary: materialno-witalny i psychiczno-duchowy. Zainteresował się bliżej stroną psychiczno-duchową, wyróżniając w niej trzy centra: rozum, wolę i uczucia. Z tych trzech sfer w sposób szczególny dowartościował sektor uczuć. Ich symbolem jest serce, które w życiu człowieka – jego zdaniem – odgrywa nie mniejszą rolę niż pozostałe władze: rozum i wola. Życie umysłowo-duchowe człowieka, powiązane ze światem wartości poznawczo-naukowych, etycznych, estetycznych i religijnych, jest źródłem osobowej godności człowieka[16]. W personalistycznej aksjologii Hildebranda szczególną rolę odgrywają wartości etyczne, a wśród nich nade wszystko miłość. Idei miłości poświęcił autor specjalną monografię[17]. Miłość pojął jako dar osoby dla innych osób. Ma ona różne odmiany i stopnie. Jest czynnikiem łączącym społeczności małe i duże[18].

Kolejny wybrany przez nas przedstawiciel fenomenologii – Roman Ingarden – najwięcej miejsca w swojej twórczości poświęcił zagadnieniom teoriopoznawczym i ontologicznym. Mniej natomiast zajmował się antropologią. Jednakże jego spuścizna pisarska, zwłaszcza słynna *Książeczka o człowieku*, uprawnia do zaliczenia go w poczet personalistów. W rozważaniach antropologicznych autora na pierwsze miejsce wysuwają się trzy zagadnienia: człowiek jako osobowe „ja" strumienia świadomości, człowiek widziany w kontekście atrybutu odpowiedzialności i specyficzna, zbliżona nieco do klasycznej – bytowa struktura człowieka. Krakowski myśliciel interpretował byt ludzki jako całość psychofizyczną, jako osobę i jako podmiot. Podkreślił także twórczy wymiar jego duchowej działalności, pominął natomiast wymiar społeczny bytowania ludzkiego[19].

Ingarden, jako fenomenolog, wywarł duży wpływ na swoich uczniów, zwłaszcza ze środowiska krakowskiego, m.in. na ks. Józefa Tischnera. Oprócz Ingardena na jego styl filozofowania miało wpływ kilku myślicieli. Od Augustyna i Kartezjusza przyjął za punkt wyjścia doświadczenie wewnętrzne, od Husserla przejął zreinterpretowaną metodę fenomenologiczną, od Schelera w dużej mierze zaanektował aksjologię. Heidegger uwrażliwił go na „prawdę życia" i czasowy wymiar człowieka. Marcel wskazał na tajemnice bytu ludzkiego związaną z kategorią „być" i „mieć". Buber i Levinas zainspirowali jego filozofię dialogu. Patrząc na cały

[15] Por. tenże, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 211–235.

[16] Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart 1973, s. 137 n.

[17] Tenże, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971.

[18] Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu…*, dz. cyt., s. 90–91.

[19] Por. tenże, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 256–278.

dorobek myślowy autora, trzeba powiedzieć, że filozoficzna wizja człowieka Tischnera zasługuje na miano personalizmu, chociaż ta kategoria niezbyt często pojawiała się w jego pismach. Krakowski myśliciel rozumiał personalizm jako uznanie godności osoby ludzkiej, traktowanie jej jako rozumnego, wolnego i aktywnego podmiotu. Dominującym wątkiem rozważań Tischnera jest aksjologia, a wiodącą kategorią filozoficzną „ja aksjologiczne". Do naczelnych wartości personalnych należą prawda i dobro. Z tych dwóch szczególnie akcentował dobro, uważając, że jest ono poza i ponad bytem. Stąd też etos dzierży prymat wobec logosu, a etyka wobec metafizyki. W związku z powyższym personalizm Tischnera można nazwać personalizmem fenomenologiczno-agatologicznym[20].

3. Personalizm o charakterze moralno-społecznym

Ten rodzaj personalizmu reprezentuje przede wszystkim francuski społecznik Emmanuel Mounier (1905–1950), myśliciel, który najbardziej jest dziś kojarzony z kierunkiem personalistycznym w kulturze i w filozofii[21]. Personalizm Mounierowski, z uwagi na zaangażowanie we współczesność i konfrontację chrześcijaństwa z egzystencjalizmem, liberalizmem i marksizmem, znalazł żywy oddźwięk na terenie Polski. Interesowali się nim w naszym kraju po drugiej wojnie światowej zarówno marksiści, jak i chrześcijanie[22]. Jednakże nie zadomowił się w polskiej umysłowości na długo. Powodem stosunkowo szybkiego spadku oddziaływania tego kierunku była jego fascynacja marksizmem, co w kontekście kolejnych polskich kryzysów społeczno-politycznych podważyło jego walor.

Specyfika ujęcia osoby przez Mouniera tkwi w podkreśleniu jej aspektów społeczno-moralnych. Mounier nie podaje definicji osoby. Wskazuje jednak na trwałe pierwiastki, które w niej występują: transcendencję, wewnętrzność, antyindywidualizm i wolność. Rys transcendencji przejawia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości[23]. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie. Ów rys ku wewnątrz jest dialektycznie złączony z ruchem ku światu zewnętrznemu, w którym ma miejsce zaangażowanie, zwłaszcza w procesy społeczne zmierzające do przekształcania świata[24]. Te trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie wystąpił przeciwko tym ujęciom osoby, które podkreślały jej cechę odrębności i nieudzielalności. Francuski myśliciel podkreślał, że „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś

[20] Por. tenże, *Nurty personalizmu…*, dz. cyt., s. 213–220.

[21] Por. tenże, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 399–421.

[22] Wyrazem dużej sympatii środowisk chrześcijańskich do Emmanuela Mouniera było opublikowanie w języku polskim trzech tomów jego pism: *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964; *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968.

[23] Por. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1953, s. 84–85.

[24] Por. tenże, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris 1947, s. 27–32.

innego, poznaje się dzięki komuś innemu i odnajduje się tylko w innym"[25]. Czwarta ważna cecha osoby to wolność. Autor odciął się w jej rozumieniu od pozytywizmu i egzystencjalizmu. Nie tyle ją rozumiał jako zdolność do wolnego wyboru, ile jako wolne dążenie – jak to nazwał – do „personalizacji świata i samego siebie"[26].

W jednym ze swoich pism jeszcze inaczej opisywał byt osobowy, wskazując na trzy jego wymiary: wcielenie, wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwstawne tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze, ku wyższym wartościom (wezwanie), i to, co kieruje ją wszerz, w stronę drugich ludzi (uczestnictwo)[27].

Jak widać, Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował elementy etyczno-społeczne. W opisie osoby nie sięgał do kategorii metafizycznych, ale etyczno-społecznych.

W podobnym klimacie myślowym, akcentującym jeszcze bardziej działanie, aktywizm osoby, znajduje się: Gabriel Madinier (1895–1958) i Maurice Blondel (1861–1949). Zdaniem Madiniera osoba tworzy się poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie tak zwanej społeczności duchowej. Realizuje się to przede wszystkim w postawie miłości, w której osoba ofiaruje swoją indywidualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich". Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje „ja" indywidualne[28].

Podobną koncepcję osoby prezentuje Maurice Blondel. Jeszcze bardziej akcentuje w niej momenty moralne i ascetyczne. Autor krytykuje tradycyjne cechy osoby, takie jak: jedność, niezależność, substancjalność, trwałość. Osoba – jego zdaniem – tworzy się przez działanie, i to działanie w kontekście drugich osób. Blondel, podobnie jak Mounier i Madinier, zagubił ontologiczne rysy osoby, które w tradycji filozofii klasycznej uchodziły za konstytutywne dla bytu osobowego.

4. Personalizm tomistyczny

Personalizm tomistyczny jest dziś jednym z wyróżniających się nurtów personalistycznych. Teoria bytu osobowego funkcjonująca w filozofii tomistycznej nawiązuje do wielkich klasyków myślenia filozoficznego, mającego swe korzenie w filozofii greckiej. Wiele pomysłów z filozofii antycznej zostało wchłoniętych przez chrześcijaństwo. Klasyczna antropologia Greków, ubogacona danymi Objawienia chrześcijańskiego, była rozwijana w średniowiecznych szkołach zakonnych, a następnie w uniwersytetach europejskich. Szczególnej syntezy doczekała się u św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do Boecjańskiej definicji osoby,

[25] Tenże, *Le personnalisme*, dz. cyt., s. 38.

[26] Por. tamże, s. 73–82.

[27] Por. E. Mounier, *Revolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

[28] Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140–141.

Akwinata uznał osobę za szczytową formację bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością. W *Summie teologii* zamieścił słynne zdanie: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"[29]. W nawiązaniu do tego stwierdzenia, w oparciu o kluczowe rozwiązania filozoficzne i teologiczne Akwinaty, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną wypracowano w naszym stuleciu klasyczną teorię bytu osobowego, która jest nową, jak się wydaje – najbardziej podstawową realistyczną postacią personalizmu. Funkcjonuje ona dzisiaj przede wszystkim w egzystencjalnej wersji tomizmu. Fundamentem tego personalizmu jest metafizyka bytu ludzkiego jako osoby. Tego typu wizja człowieka została wypracowana po części w tomizmie egzystencjalnym we Francji, a przede wszystkim w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. W grupie tej jest sporo przedstawicieli. Tytułem przykładu poniżej będzie zasygnalizowany personalizm tomistyczny o charakterze integralno-społecznym Jacques'a Maritaina, ks. Wincentego Granata i ks. Stanisława Kowalczyka, personalizm tomistyczny o charakterze metafizycznym o. Mieczysława Alberta Krąpca, personalizm tomistyczny o profilu fenomenologiczno-etycznym ks. kard. Karola Wojtyły i personalizm tomistyczny o charakterze społecznym Czesława Strzeszewskiego i ks. Józefa Majki.

4.1. Personalizm tomistyczny o charakterze integralno-społecznym

Popularnie przyjmuje się, że Jacques Maritain w swojej teorii bytu ludzkiego odróżnia osobę od jednostki (indywiduum). Osoba – zdaniem autora – to pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami i zachowująca swoją autonomię. Do istotnych cech osoby Maritain zalicza: jedność, integralność, samoistność, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie[30]. W języku obrazowym autor wyraża to następująco: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć"[31]. Tak ujętej osobie przeciwstawia francuski tomista indywiduum, jednostkę. O ile o osobie decyduje niezależny od ciała duch, o tyle o indywiduum stanowi element materialny. Człowiek traktowany jako indywiduum, jednostka, jest fragmentem wszechświata, jest częścią wielkiej machiny kosmosu. Indywidualność jest tym, co „odłącza nas od wszystkich innych ludzi", oraz tym, co jest „zawężeniem *ego*, ustawicznie zagrożonym i ustawicznie skorym do zagarniania dla siebie"[32].

Z powyższego przeciwstawienia Maritain wyciągnął daleko idące wnioski. Jego zdaniem wszelkie nadużycia w życiu społeczno-politycznym są wynikiem

[29] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3.

[30] Por. J. Maritain, *Dinstinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1935, s. 462.

[31] Por. tamże, s. 357–358.

[32] Por. tenże, *La personne et le bien commun*, „Revue Thomiste" 46 (1946), s. 259.

zbytniego akcentowania indywidualności i związanych z nią tendencji egoistycznych. I przeciwnie – stawianie na elementy duchowe w człowieku, kultywowanie usprawnień intelektu i woli, a więc czynników stanowiących o osobie, prowadzi do właściwego rozwoju osoby i społeczności osób, czyli państwa. W rezultacie człowieka należy traktować jako jedność jednostki i osoby. Człowiek jest równocześnie indywiduum i osobą.

Maritain oddziałał na wielu myślicieli. W Polsce duży wpływ wywarł na ks. Stanisława Kowalczyka, szczególnie w dziedzinie łączenia tradycji i współczesności. Idąc śladem Maritaina, ksiądz Kowalczyk, nie zrywając z dorobkiem przeszłości, poszukiwał odpowiedzi na egzystencjalne pytania dziś żyjących ludzi. To nowe podejście księdza Kowalczyka, zawarte w zasadzie „vetera novis augere", pozwoliło mu wypracować integralną wersję personalizmu, w której znalazło się połączenie elementów personalizmu augustyńskiego, tomistycznego i niektórych wątków wziętych od autorów współczesnych. Nurt arystotelesowsko-tomistyczny preferował podejście przedmiotowe do rzeczywistości. Bazował głównie na doświadczeniu zewnętrznym. Z kolei nurt platońsko-augustyński doceniał pierwiastki podmiotowe, przede wszystkim doświadczenie wewnętrzne, które – jak się okazuje – kontaktuje nas ze światem wewnętrznego życia człowieka, daje nam dostęp do ludzkiego ducha. Te dwa podejścia ksiądz Kowalczyk złączył nie tylko na terenie filozofii Boga, ale także w swojej refleksji nad człowiekiem. W personalizmie księdza Kowalczyka człowiek jest widziany nie tylko od zewnątrz, przez pryzmat doświadczenia zewnętrznego, ale wykorzystany jest też kanał doświadczenia wewnętrznego. Mamy tu zatem do czynienia z antropologią integralną, a w konsekwencji z personalizmem integralnym lub – jak niektórzy twierdzą – z personalizmem realistyczno-dynamicznym[33].

4.2. Personalizm metafizyczny Mieczysława Alberta Krąpca

Mieczysław Albert Krąpiec konstruuje teorię bytu osobowego na kanwie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Przestrzegając zasady realizmu, wychodzi w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia. Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym tyczącym samego siebie doświadcza podstawowego zdwojenia. Z jednej strony doświadcza tego, co stanowi „ja", a z drugiej – tego, co jest „moje"; doświadcza „ja" jako podmiot i spełniacz aktów „moich". Te ostatnie są różnego rodzaju. Są to zarówno akty – czynności fizjologiczne, związane z materią (z ciałem), jak i czynności i stany niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich" doświadczamy obecności, immanencji „ja". Mamy świadomość, iż „ja" jest obecne w aktach „moich", że podtrzymuje je w istnieniu. Akty „moje"

[33] Por. K. Guzowski, *Stanisław Kowalczyk: personalizm realistyczno-dynamiczny* [w:] S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu…*, dz. cyt., s. 235.

istnieją istnieniem „ja". Z drugiej zaś strony doświadczamy, iż owo „ja" obecne w aktach „moich" transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, zespalając w jeden byt. Treści te są jakby „nanizane" na bytowość „ja". To „ja" – zauważa autor – jest nam dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczamy wprost tylko istnienia „ja", ale nie poznajemy bezpośrednio jego natury. Tę ostatnią możemy poznać pośrednio – poprzez analizę aktów „moich". Ponieważ akty „moje" mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe), to i owo „ja" podmiotujące i spełniające te akty musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest ono bowiem podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych. To właśnie samoistniejące „ja", będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów „moich", nazywa Krąpiec osobą – jaźnią natury rozumnej.

Idąc za tradycją filozofii klasycznej, Krąpiec ukazuje w teorii bytu osobowego transcendencję osoby w stosunku do natury – przyrody i w stosunku do społeczeństwa. Osoba transcenduje świat, całą przyrodę, poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności (akty decyzji). W stosunku zaś do społeczeństwa osoba dzierży priorytet poprzez podmiotowość praw, zupełność i godność.

Na bazie tego fundamentalnego, metafizycznego wymiaru osoby ludzkiej Krąpiec rozwija teorię poszczególnych sektorów – sfer działań osobowych: działalność kulturową: poznawczą (naukową), postępowanie moralne, działalność twórczą i religijną. Rozwija także teorię rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa i wspólnoty międzynarodowej, z uwydatnieniem relacji jednostki do społeczności. Z perspektywy metafizycznej ujmuje także działalność edukacyjną, polityczną i gospodarczą. Niemal na każdym kroku pokazuje szczególność człowieka jako bytu osobowego, zdolnego do poznania intelektualnego (działalności kulturowej), miłości i autodeterminacji. W elementach tych widzi naturalne źródło godności osoby, jej praw i obowiązków.

4.3. Personalizm kard. Karola Wojtyły

Został on ufundowany na trzech filarach: tomizmie, fenomenologii i mistycyzmie. Pierwszy zarys tego personalizmu znajdujemy w artykule pt. *Personalizm tomistyczny*, opublikowanym w „Znaku" w 1961 roku. Potem został rozwinięty głównie w dziełach: *Miłość i odpowiedzialność* (Kraków 1962) oraz *Osoba i czyn* (Kraków 1969).

Kardynał Wojtyła – podobnie jak Krąpiec – funduje swój personalizm na doświadczeniu osobowym. Podstawowym faktem danym człowiekowi w pierwotnym doświadczeniu jest fakt jego osobowego istnienia i działania. Określa się to w słowach: „istnieję" – „działam". Sektor aktywizmu, dynamizmu ludzkiego posiada dwie odmiany. Jedną określa Kardynał słowem „działam", drugie – „coś dzieje się w człowieku". Dla pierwszego dynamizmu, dla „działam", człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą, dla drugiego: „coś dzieje się w człowieku" – tylko

podmiotem i obserwatorem. Te dwa dynamizmy wyznaczają jakby dwa poziomy, dwie sfery obecne w człowieku: natury i osoby. Osoba sytuuje się na płaszczyźnie „działam", natura – na płaszczyźnie „doznaję". Tym, co ujawnia nam osobę, jest czyn. Jest on „oknem", przez które mamy wgląd w osobę.

Analiza czynu pozwala nam w nim odkryć element poznawczy i wolitywny. Człowiek odkrywa prawdę o tym, co poznaje, prawdę o dobru. Doświadcza też swej wolności w stosunku do poznanego dobra. W sposób wolny może go wybrać albo odrzucić. Pierwotne doświadczenie wolności zawiera się w słowach: „mogę – nie muszę". Możliwość spełnienia przez osobę czynu jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie, czyli stanowienie, decydowanie o samym sobie. To z kolei zakłada bardziej pierwotne struktury w człowieku, mianowicie samoposiadanie i samopanowanie. Osoba ma zdolność posiadania siebie samej i panowania sobie. Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samokreacji przez samostanowienie. Dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja osoby, jej podmiotowości i przedmiotowości: integracja natury w osobie. Analiza samostanowienia doprowadza autora *Osoby i czynu* do odkrycia podwójnej transcendencji osoby: poziomej i pionowej. Transcendencja pozioma wyraża się w przekraczaniu siebie w kierunku zewnętrznego przedmiotu, obiektu naszego poznania i ewentualnego chcenia. Transcendencja pionowa wyraża się w fakcie górowania osoby nad swym dynamizmem. Osoba jest niezależna od przedmiotów chcenia. Jest wobec nich wolna, może ich chcieć i wybrać je albo odrzucić. Wybierając dobro poznane przez intelekt, osoba wchodzi na drogę samospełnienia. Owo dobro stojące przed osobą w polu wolnego wyboru jest zwykle dobrem osobowym. Wybierając to dobro, osoba wchodzi w interpersonalną więź z drugim bytem osobowym. Owo wychodzenie „ja" ku „ty", złączone z interpersonalną wymianą wartości, jest niczym innym jak tworzeniem wspólnoty „my", w której decydującą rolę odgrywa uczestnictwo. Personalistyczna wartość działania – według kardynała Wojtyły – dokonuje się i realizuje poprzez uczestnictwo, a nie samotne działanie, gdyż transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako właściwość, dzięki której działając z innymi, równocześnie przez to samo realizuję autentyczną wartość personalistyczną: spełniam czyn i spełniam w nim siebie; kreuję wspólnotę i przez to kreuję i siebie.

Wykreowana wizja osoby na bazie pierwotnego doświadczenia antropologicznego stała się potem dla kardynała Wojtyły, a zwłaszcza dla Jana Pawła II, bazą do głoszenia prawdy o godności człowieka, jego powołaniu, prawach i obowiązkach. Stanęła ona także u podstaw rozwijania nauki o innych, bardziej szczegółowych sektorach działalności człowieka.

4.4. Personalizm tomistyczny o charakterze społecznym

Tę odmianę personalizmu reprezentują w Polsce przedstawiciele filozofii społecznej i katolickiej nauki społecznej. Spośród nich na szczególniejszą uwagę

zasługują dwaj myśliciele społecznicy: Czesław Strzeszewski (1903–1999) i ks. Józef Majka (1918–1993). Pierwszy rozwinął teorię życia społecznego. W życiu społecznym wyróżnił trzy formy ludzkich zbiorowości: z jednej strony – przypadkowe zebranie ludzi, wspólnotę i społeczność, a z drugiej – rodzinę, państwo i społeczność międzynarodową. Opracował teorię tych społeczności, szczególnie rodziny, państwa i narodu. To pozwoliło mu sformułować podstawowe zasady życia społecznego i polityki społecznej, w szczególności zasady: dobra wspólnego, wolności, pomocniczości i solidarności[34].

Drugi przedstawiciel tej odmiany personalizmu społecznego – ks. Józef Majka – w swoich pismach wyróżnił trzy główne spojrzenia na osobę: ontologiczne, psychologiczne i etyczne[35]. Zdaniem autora osoba ludzka w porządku ontologicznym jest to „samodzielna w istnieniu, substancjalna całość cielesno-duchowej natury, będąca podmiotem działania rozumnego i wolnego"[36]. W określeniu tym ksiądz Majka idzie za klasyczną definicją osoby, sformułowaną przez Boecjusza, a rozwiniętą przez św. Tomasza z Akwinu. Osoba jest tu najpierw nazwana substancją, to znaczy bytem, któremu przysługuje konkretne jednostkowe istnienie, znamionowane przez dwie zasadnicze cechy: *subsistere* i *substare*. Pierwsza oznacza samoistność, czyli osobne istnienie substancjalne, druga natomiast wyraża, że substancja jest podłożem dla przypadłości. Samodzielność w istnieniu łączy ksiądz Majka – za św. Tomaszem – z przymiotem niekomunikatywności i nieprzekazywalności (*incommunicabilitas* i *inassumptibilitas*). Oznacza to, że osoba w stosunku do innych bytów, także w stosunku do społeczeństwa, zachowuje sobie właściwy priorytet. W środkowej części przytoczonej definicji osoby w wymiarze ontologicznym jest mowa o substancjalnej całości cielesno-duchowej natury. W duchu filozofii klasycznej ksiądz Majka podkreśla tu, że osoba jest wynikiem połączenia materii i formy, pierwiastka materialnego i duchowego, jako jednolitego i nierozdzielnego podmiotu działania. Wprawdzie zasada i źródło działania tkwi w duszy jako formie, ale jednak nie w oderwaniu od materii. Zatem ani sama dusza, ani samo ciało nie jest osobą, ale dopiero ciało wraz z duszą, jako dwie substancje niezupełne, stanowią jedność substancjalną, tworzą jedną, pełną substancję[37]. W końcowej fazie określenia osoby w sensie ontologicznym ksiądz Majka nazywa osobę podmiotem działania rozumnego i wolnego. Działanie zatem przypisujemy osobie. W niej ma ono źródło i przyczynę. Jest to działanie rozumne i wolne, a więc świadome i dobrowolne. Osoba ludzka w porządku ontologicznym jest nam dana i każda istota ludzka jest nią w tym samym stopniu[38].

Drugi wymiar osoby – według księdza Majki – to wymiar psychologiczny. „Czynnikiem istotnym osobowości psychicznej – pisze autor – jest świadomość,

[34] Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu…*, dz. cyt., s. 197–204.

[35] Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 110–116.

[36] Tamże, s. 113.

[37] Por. tamże, s. 112.

[38] Por. tamże, s. 116.

a następnie aktywna koncentracja zjawisk w jednym ośrodku wewnętrznym z tendencją do kształtowania własnego «ja»". Zaraz autor wyjaśnia, że „chodzi tu nie tylko o refleksję własnej jaźni, ale o świadomość, że się jest podmiotem działania, bo osoba stwierdza się we własnym działaniu, będąc świadoma działania jako «swojego»"[39]. Osoba jest także świadoma potencjalności własnej jaźni i swego kształtowania się przez działanie. Z tego też tytułu osobowość psychologiczna ma wymiar dynamiczny, może się jakby zwiększać czy też zmniejszać. Każdy bowiem może być w większym lub mniejszym stopniu świadom swego działania; działanie to może doskonalić. Może też w większym lub mniejszym stopniu panować i kierować swoimi czynami, decyzjami, dążeniami. W związku z tym można mówić o mniejszej lub większej integracji lub też dezintegracji osobowości. Zatem osoba w znaczeniu psychologicznym, w odróżnieniu od osoby w sensie ontologicznym, jest różna w każdym osobowym przypadku[40].

Oprócz osoby w znaczeniu ontologicznym i psychologicznym autor posługuje się także pojęciem osoby w znaczeniu etycznym. W znaczeniu tym „osoba oznacza podmiot zdolny do rozumnego poznania i świadomego oraz wolnego dążenia do celów, mających się przyczynić do jej udoskonalenia"[41]. Osoba więc dzięki swej rozumnej naturze nie tylko zdolna jest do poznania prawdy, lecz także do wolnego dążenia do dobra. Może panować nad sobą i kierować sobą w dążeniu do dobra, poznając i wypełniając prawa moralne. W tym dążeniu do dobra ukierunkowana jest ostatecznie na Dobro Absolutne.

5. Personalizm przyrodniczy o charakterze ewolucyjno-kosmicznym

Osobliwą odmianę personalizmu zaprezentował w dwudziestym wieku o. Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). W jego unifikującej wizji wszechświata ważną pozycję zajmuje człowiek, jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym i punktem Omega – Bogiem. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek coraz bardziej się hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personifikacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję społeczną, zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu. Osoba realizuje się w drodze ewolucji społecznej w wyniku tak zwanej socjalizacji zbieżnej jako synteza tezy – jednostka i antytezy – zbiorowość ludzka. Personalizacja jest syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji. Teilhard de Chardin podkreśla,

[39] Tamże, s. 114.

[40] Por. tamże, s. 115.

[41] Tamże.

że osoba, będąc owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, w który jest wpleciony element świadomości i wolitywny, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, do transsubstancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą – osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Jednostka ludzka przez swe zaangażowanie duchowe, zwłaszcza przez miłość, może ten proces ewolucji przyśpieszać. Przez brak zaangażowania przyczynia się do jego opóźniania[42].

Zakończenie

Naszkicowana tu typologia personalizmów nie jest z pewnością ani doskonała, ani wyczerpująca. Zresztą każda inna typologia tego rodzaju kierunków musi mieć jakieś niedoskonałości. Zaprezentowana w takiej, chociaż niedoskonałej formie, może jednak być zachętą i bodźcem do dalszego wgłębiania się w poszczególne nurty personalizmu, by w ten sposób przybliżać sobie prawdę o człowieku, która to prawda jest fundamentem życia indywidualnego i społecznego.

[42] Por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby…*, art. cyt., s. 114–115.

Rozdział V

Z kręgu współczesnych zagadnień filozoficznych

FILOZOFIA WOBEC WSPÓŁCZESNEJ KULTURY*

Wprowadzenie

W dziejach cywilizowanych narodów istniał zawsze ścisły związek między filozofią i kulturą. W każdej kulturze była obecna jakaś filozofia. Czasem stanowiła ona wyraźny dział racjonalnego poznania i przyjmowała postać zwartej, metodycznie ukształtowanej doktryny czy systemu, a częściej tkwiła w zwyczajach, sposobie postępowania, w jednostkowych i społecznych postawach życia. Uprawianie filozofii – czy to w postaci zreflektowanej, metodycznej, czy też w formie spontanicznej, praktycznej (jako mądrości życia) – wiązało się u człowieka z wrodzoną potrzebą rozumienia rzeczywistości, szczególnie rozumienia i określania sensu życia samego człowieka. Z tego też względu filozofia towarzyszyła każdej kulturze i odgrywała w niej ważną rolę. Można by historycznie dochodzić i ustalać, jakie funkcje pełniła konkretna filozofia w różnych kulturach i cywilizacjach. Nie jest to jednak naszym zamiarem.

W artykule niniejszym podjęta będzie próba ukazania zadań filozofii w dzisiejszej kulturze. Problem ten wydaje się o tyle ważny, iż coraz częściej mówi się dziś o kryzysie kultury, o potrzebie jej ratowania, o konieczności dowartościowania w niej elementów humanistycznych i duchowych. Filozofia w tym procesie może odegrać niepoślednią rolę. Dlatego też wyprecyzowanie jej zadań wobec kultury naszych dni, w obliczu zagrożeń tej ostatniej, wydaje się czymś bardzo ważnym i pożytecznym.

Prezentacja zadań filozofii we współczesnej kulturze domaga się, naszym zdaniem, uprzedniego przedstawienia dwóch ważnych spraw. Pierwszą z nich jest wskazanie na zasadnicze rysy współczesnej kultury. Chcąc mówić o zadaniach filozofii w kulturze dzisiejszej, trzeba tę kulturę przynajmniej w migawkowym skrócie scharakteryzować, wskazać na jej wartości i antywartości, na jej pozytywne osiągnięcia i zagrożenia, ujrzeć w niej ewentualną obecność czy nieobecność takiej czy innej filozofii. Owa charakterystyka musi przybrać z natury rzeczy charakter deskryptywny. Drugim elementem uprzedzającym prezentację zadań filozofii w dzisiejszej kulturze winno być rozstrzygnięcie pytania, o jaką filozofię tu chodzi, jako że sama filozofia nie jest dziś rzeczywistością jednorodną, posiada różne, często bardzo od siebie odbiegające koncepcje. W tym opowiedzeniu się za taką a nie inną koncepcją filozofii, w tym wyborze rodzaju filozofii dla współczesnej kultury, muszą już z konieczności wystąpić elementy postulatywne. Na kanwie tych dwóch

---

* „Colloquium Salutis" 20 (1988), s. 315–332.

etapów można dopiero – jak się wydaje – próbować sformułować kilka postulatów pod adresem zadań filozofii we współczesnej kulturze.

Niniejszy tok postępowania wyznacza nam zatem plan niniejszego przedłożenia. Po części deskryptywnej, zarysowującej oblicze współczesnej kultury, i części postulatywnej, proponującej określony rodzaj filozofii dla tejże kultury, znajdzie się krótka prezentacja zadań filozofii w przyporządkowaniu do niektórych, wybranych dziedzin kultury, zwłaszcza do nauki i religii (teologii) jako jej najbardziej reprezentatywnych działów. Zaznacza się, iż będzie to prezentacja li tylko wyimkowa, mająca w niektórych fragmentach charakter dyskusyjny.

1. Rzut oka na współczesną kulturę

Spośród czterech wymienionych dziedzin kultury: nauki, sztuki, religii i moralności, na pierwsze miejsce we współczesnej kulturze wysuwa się dziś niewątpliwie nauka. Ona to stała się w dobie obecnej zasadniczym czynnikiem kształtującym oblicze świata. Dla wielu stała się nadzieją na wyzwolenie człowieka z różnych niewoli, nadzieją na zbudowanie lepszego, szczęśliwszego świata. „Jeśli człowiek w końcu okresu feudalizmu – pisze Mieczysław A. Krąpiec – oczekiwał od rewolucji politycznej wyzwolenia z krępujących go więzów społeczeństwa stanowego, a w dziewiętnastym wieku upatrywał nadzieję na szczęście w rewolucjach społecznych, to dzisiaj rolę akuszerki przyśpieszającej poród «nowego człowieka» spełnia właśnie nauka”[1].

Nauka stoi dziś rzeczywiście u podstaw przemian gospodarczych i kulturowych. Zauważamy, że zarówno przemysł, jak i rolnictwo rozwijają się coraz intensywniej w oparciu o najnowocześniejsze osiągnięcia nauki. Niespotykany dotąd w historii rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych przyczynił się do powstania coraz nowocześniejszej techniki. Ta z kolei służy do coraz lepszego opanowania świata poprzez wytwarzanie coraz doskonalszych narzędzi, które usprawniają poradność ludzkiej ręki, wyostrzają zdolność ludzkiego oka i ucha[2]. Nowe odkrycia i wynalazki techniczne otwierają drogę do przeobrażania społeczeństw i przyczyniają się do technizacji życia, komputeryzacji współczesnego przemysłu, systemu gospodarowania i zarządzania[3]. Jednym słowem – na fundamencie nauki gruntuje się dziś struktury ekonomiczne i społeczne, buduje się tak zwaną trzecią cywilizację, cywilizację techniczną[4]. Bez przesady można zatem powiedzieć, iż su-

[1] M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 219.

[2] Por. E.G. Mesthene, *Technology and Values* [w:] *Who shall live?*, ed. by K. Vaux, Philadelphia 1970, s. 55.

[3] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 339.

[4] W cywilizacji tej dokonuje się stopniowo przekształcanie zróżnicowanych zadań, trudności i wielorakich problemów życia ludzkiego w trudności jednego typu. Wszelkie zadania otrzymują kwalifikację wyłącznie techniczną. W świetle takiego założenia nie ma lub nie powinno być

premacja naukowo-techniczna jest najwyższą supremacją w dzisiejszym świecie. Stąd też niepomiernie wzrasta rola naukowców, a wartość ludzi wykształconych jest realnym czynnikiem ekonomicznym. Liczą się państwa, które posiadają wysoko zorganizowaną naukę i wybitnych uczonych[5]. Nie może dziwić przeto fakt, że nauka pochłania dzisiaj w niektórych państwach ogromne nakłady społeczno-gospodarcze, staje się najbardziej kosztowną dziedziną kultury.

W obliczu tego dziejowego trendu rodzi się pytanie: Czy ów kult nauki, czy stawianie niemal wszystkiego na naukę, przynosi ludzkości upragnione owoce, czy czyni ją szczęśliwszą i bogatszą duchowo? Czy ów hymn pochwalny na cześć nauki nie brzmi już dziś nieco zafałszowanym tonem? Pozostawmy te pytania na razie bez odpowiedzi. Popatrzmy jeszcze na to, co dziś rozgrywa się w świecie nauki. Oto nauka, oprócz ogromnych dobrodziejstw, zaczyna przynosić dzisiejszemu światu gorzkie owoce zniewolenia i zagrożenia. Powiedzmy jednak od razu wyraźnie, iż owe szkodliwe owoce nie wypływają z samej natury nauki, owszem, stanowią jakby wstrząs w normalnym jej funkcjonowaniu. Nauka bowiem z natury swej jest dobroczynna dla człowieka; może być motorem rozwoju kultury, czynnikiem jednoczącym ludzkość i środkiem walki z ewentualnymi klęskami naszego globu[6]. Jeśli tak nie jest, to winy za to nie ponosi nauka, ale sam człowiek, który ją uprawia i korzysta z jej owoców. Doświadczane dziś tak wyraźnie zagrożenie człowieka przez naukę, a ściślej mówiąc – przez jej niektóre owoce, jest skutkiem wadliwego uprawiania nauki i niewłaściwego korzystania z jej owoców.

Ostatnie dziesiątki lat wyraźnie potwierdziły to, iż do uprawiania nauki i korzystania z jej owoców trzeba wychować samego człowieka. Dzisiejszej rewolucji naukowo-technicznej – wołają wielcy prorocy współczesności – winna towarzyszyć z konieczności rewolucja naukowo-humanistyczna. Ta ostatnia wydaje się o wiele trudniejsza od tej pierwszej. Paradoksem naszego stulecia jest to, że szybciej zwiększamy informację o materii niż o człowieku oraz coraz lepiej umiemy przekształcać materię niż człowieka[7]. Ludzie częściej pytają o to, jak nauka może nas uczynić silnymi i bogatymi, a rzadziej i bez przekonania, jak nauka mogłaby nas uczynić mądrymi i dobrymi. Ostatecznie wszystko to prowadzi do jakiejś alienacji człowieka, do dehumanizacji nauki, a poniekąd i całej kultury. Łączy się to także z przerażającymi już dziś rozmiarami zagrożenia człowieka. Jest ono dziś o wiele większe aniżeli w dziewiętnastym wieku, większe niż kiedykolwiek w historii, bo sięga samego biologicznego korzenia trwania gatunku ludzkiego na naszym globie.

żadnej sprawy, która w ostateczności nie mogłaby być rozwiązywana za pomocą receptury czysto technicznej. Por. E. McDonagh, *Wertpräferenzen im Bereich der Technik*, „Concilium" 1975, z. 12, s. 669. Por. także w związku z tym: J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, „Chrześcijanin w świecie" 8 (1976), nr 10 (48), s. 11–29.

[5] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 209 oraz M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 339.

[6] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki…*, dz. cyt., s. 224.

[7] Por. tamże, s. 216.

Istnieniu biologicznemu człowieka zagraża dziś stechnicyzowany przemysł, który w katastrofalnym stopniu zanieczyszcza środowisko naturalne człowieka. Dalszy rozwój przemysłu według obecnego modelu – jak przestrzegają socjologowie – może już w niedalekiej przyszłości doprowadzić współczesną cywilizację do jakiejś katastrofy[8]. Jeszcze większe zagrożenie dla biologicznego przetrwania człowieka stanowi broń nuklearna, rozmieszczana już dziś na szeroką skalę nie tylko na ziemi, ale i pod wodą, a nawet w kosmosie. Jest to też ów gorzki owoc współczesnej nauki i techniki (a ściślej – owoc przewrotnego człowieka). Do tego zasadniczego zagrożenia dochodzi dziś jeszcze zagrożenie ze strony wzmagających się chorób nerwowych, psychicznych, nowotworowych, których wzrost bywa łączony z nie całkiem jeszcze zbadanymi i wyjaśnionymi czynnikami współczesnej cywilizacji[9].

Te wszystkie zjawiska i symptomy stanowią o głębokim kryzysie współczesnej kultury. Rodzi się w związku z tym zasadnicze pytanie: Gdzie szukać źródeł tego kryzysu? – Już po części odpowiedzieliśmy: w niewłaściwym sposobie uprawiania nauki! Odpowiedź ta wymaga jednak pewnego dopełnienia. Otóż zasadnicze źródło kryzysu współczesnej kultury, a po części i nauki, należy upatrywać – jak się wydaje – w dziewiętnastowiecznym naiwnym pozytywistycznym scjentyzmie i w dwudziestowiecznym neopozytywizmie. Model nauki wypracowany i lansowany w tych kierunkach – jak wiadomo – wyrugował z obrębu nauk filozofię, z metafizyką klasyczną na czele (nie mówiąc już o teologii, którą zupełnie chciano wykreślić z rejestru nauk). Nauki szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze, zdominowały kulturę, usiłując przejąć monopolistycznie wszystkie funkcje spełniane ongiś przez religię, filozofię i zdrowy rozsądek. Tak zacieśniona metodologicznie nauka bardzo szybko stwierdziła swoją niekompetencję i niemoc nie tylko w sprawach światopoglądowych, egzystencjalnych, lecz nawet przy uzyskiwaniu naukowej wiedzy obiektywnej, pewnej i prawdziwej[10]. Nauka tego typu przestała dawać człowiekowi dobrze uzasadnione, usystematyzowane i niesprzeczne odpowiedzi na najważniejsze dla niego pytania o całościowy sens świata, a w nim człowieka. Wobec tych autentycznych metafizycznych pytań, których współczesny, „stechnizowany" człowiek nie przestał stawiać, czuje się bezsilna nie tylko zacieśniona metodologicznie nauka, ale także odmieniona w swoich koncepcjach najnowsza filozofia, która zajęła się bądź problemami wycinkowymi, jak na przykład analizą poznania i języka naukowego, badaniem struktury i funkcjonowania języka potocznego, spekulatywnym konstruowaniem światów możliwych, bądź też związała się z ideologią, wprzęgając się w służbę określonych interesów klasowych, jak na przykład uczyniła to filozofia marksistowska.

[8] Por. w związku z tym: J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos" 1 (1988), nr 2–3, s. 101–111.

[9] Por. F. König, *Kryzys idei postępu*, tłum. J. Krucina, „Chrześcijanin w świecie" 8 (1976), nr 10 (48), s. 1–9.

[10] Por. A. Bronk, *Instrumentalizacja filozofii. Filozofia a kryzys współczesnej kultury*, „Studia Philosophiae Christianae" 22 (1986), nr 2, s. 209.

Wobec powyższego należy stwierdzić, iż kryzys współczesnej kultury łączy się substancjalnie w jakiś sposób z kryzysem filozofii, i to tej filozofii, która wyrastając z gleby starożytnej Grecji, zbratana potem z teologią chrześcijańską, stanowiła aż do czasów nowożytnych mądrość wieków. Kultura dzisiejsza, rozmijając się z tą filozofią, rozmija się poniekąd z prawdą i dlatego jest chora, jest w kryzysie. Stawiamy tu dość radykalną tezę, iż dla uleczenia współczesnej kultury należy właśnie tej filozofii przywrócić należne jej miejsce w kulturze.

2. Filozofia klasyczna jako nieodzowny element kultury

Wśród historyków nauki panuje dziś na ogół zgodne przekonanie co do stwierdzenia, że filozofia była w naszym kręgu kulturowym pierwszą postacią poznania naukowego[11]. Jej narodziny sięgają przełomu siódmego i szóstego wieku przed Chrystusem, kiedy to w jońskim Milecie poszukiwano odpowiedzi na pytanie o przyczynę, o podmiotową zasadę (*arche*) rzeczywistości. Stopniowe wyprecyzowanie i doskonalenie tego pytania, jak również odpowiedzi nań, doprowadziło z czasem do wyłonienia się nowych przedmiotów czy też nowych badanych aspektów rzeczywistości, na skutek czego powstawały coraz to nowe gałęzie nauk, które początkowo były jeszcze integralną częścią filozofii.

Zasadniczym działem tego filozoficznego poznania – od szkoły milezyjskiej poczynając, a na wieku osiemnastym kończąc, a więc przez ponad dwa tysiące lat – była metafizyka, filozofia bytu. Filozofia tego typu była istotnym elementem kultury świata antycznego i średniowiecza. Świat chrześcijański ujrzał w niej dobre narzędzie do interpretacji Objawienia. Dlatego wchłaniał ją na teren teologii i cenił jako swoją służebnicę czy nawet siostrę w pogłębionej, zreflektowanej prezentacji prawd wiary. Pierwszy cios tej klasycznej wiekowej filozofii zadał na progu czasów nowożytnych Kartezjusz. Poprzez odróżnienie dwu rodzajów substancji: rozciągłej (*res extensa*) i myślącej (*res cogitans*) dokonał definitywnego rozdziału między naukami i filozofią. Pierwsze miały się zająć ciałami, druga – umysłami. Odtąd tylko nauka mogła dostarczać merytorycznej wiedzy o świecie, podczas gdy filozofia penetrowała treści świadomości. Naukę – o czym już wspomniano – poddano z czasem instrumentalizacji i instytucjonalizacji. Praktyczna użyteczność (różnie zresztą pojmowana) stała się naczelnym motywem badań naukowych oraz źródłem jej spektakularnych, technicznych sukcesów, a także – jak się okazało – również i klęsk[12]. Filozofia natomiast straciła kontakt z realnym bytem i mądrością. Uciekła od rzeczywistości świata i człowieka i powędrowała w krainę operacji na ideach, roztrząsania zawartości świadomości, języka, przeżyć itp. Niektóre jej odmiany zrezygnowały z celów teoretycznych, poznawczych, a podjęły cele praktyczne, zmierzające głównie do zmiany

[11] Por. S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 11, Warszawa 1978, s. 19.

[12] Por. A. Bronk, *Instrumentalizacja filozofii…*, art. cyt., s. 210.

świata. Dały się przez to samo zinstrumentalizować i wciągnąć w ideologiczną walkę klas. Jaskrawym tego przykładem jest filozofia marksistowska, która za swój pierwszorzędny cel stawia sobie nie poznanie świata, lecz jego przemianę. Filozofia według marksistów winna być jednym z najważniejszych narzędzi wyzwolenia klasowego i elementem tak zwanego naukowego światopoglądu. Czasy najnowsze wzmogły to instrumentalne rozumienie filozofii. Ciągle odcinały filozofię od tradycyjnej klasycznej problematyki filozoficznej i wciągały ją na boczne tory, do operacji zdobywania i wzmacniania władzy politycznej i państwowej, zapewnienia dobrobytu ekonomicznego czy nawet do ujarzmiania drugiego człowieka. Jednakże – co trzeba podkreślić – wśród różnych modeli nowożytnego filozofowania przetrwał i ostał się ideał wiedzy bezinteresownej, autonomicznej, mądrościowej. Najboleśniejszy cios tej filozofii zadał pod koniec dziewiętnastego wieku pozytywizm i scjentyzm, ale nie zdołał jej uśmiercić, jako że taki właśnie typ filozofii wychodzi naprzeciw egzystencjalnym pytaniom stawianym przez człowieka i przynosi bezinteresowną, obiektywną prawdę o rzeczywistości.

Otóż, w obliczu doświadczeń wieków, a także w obliczu kryzysu współczesnej kultury, należy uznać, iż przede wszystkim taka mądrościowa – skierowana na poznanie, na kontemplację prawdy – filozofia zdolna jest realizować maksymalne zadania, stawiane przed nią ze względu na człowieka i kulturę. Jej celem nie jest wskazywanie na kolejne narzędzia do opanowania świata, ale wskazywanie prawdy o rzeczywistości, formułowanie odpowiedzi na fundamentalne, egzystencjalne pytania człowieka. Jest to cel wyraźnie teoretyczny – szukanie prawdy. Jednakże osiągnięcie tego celu stanowi podstawę i punkt wyjścia do rozwiązywania także problemów praktycznych. Koncepcja tej filozofii, tak bardzo żywa w starożytności i średniowieczu, wywodzi się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Na przestrzeni wieków miała ona w swojej służbie najtęższe umysły ludzkości[13]. Wiąże ona wiedzę z osobą, myśl z rzeczywistością. Jest poznaniem autonomicznym, metodologicznie niezależnym od innych typów wiedzy (religii i nauk szczegółowych), o własnym przedmiocie i metodzie badania. Naczelną dziedziną jest w niej metafizyka, która zajmuje się wyjaśnianiem konkretnie istniejącego bytu w świetle ostatecznych, koniecznych, uniesprzeczniających racji jego istnienia. Tego typu wiedza metafizyczna jest wiedzą realistyczną, uniwersalną, racjonalną, koniecznościową i mądrościową. Cechę realizmu zapewnia jej liczenie się z faktycznym stanem rzeczy, kontakt z istniejącą rzeczywistością. Uniwersalizm jej płynie stąd, że posługując się językiem analogiczno-transcendentalizującym, wychodzi poza ograniczenia kategorialne i dotyczy wszystkiego, co istnieje. Racjonalność jej zasadza się na respektowaniu praw logiki i głoszeniu tez intersubiektywnie sprawdzalnych, opartych na doświadczeniu i oczywistości intelektualnej. Konieczność zaś gwarantują jej nieobalalne sądy egzystencjalne, w których podmiot bezpośrednio kontaktuje się z przedmiotem, i z drugiej strony – rozumowanie redukcyjne, zmie-

[13] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 232.

rzające do ustalenia jedynej racji pewnego stanu rzeczy. Wreszcie jej charakter mądrościowy wypływa z faktu szukania istotnych i ostatecznych racji istnienia świata i ukazywania człowiekowi obiektywnych, prawdziwych wartości i sensu życia[14].

Tego typu metafizyka, wprawdzie uboga w treść, ale bogata swoim realizmem i uniwersalizmem, jest podstawą do zbudowania również realistycznej i uniwersalistycznej teorii bytu ludzkiego, tak bardzo dziś potrzebnej dla nauki i w ogóle dla zagubionego człowieka. Tylko taka teoria człowieka, która wyrasta z fundamentów metafizyki, może dostarczyć dobrze uzasadnionych odpowiedzi na pytania: Kim jest człowiek, jaka jest jego najgłębsza struktura, skąd się wziął i dokąd zdąża, jaki jest sens jego życia? W punkcie wyjścia takiej antropologii jest konkretny człowiek, będący zarazem podmiotem i przedmiotem egzystencjalnego doświadczenia. Jej celem jest ostateczne wyjaśnienie istnienia i działania człowieka poprzez odkrycie, wyszukanie racji znajdujących się wewnątrz człowieka czy też na zewnątrz niego. Na takiej drodze dochodzi się do uzyskania wiedzy o naturze człowieka w tym, co dla niej istotne, podstawowe i niezmienne. Przez to samo staje się możliwe ustalenie ponadkulturowych i ponadczasowych wartości, połączone z odkryciem właściwej godności i wartości człowieka w relacji do innych bytów. To z kolei stwarza możliwość właściwego rozwiązania problemów ideologicznych, politycznych, społecznych, ekonomicznych, etycznych itp.

Krótko mówiąc – na bazie podstawowych ustaleń metafizycznej teorii człowieka rodzą się postulaty dla życia etycznego, indywidualnego i społecznego, streszczające się w zakazie instrumentalnego traktowania człowieka, broniące prymatu osoby nad rzeczą, jednostki nad społecznością, bycia nad posiadaniem, etyki nad techniką. Dojście do tych wymienionych ustaleń i postulatów na terenie klasycznej, metafizycznej teorii człowieka czyni ten typ filozofii niezwykle potrzebnym i właściwym dla uzdrowienia współczesnej kultury. Jeszcze raz powtórzmy, iż wyżej nakreślonych zadań nie są w stanie spełnić żadne nauki szczegółowe ani nawet współczesne filozofie skupione wokół biegunów: podmiotowo-subiektywizującego (egzystencjalizm, fenomenologia, strukturalizm, hermeneutyka) i przedmiotowo-scjentyzującego (marksizm, filozofia analityczna, neopozytywizm). Myśli współczesnej, rozpiętej między przeżywaniowym doświadczeniem a konstruktywistycznym aprioryzmem, potrzebny jest model poznania empirycznego i racjonalnego zarazem, system kontrolowany przez doświadczenie i teorię egzystencji, który najpełniej realizuje *philosophia perennis*[15].

Po niniejszym wskazaniu na koncepcję filozofii klasycznej jako na model filozofii potrzebny współczesnej kulturze przejdźmy do naszkicowania głównych zadań stojących przed tego typu filozofią dla tejże kultury.

[14] Por. A. Bronk, *Instrumentalizacja filozofii…*, art. cyt., s. 214 oraz S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, art. cyt., s. 21–22.

[15] Por. A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu* [w:] M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 504–505.

3. Zadania filozofii wobec niektórych dziedzin kultury

Prezentacja zadań filozofii (w tym wypadku filozofii klasycznej) we współczesnej kulturze może być dokonana wedle różnego klucza. Można wskazać na zadania teoretyczne, praktyczne, poznawcze, kierownicze, apologetyczne, usługowe, indywidualne, społeczne, aksjologiczne itd. Można także określić te zadania w stosunku do głównych dziedzin kultury, a więc w stosunku do nauki, religii, sztuki i moralności. Ten ostatni klucz został zastosowany w poniższej prezentacji owych zadań. Jednakże prezentacja ta zostanie ograniczona do zarysowania zadań filozofii jedynie w stosunku do dwóch reprezentatywnych dziedzin kultury, a mianowicie w stosunku do nauki i religii (głównie teologii), i dopełniona naszkicowaniem zadań filozofii w dziedzinie życia praktycznego.

3.1. Zadania filozofii w stosunku do nauki

Wspomniano już wyżej, że przez wiele wieków nauka, jako typ poznania racjonalnego, utożsamiała się z filozofią. Była to najczęściej filozofia jako filozofia przyrody, metafizyka, etyka czy całość wiedzy filozoficznej. Dzieła oddzielenia nauki od filozofii dokonał Kartezjusz, a potem ostatecznie Auguste Comte. Wzorcowym modelem wiedzy stało się odtąd teoretyczne przyrodoznawstwo[16]. W wyniku zawężenia kryterium naukowości zakwestionowano możliwość uprawiania w naukowy sposób innych typów wiedzy, między innymi humanistyki. Filozofię zaś usiłowano w ogóle wykreślić z rejestru działów nowoczesnej wiedzy. Dzieci miały pożreć matkę, która je urodziła. Dzieła likwidacji filozofii w grodzie nauki podjęli się przede wszystkim neopozytywiści Koła Wiedeńskiego, nie licząc się ani z wielowiekową tradycją, ani z naturą człowieka, który – jak pisze ks. Stanisław Kamiński – „aczkolwiek zafascynowany rewolucją naukowo-techniczną, nie przestał interesować się ogólnobytowym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji i zrozumienia sensu życia"[17]. Ostatecznie usiłowania ich skończyły się fiaskiem, jako że sami akceptowali (nie chcąc wiedzieć o tym) fundamentalne założenia filozoficzne w swoich dogmatach naukowych. Na ich przykładzie stało się rzeczą niemal oczywistą, że niepodobna w nauce wyrzec się filozofii[18]. Uprawiający naukę uświadomili sobie, że dociekania naukowe winna poprzedzać

[16] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki…*, dz. cyt., s. 6 oraz tenże, *Typy ludzkiej wiedzy*, art. cyt., s. 19–20.

[17] Tenże, *Typy ludzkiej wiedzy*, art. cyt., s. 20. Por. także: S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 96–100.

[18] Trzeba tu zauważyć, że możliwa jest sytuacja odwrotna. Filozofia może być uprawiana jako typ wiedzy autonomicznej, niezależnej od nauk szczegółowych. Jednakże były i są takie filozofie, które w dużej mierze korzystają z wyników nauk szczegółowych i rozwijają się w symbiozie z nimi. Pociąga to jednak za sobą niezamierzone konsekwencje. Im bardziej filozofia wiąże się z naukami szczegółowymi, tym mniej zaspokaja te zainteresowania intelektualne człowieka, dla których przez niego została powołana do życia. Por. w związku z tym: S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, art. cyt., s. 21–22.

i zamykać jakaś ogólna teoria nauki, a więc jakiś rodzaj filozofii nauki[19]. Wzmożona współczesna refleksja metodologiczna coraz częściej wskazuje na to, że za każdą wielką teorią naukową stoi jakaś filozofia, tylko że najczęściej nie uświadamia sobie tego twórca tej teorii. Ponadto trzeba zauważyć, że samo poznanie naukowe rodzi pytania filozoficzne o swoją prawdziwość i adekwatność nie tylko w stosunku do przyrody, lecz także w stosunku do człowieka i do całej kultury.

Po niniejszych uwagach można sformułować postulat, że filozofia winna dostarczać podstaw metodologicznych i epistemologicznych dla różnorodnych gałęzi poznania naukowego. Oczywiście, nie może tu chodzić o jakieś uzurpacje filozofii do wyznaczania różnym naukom ich przedmiotu, celu i metody. Każda bowiem z nauk sprawy te musi rozwiązywać autonomicznie, dokonując w tym względzie ciągłych doprecyzowań. Jednakże filozofia, zajmująca się między innymi analizą poznania jako takiego, penetrująca rzeczywistość do ostatecznych racji, dostarcza przez to pierwszych teoriopoznawczych podstaw do „pełniejszego", głębszego uprawiania nauk szczegółowych.

Znajomość ujęć filozoficznych pozwala naukowcowi i każdemu, kto zastanawia się nad charakterem naukowego poznania, o wiele precyzyjniej ustawić własną myśl i dobrać właściwe narzędzia dla osiągnięcia obranego celu[20]. Owa prawidłowość dotyczy nie tylko nauk przyrodniczych, ale także humanistycznych. Te ostatnie, zajmując się analizą różnego rodzaju tworów ludzkiego intelektu, a więc jakąś postacią bytu intencjonalnego, mogą dzięki filozofii głębiej wnikać w badaną rzeczywistość[21]. Zatem o wiele bogatsze staje się myślenie naukowca, który zna filozofię wraz z jej historią i który uprawia swoją dyscyplinę wiedzy z „zapleczem" filozoficznym. Filozofia może stanowić dla niego nie tylko rozszerzenie i pogłębienie dziedziny wiedzy, którą uprawia, ale także, będąc najwyższą mądrością przyrodzoną, może mu ułatwić rozwiązanie pozanaukowych egzystencjalnych pytań, stawianych mu przez życie, a także pytań jawiących się u kresu jego naukowych poszukiwań, wobec których uprawiana przez niego nauka staje się już bezsilna.

Podsumowując, należy zakonkludować, iż filozofia – jako najstarsza dziedzina racjonalnego poznania – leży u podstaw nauki w dwojakim sensie: w sensie historyczno-genetycznym, jako że z niej rozwinęły się wszystkie nauki – jako jej posiew lub jej partykularyzacja, i w sensie metodologicznym, jako że w jakimś stopniu stanowi pewien rodzaj „zwieńczenia" wszystkich nauk, przy czym tego zwieńczenia nie należy pojmować w sensie pozytywistyczno-scjentystycznym – jako uogólnienia wyników tych nauk, ale jako typ poznania osądzającego, uczącego rozumienia świata, dającego człowiekowi głębszy, wyjaśniający „wgląd" w to, co nazywamy rzeczywistością[22]. Filozofia zatem nie dostarcza nowych, zjawiskowych

[19] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki…*, dz. cyt., s. 7.

[20] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 226–228.

[21] Por. tamże.

[22] Por. tamże, s. 225.

treści poznawczych – to bowiem jest zadaniem nauk szczegółowych, ale kładzie pod nie fundamenty metafizyczne i epistemologiczne oraz daje specyficzną, unifikującą wizję całej rzeczywistości, uczy rozumienia świata i życia. Oprócz tego filozofia winna przejmować z terenu nauk szczegółowych „końcowe" pytania, pod które podprowadza nauka, a których własnymi siłami – sobie właściwymi metodami – ta ostatnia już nie może rozwiązać.

Ponadto filozofia winna „czuwać", by nauka nie przyczyniała się do dehumanizacji kultury, by nie niszczyła wartości humanistycznych w kulturze, jak również by nie niszczyła środowiska naturalnego człowieka. Jako dawniej jej matka, a dziś starsza siostra, winna pomagać nauce służyć człowiekowi. Winna zabiegać o to, by nie wycichł zupełnie prowadzony w sposób partnerski od wieków dialog uczonych i filozofów. Ma pomagać nauce przekształcać świat i człowieka w kierunku wzrastania w prawdzie, dobru i pięknie.

3.2. Zadania filozofii w stosunku do religii (teologii)

Chcąc mówić o zadaniach filozofii wobec religii w dzisiejszej kulturze, nie sposób nie wspomnieć o związkach tych dwóch dziedzin w historii. Okazuje się, że filozofia, jako młodsza siostra religii, była ściśle z nią związana, w szczególności zaś z jej dziedziną naukowo-poznawczą, tj. z teologią. Biorąc tu pod uwagę jedynie historię teologii chrześcijańskiej, jako reprezentatywnej dla naszego kręgu kulturowego, trzeba stwierdzić, iż korzystała ona w każdym etapie swego trwania i rozwoju z filozofii. Znalazło to nawet swoje uwidocznienie (odzwierciedlenie) w obiegowej definicji teologii – jako filozoficznej interpretacji Objawienia lub jako racjonalizacji wiary. Owo zbratanie się tych dwóch dyscyplin poznawczych uwidoczniło się w szczególności z chwilą ukształtowania się teologii jako wiedzy uprawianej systematycznie (z zachowaniem – w miarę możliwości – współczesnych sobie metod naukowych), a więc w czasie narodzin scholastyki. To wtedy właśnie, na gruncie postulatu łączenia, na ile się da, wiary i rozumu, zaczęto stosować racjonalną dialektykę i filozofię do wyjaśniania i porządkowania prawd wiary. Najadekwatniej teorię tak uprawianej teologii przedstawił św. Tomasz z Akwinu, bazując na klarownym rozróżnieniu wiary i wiedzy przyrodzonej oraz na tezie, że poznanie przez wiarę nie niweczy, ale udoskonala poznanie będące dziełem rozumu naturalnego. Teologia w jego ujęciu ma charakter dyscypliny spekulatywnej typu filozoficznego, ale nie zależy od filozofii wewnętrznie i obiektywnie, bo nie używa jej do udowodnienia prawd wiary, lecz przy ich interpretacji i porządkowaniu[23]. Tego typu koncepcja teologii w zasadniczych swych rysach przetrwała aż do czasów obecnych, chociaż była w historii przez wielu teologów w części modyfikowana[24].

[23] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki…*, dz. cyt., s. 286–287.

[24] W czasach nowożytnych nie zajmowano się zbyt wiele zagadnieniem teorii i metodologii teologii. Działalność Kościoła i teologii miała charakter apologetyczny. Dyskusje metodologiczne

W czasach najnowszych zjawił się nowy ważki problem na odcinku ujmowania związku między filozofią i teologią. Jego pojawienie się wiązało się ze sprawą odnowienia teologii, z postulatami uczynienia jej bardziej strawną dla dzisiejszego człowieka. Zadanie to podjął między innymi Sobór Watykański II w ramach ogólnego zatroskania o pełniejszą zbawczą obecność Kościoła w świecie współczesnym. W niektórych kręgach myślicieli winą za obcość i nieczytelność teologii dla współczesnego człowieka obarczono filozofię tomistyczną[25]. W związku z tym podjęto próbę uwolnienia teologii z elementów tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej, nadając tej pierwszej charakter biblijno-patrystyczny. W rezultacie tych zabiegów okazało się jednak, iż samo odrzucenie scholastycznej filozofii nie odnowiło teologii, tylko postawiło problem: czym i jak zastąpić dotychczasowe posługiwanie się klasyczną filozofią. Mimo ubiblijnienia teologii ujawniło się, iż w teologii spekulatywnej niepodobna obejść się bez jakiejś filozofii. W związku z tym pojawiły się próby wprzęgania do teologii elementów nowszych kierunków filozoficznych, takich jak: egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia analityczna, hermeneutyka, strukturalizm czy nawet marksizm. Wiele z tych prób zakończyło się niekorzystnie dla samej teologii, wywołując w niej ferment, powodując niekiedy niespójność doktrynalną czy nawet niezgodność z samymi źródłami teologii. Przykładem tu może być głośna przed laty tak zwana teologia śmierci Boga, teologia nadziei oparta na dialektyce Hegla czy lansowana dziś w niektórych kręgach Kościoła teologia wyzwolenia, bazująca po części na elementach filozofii marksistowskiej. Przykłady te pokazują, że niektóre filozofie nie powinny mieć „wstępu" do teologii, bowiem między filozofią i teologią, w przypadku stosowania tej pierwszej przy uprawianiu drugiej, musi zachodzić tak zwana adekwatność treściowa, by uniknąć niebezpieczeństwa niespójności teorii teologicznej.

Ostatecznie opowiadamy się tu za stanowiskiem głoszącym potrzebę uprawiania współczesnej teologii nie tylko w bliskiej symbiozie z Biblią i patrystyką, ale także z tradycyjną filozofią klasyczną (chrześcijańską), ale – dodajmy – filozofią klasyczną odnowioną, „odscholastycznioną", odformalizowaną, otwartą, ubogaconą aktualną problematyką inspirowaną przez filozofię najnowszą. W takiej sytuacji filozofia najnowsza, która faktycznie – z racji swego języka – może bardziej „przemawiać" do współczesnego człowieka, inspirowałaby nie wprost teologię, ale klasyczną filozofię, która w ten sposób stanie się zaktualizowana dla potrzeb teologii, zaktualizowana jednak – to trzeba podkreślić – nie tyle co do treści, ale co do formy[26].

w związku z teologią odżyły dopiero na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki…*, dz. cyt., s. 287. Por. też w związku z tym: J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 157–169.

[25] Por. np. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak" 22 (1970), nr 1 (187), s. 1–20.

[26] Stanowisko takie reprezentował u nas ks. Stanisław Kamiński. Zobacz jego artykuł: *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak" 19 (1967), nr 157–158, s. 896; a także: *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne" 25 (1977), z. 2, s. 81–96.

Na kanwie powyższych uwag, dotyczących zagadnienia historycznego i merytorycznego związku filozofii i teologii, powróćmy do pytania o konkretne zadania filozofii wobec teologii. Można tych zadań wyliczać wiele. Sprowadźmy je tutaj do trzech podstawowych. O pierwszym z nich była już po części mowa. Filozofia winna dostarczać teologii przede wszystkim aparatury pojęciowej. Nie można sobie wyobrazić na przykład teologii dogmatycznej czy moralnej bez pojęć funkcjonujących na terenie poznania filozoficznego. Innym zadaniem filozofii w stosunku do teologii jest niesienie pomocy w uściślaniu, tłumaczeniu i porządkowaniu prawd teologicznych, będących zarazem prawdami wiary, a także czuwanie nad poprawnością metodologiczną poznania teologicznego. Filozofia winna być instancją kontrolującą uprawianie teologii, przede wszystkim na odcinku badania jej poprawności formalnej i metodologicznej. Zatem filozofia winna być ważnym i nieodzownym elementem metateorii teologii, demaskując w niej ekstrawaganckie, nieodpowiedzialne, niezrównoważone często myślenie, które może powodować nie tylko szkody indywidualne, ale także obniżenie społecznej wartości teologii i prowadzić do przekonania o jej racjonalnej bezużyteczności[27]. Wreszcie – po trzecie – filozofia ma za zadanie dostarczać teologii podstawowych stwierdzeń dotyczących bytu w ogóle, a człowieka w szczególności, czyli – krótko mówiąc – ma jej dostarczać podstawowej, naturalnej wiedzy przede wszystkim o człowieku. Ten przyrodzony, fundamentalny obraz człowieka może się okazać dla teologii bardzo potrzebny, by mogła na nim budować pełniejszy obraz człowieka w oparciu o Boże Objawienie. Będąc przekonanym, że łaska nie znosi natury, ale ją zakłada i udoskonala, można przez analogię powiedzieć, iż filozofia, dając teologii wiedzę naturalną, najgłębszą, mądrościową o rzeczywistości, a przede wszystkim o człowieku, użyźnia przez to samo glebę pod zasiew prawdy wyższej, teologicznej, o Bogu, świecie i człowieku[28].

Zamykając niniejszy fragment refleksji na temat roli i zadań filozofii w teologii, wskażmy jeszcze na znaczenie filozofii już nie tylko w uprawianiu teologii, ale w jej studiowaniu, zwłaszcza w wyższych seminariach duchownych w naszym kraju, gdzie dwuletnie studium filozoficzne stanowi przygotowanie do czteroletnich studiów teologicznych. Wydaje się, że w instytucjach tych filozofia (nauczanie filozofii) przeżywa dziś wyraźny kryzys. Wiąże się on niewątpliwie z wyakcentowaną w ostatnich latach biblijno-patrystyczną orientacją współczesnej teologii. Filozofię niekiedy deprecjonuje się, szermuje często tanimi i płytkimi argumentami, wskazując na jej nieprzydatność nie tylko dla teologii, ale i w ogóle dla życia. Argumentację tę podpiera się czasem uproszczonym i tendencyjnym stwierdzeniem, że Sobór Watykański II był soborem jeśli już nie an-

[27] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 344–345.

[28] Por. J. Kalinowski, *Chrześcijanin a filozofia* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 35–41. Na temat wzajemnych powiązań filozofii i teologii w aspekcie historycznym zobacz jeszcze ciekawe uwagi Etienne'a Gilsona w jego książkach: *Chrystianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958 oraz: *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.

tyfilozoficznym, to przynajmniej afilozoficznym[29]. Postawa taka odbija się niekorzystnie nie tylko na formacji teologicznej, intelektualnej adeptów kapłaństwa, ale także – jak się wydaje – ujemnie wpływa na ich formację duchową, a nawet pastoralną. Widocznym skutkiem tego jest chociażby zmniejszenie się, a czasem nawet zanik ducha kontemplacji, także tej filozoficznej, przyrodzonej, zanik respektu dla tajemnicy i postawa hałasu, rozgwaru, powierzchowności, tak obca tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej. W takiej sytuacji rodzi się przed wykładowcami dyscyplin filozoficznych ważne zadanie, by potrafili u alumnów rozbudzić zamiłowanie do poszukiwań filozoficznych, do kontemplacji prawdy przyrodzonej, metafizycznej, jako koniecznego warunku do głębszej zadumy nad prawdami objawionymi, w myśl zasady: przez dobrą filozofię do dobrej teologii. Dobra, pogłębiona, metafizyczna uprawa wiedzy przyrodzonej, filozoficznej, winna stanowić żyzną glebę do budowania gmachu wiedzy i mądrości nadprzyrodzonej, teologicznej.

3.3. Zadania filozofii w dziedzinie życia praktycznego

W ostatnim fragmencie naszych rozważań chcemy jeszcze przez moment zatrzymać się nad rolą filozofii w wymiarze praktycznego życia człowieka, szczególnie zaś nad jej rolą w dziele odkrywania i rozumienia sensu istnienia człowieka i świata. Jest to jej rola najstarsza, a równocześnie wiecznie młoda, ciągle aktualna, jak zawsze aktualny jest człowiek i jego sprawy egzystencjalne. Jest to rola – wbrew pozorom – o charakterze na wskroś teoretycznym, ale rola przynosząca – jak już to było wspomniane – zarazem „owoce" praktyczne. Wspominaliśmy już o tym, iż pierwszorzędnym zadaniem filozofii jest ostateczne wyjaśnienie danej w empirii rzeczywistości; poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Dlaczego ostatecznie w ogóle coś jest, skoro być nie musi, i dlaczego ostatecznie jest takie, jakie jest? Jest to cel wyraźnie teoretyczny – odkrycie najgłębszej prawdy o rzeczywistości. A zatem pierwszorzędnym zadaniem filozofii nie jest ulepszanie życia, nie jest też dostarczanie użytecznych, praktycznych wskazań etycznych. Historia nowożytna pokazywała niejednokrotnie, iż niektóre filozofie, formułujące programy społeczno-polityczne, zmierzające do przemiany świata, zrodziły w praktyce najstraszliwsze zgliszcza, krew i bestialstwo (jak na przykład filozofia Nietzschego w hitleryzmie). Żywiołem filozofii jest prawda: prawda o bycie, prawda o rzeczywistości, w tym też prawda o człowieku i świecie. Jest to cel – raz jeszcze powtórzmy – teoretyczny, nieutylitarny. Ale oto w trakcie realizacji tego teoretycznego, bezinteresownego celu natrafiamy na paradoks. Okazuje się, że chociaż zadaniem filozofii nie jest poprawa życia człowieka, to jednak filozofia, odkrywając najgłębszą prawdę bycia, w tym też o bycie ludzkim, przyczynia się *de facto* do poprawy życia jednostki

[29] Por. S. Swieżawski, *Dwadzieścia lat po Soborze. Chrześcijaństwo w kulturze dawniej i dziś*, „Więź" 29 (1986), nr 4 (330), s. 12–13.

i społeczeństwa. Staje się w jakimś sensie przyrodzoną, naturalną przewodniczką i władczynią życia[30].

Zadanie filozofii, sprowadzające się do formułowania odpowiedzi na najgłębsze egzystencjalne pytania człowieka i związane z tym odkrycie sensu życia, sprawia, że filozofia staje się w jakiejś mierze mądrością. Nie jest to jednak mądrość najwyższego rzędu, gdyż nad nią wznosi się jeszcze mądrość nadprzyrodzona, objawiona, która jest darem Ducha Świętego. Jednakże ta właśnie mądrość filozoficzna, przyrodzona, zdobywana niekiedy w wielkim trudzie o własnych siłach poznawczych człowieka, stanowi niejako wstęp i przedsionek do mądrości wyższej i doskonalszej, płynącej z boskiego świata[31]. Kultywowanie tej mądrości przyrodzonej jest zadaniem szczególnie ważnym dziś. Stoi ono przed dzisiejszą filozofią i filozofami, a jego wypełnienie może być ogromnym darem filozofii dla współczesnej kultury. Dar ten może przyjąć formę prezentacji obiektywnej hierarchii wartości, w której człowiek jest wartością nadrzędną (a rzeczy nie są celami ostatecznymi, lecz wyłącznie środkami). Ten dar może się wyrazić w demaskowaniu wartości zafałszowanych, pozornych, słowem – antywartości.

Ta aksjologiczna funkcja filozofii jest dziś tym ważniejsza, że w świecie współczesnym panuje powszechny konflikt wartości, czasem skutecznie maskowany używaniem podobnie brzmiących słów, które niosą całkowicie różne treści (np. słowa: pokój, wolność, sprawiedliwość).

Śledząc zadania filozofii w dziedzinie życia praktycznego, wskażemy jeszcze na dwie istotne jej funkcje: po pierwsze – filozofia jest istotnym elementem światopoglądu człowieka, i to nie tylko światopoglądu religijnego, który jest zarazem – naszym zdaniem – racjonalny, ale także i światopoglądu racjonalnego, niereligijnego. Filozofia w światopoglądzie religijnym, który chce być światopoglądem racjonalnym, pełni podwójną rolę: przygotowuje lub usprawiedliwia od strony intelektualnej, poznawczej, przyjęcie Objawienia, decyzję wiary oraz umożliwia uprawianie teologii, dostarczając jej nie tylko aparatury pojęciowej, ale również przesłanek z zakresu teorii świata i człowieka (*preambula fidei*)[32]. Należy dodać, że funkcje te nie eliminują ze światopoglądu religii ani jej nie zastępują. I po drugie – filozofia jako dyscyplina uprawiana przy pomocy naturalnych sił rozumu może być podstawą, płaszczyzną dialogu między ludźmi o różnej orientacji religijnej i światopoglądowej i podstawą do ich ewentualnego porozumienia. Taką podstawą nie może być teologia, która stoi już na stanowisku obranej wiary i Objawienia[33].

---

[30] Por. tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 102–105 oraz J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 36–39.

[31] Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 106–112.

[32] Por. A.B. Stępień, *Społeczna rola filozofii* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967, s. 26–28; por. także: E. Morawiec, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „Studia Philosophiae Christianae" 17 (1981), nr 1, s. 43–72 oraz tenże, *O zadaniach filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae" 23 (1987), nr 2, s. 102–108.

[33] Por. S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1977, s. 148–151 oraz M.A. Krąpiec, *Człowiek…*, dz. cyt., s. 345.

Uwagi końcowe

W zakończeniu naszego przedłożenia na temat zadań filozofii we współczesnej kulturze odbiegamy od zwyczaju dokonywania podsumowania, stawiania wniosków i postulatów. W ostatniej sekwencji naszych rozważań oddajemy głos dwóm myślicielom, którzy szczególnie zasłużyli się na odcinku ukazywania wiodącej roli filozofii wieczystej w kulturze wieków dawnych i kulturze naszych dni. Uważamy, że ich teksty – tu cytowane – stanowią jakiś rodzaj zwieńczenia naszego powyższego przedłożenia.

Pierwszy tekst pochodzi od prof. Stefana Swieżawskiego i brzmi następująco: „…uprawa filozofii jako kultury mądrości, jako prawdziwa *paideia*, urasta do roli kluczowej w bytowaniu człowieka, a istnienie filozofów w porządku przyrodzonym podobnie jest konieczne i niezastąpione, jak nieodzowne jest istnienie tak bardzo na ogół niedocenianych zakonów kontemplacyjnych w płaszczyźnie wiary i mistyki”[34].

Tekst drugi wywodzi się z książki Etienne'a Gilsona *Filozof i teologia*. Jest to tekst wyrażający wiarę w wieczne trwanie klasycznej filozofii chrześcijańskiej: „Jakże można by uwierzyć, że ten piękny okręt, który od tylu wieków przemierzył tyle drogi, nigdy nie zmieniając kierunku, dzisiaj miałby go zmienić lub dobić do kresu? Nie brakuje mu ani zapału do kontynuowania podróży, ani opieki Tego, który obiecał być z nami aż do końca świata. Jedyne trudności, mieszające niekiedy pomyślność podróży, pochodzą z naszej nieroztropności, od nas, podróżnych, którzy zdajemy się niekiedy zapominać, dokąd chcemy jechać i kim jesteśmy. Podobni jesteśmy do tego człowieka, o którym mówił apostoł Jakub, że ogląda swoje oblicze w zwierciadle, odchodzi i zapomina, jakim był. Droga jednak jest pewna, byleby sternicy nie stracili z oczu przyjaznej gwiazdy – *sidus amicum* – która poprzez wieki pozostaje nieomylnym przewodnikiem filozofii chrześcijańskiej: wiary, matki nadziei, której głęboka istota polega na tym, że jest żywą intencją skierowaną ku Bogu”[35].

[34] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 110.

[35] E. Gilson, *Filozof i teologia*, dz. cyt., s. 206–207.

KULTURA – DOSKONALENIE UZDOLNIEŃ DUCHA I CIAŁA*

Wstęp

Wśród pojęć najściślej związanych z prawdą o człowieku na czołowym miejscu znajduje się niewątpliwie słowo „kultura". Określa ono w jakiś sposób ziemską egzystencję człowieka, wskazuje poniekąd na samą jego istotę. Człowiek bowiem, jako jedyna istota tu, na ziemi, tworzy kulturę, tworzy ją zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowiek, jako istota rozumno-wolna, jest kształtowany i rozwijany przez dzieła kultury, które tworzy sam i które tworzą inni. Poprzez dzieła kultury udoskonala i rozwija wielorakie uzdolnienia swojego ducha i ciała, staje się pełniejszym w swoim bytowaniu, potwierdza się jako człowiek, a także swoimi dziełami kultury, które tworzy, ubogaca innych. Dzieła kultury, dzieła ludzkiego ducha, są trwalsze od dzieł materialnych, przyrodniczych, ich trwanie przedłuża się poza ziemskie życie człowieka i sięga do wieczności. Stąd też działalność kulturalna człowieka jest tak ważna i winna się stawać często przedmiotem refleksji i zadumy. Działalność tę docenia dziś wielu przywódców narodów i różne, liczące się w świecie, organizacje międzynarodowe. Problemy kultury, jej właściwe rozumienie, tworzenie i rozwój stały się przedmiotem szczególnego zatroskania Kościoła. Kościół był, jest i chce być mecenasem kultury. Chce uczestniczyć w procesie jej tworzenia i rozwoju. Można powiedzieć, że współtworzenie kultury, czuwanie nad jej prawidłowym rozwojem i profilem – charakterem jest jednym z naczelnych zadań Kościoła, jest istotnym elementem jego misji w świecie. Bardzo czytelnym wyrazem zatroskania Kościoła o sprawy kultury jest powołanie do życia w 1982 roku przez Jana Pawła II Papieskiej Rady do Spraw Kultury, której przewodniczy kardynał Poupard, a także powstanie w ostatnim czasie w Polsce Komisji Episkopatu do Spraw Kultury, której przewodniczy bp Bohdan Bejze.

Niniejsze przedłożenie dotyczące kultury, usytuowane w kontekście wiodącego tematu naszych Wrocławskich Dni Duszpasterskich: „Misja Kościoła w świecie – «Akcja Katolicka» dzisiaj" – z zamierzenia – winno stanowić integralną część naszej całościowej problematyki, jako że działalność kulturalna człowieka jest szczególnym polem aktywizacji laikatu katolickiego. Wykład ten nie ma charakteru socjologicznego. Elementy diagnozy i oceny ustępują w nim na rzecz refleksji filozoficznej, antropologicznej. Myślę, że taka refleksja jest też potrzebna w ramach naszych obrad.

---

* *Misja Kościoła w świecie – „Akcja Katolicka" dzisiaj*, red. I. Dec, Wrocław 1995, s. 71–83.

Przedłożenie nasze będzie zawierać trzy części. W pierwszej przypomnimy, czym jest właściwie rozumiana kultura. W drugiej wskażemy na istotny cel wszelkiej działalności kulturalnej człowieka, jakim jest jego osobowy rozwój. Część trzecia poświęcona będzie ukazaniu roli chrześcijaństwa w kulturze i zadań Kościoła wobec kultury. W zakończeniu sformułujemy kilka sugestii związanych z zadaniami Kościoła i chrześcijanina wobec kultury.

1. Koncepcja kultury (O właściwe rozumienie kultury)

W dzisiejszym świecie dadzą się wyróżnić dwa główne rozumienia kultury, które kreują dwa, przeciwstawne sobie, modele kultury. Pierwszy można by nazwać modelem rzeczowym, drugi – osobowym. Model rzeczowy obejmuje tak zwaną kulturę naukowo-techniczną. Kultura tego typu wyrosła z oświecenia, pozytywizmu i scjentyzmu. Nastawiona jest ona przede wszystkim na przetwarzanie środowiska, wytwarzanie rzeczy i doskonalenie narzędzi. Człowiek traktowany jest tu przedmiotowo, jako element świata biologiczno-materialnego. Filozoficzne źródła tego technokratycznego modelu kultury tkwią w nowożytnym racjonalizmie, idealizmie i liberalizmie. Drogę tej koncepcji wytyczył już w siedemnastym wieku Kartezjusz, wprowadzając dualizm materii i ducha oraz uznając matematykę jako naukę wiodącą, modelową. Dyrektywy kartezjańskie dały impuls do skoncentrowania się nauki na świecie materialnym i zacieśnienia pola wartościowego poznania do poznania ściśle mechanistycznego, zmierzającego do ujęcia wyłącznie mierzalnego aspektu rzeczywistości materialnej, dającej się wyrazić w relacjach ilościowych. Formowana na modelu matematycznego przyrodoznawstwa nauka miała uczynić ludzi wszechwiedzącymi, a będąca jej zastosowaniem technika – wszechmocnymi[1]. Podejście tego typu pogłębił i rozwinął jeszcze bardziej dziewiętnastowieczny pozytywizm i scjentyzm, z nową, bardziej jeszcze zawężoną koncepcją nauki i wrogością do religii. Wprawdzie z czasem na pierwszy plan wysunęły się nauki o profilu humanistycznym, z historią, psychologią i socjologią na czele, ale nie zmieniły one w zasadzie mechanistycznego podejścia poznawczego. Zastosowanie nowych, doskonalszych technik i narzędzi, zwłaszcza w psychologii i socjologii, dało niektórym większą możliwość manipulowania człowiekiem. Byt ludzki w wielu przypadkach ujmowano i oceniano jedynie w kategoriach biologiczno-materialnych. Taka scjentystyczna, z natury ateistyczna wizja człowieka i świata, stała się dla wielu wizją jedynie usprawiedliwioną i godną współczesnego człowieka. Wizję religijną, wskazującą na powiązanie człowieka z transcendentnym, osobowym Bogiem, oceniano jako antyhumanistyczną, zagrażającą autonomii i wolności człowieka, jako wizję hamującą postęp wiedzy i dobrobyt ludzkości. Tego typu postawa myślowa wyznaczyła specyficzne spojrzenie na

[1] Por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczna koncepcja kultury, czyli „cywilizacja miłości człowieka"*, „W drodze" 1982, nr 11–12 (111–112), s. 7.

kulturę. Rozumiano ją jako zjawisko niemal autonomiczne, zewnętrzne w stosunku do człowieka i wywierające na niego przemożny wpływ. Etnologowie i socjologowie, przesiąknięci scjentystycznym myśleniem, ujmowali kulturę jako zespół narzędzi, dóbr konsumpcyjnych, praw regulujących życie społeczne, idei, dzieł sztuki, wierzeń, mitów, obyczajów oraz reguł języka społecznego, które człowiek zastaje, które nim rządzą i które w części sam przetwarza i które go do pewnego stopnia tworzą.

Tego typu ujęcie kultury, jako zespołu symboli, języka i działań, jest w jakiś sposób usprawiedliwione na terenie etnologii i socjologii. Nie może ono jednak uchodzić za ujęcie jedyne, i przede wszystkim za ujęcie podstawowe. Jest ono wyraźną deformacją prawdy o kulturze, bowiem degraduje pozycję człowieka w kulturze, gubiąc go w jego wytworach, traktując go często jako przedmiot różnych manipulacji[2].

Drugi rodzaj rozumienia kultury, nazwany wyżej modelem osobowym, jest właściwy dla klasycznego nurtu filozofii i myśli chrześcijańskiej. Bazuje on na przesłankach Objawienia. Model ten został zaprezentowany w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II (KDK, nr 53–62), a jego najwybitniejszym rzecznikiem jest dzisiaj papież Jan Paweł II. Kultura w tym rozumieniu nie jest zjawiskiem autonomicznym w stosunku do człowieka. Owszem, jest z nim istotowo związana, jest od niego pochodna, w jakiś sposób kreuje go. Jednakże tym, co ją najbardziej znamionuje, jest to, iż człowiek jest jej jedynym twórcą. Człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, właśnie dlatego, że tylko on ją tworzy i że jest ona właściwym sposobem jego życia. Ów antropologiczny rys kultury uwydatnił bardzo wyraźnie Jan Paweł II w słynnym przemówieniu w siedzibie UNESCO – Międzynarodowej Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wychowania, Nauki i Kultury w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980 roku. Przemawiając do przedstawicieli narodów całego świata, wychodząc od słów św. Tomasza z Akwinu: „Genus humanum arte et ratione vivit", Jan Paweł II powiedział: „Znaczenie istotne kultury polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka, jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą, również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: Człowiek nie może obejść się bez kultury. […] Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać». […] Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza"[3].

[2] Por. tamże, s. 9.

[3] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO* [Paryż, 2 czerwca 1980 roku], 6, 7 [w:] tegoż, *Wiara i kultura* (*Dokumenty, przemówienia, homilie*), wybór tekstów i oprac.

Tekst powyższy stanowi kwintesencję papieskiej nauki o kulturze. Niniejsze rozumienie kultury jest rozumieniem podstawowym. Bazuje ono na całościowym widzeniu człowieka jako jedności ciała i duszy, osoby i wspólnoty, istoty rozumnej i wolnej. W tym podstawowym znaczeniu kultura jest pojmowana jako wszelki przejaw rozumno-wolnej działalności człowieka. Kultura to to wszystko, co pochodzi od człowieka – jako jego działanie lub wytwór. Jeśli działanie ludzkie lub też wytwarzanie wraz z wytworem dokonuje się zawsze w jakimś tworzywie naturalnym, zazwyczaj materialnym, to przez „kulturę" możemy rozumieć takie przetwarzanie natury, które jest zdolne wyrazić w niej piętno swoiście ludzkie, a więc znamię rozumne. Stąd też mówi się, że kultura jest racjonalizacją, intelektualizacją natury, jest – można by rzec – „uprawą natury", czyli jej doskonaleniem według miary i potrzeb człowieka[4]. Należy tu jednak od razu zwrócić uwagę na to, iż przez „naturę" należy tu rozumieć nie tylko zastane przez człowieka środowisko przyrodnicze, które człowiek swym działaniem przeobraża, lecz także samego człowieka, który rodzi się nie gotowy, ale który mając pewne dyspozycje, przez odpowiednie działanie może być zmieniany, „uprawiany", doskonalony. Owa humanizacja, intelektualizacja natury dotyczy więc w pierwszym rzędzie podmiotu twórcy, czyli samego człowieka. Wobec tego można powiedzieć, iż wszelkie twory natury – tak przyroda w jej najbardziej zróżnicowanych postaciach, jak i sam człowiek, będący także, chociaż nie wyłącznie, tworem przyrody, i wszystkie naturalne czynności człowieka, o ile podlegają ludzkiemu – w najszerszym znaczeniu – działaniu, są jakimś przejawem, elementem kultury. Zatem dziedzinę kultury, najszerzej rozumianą, stanowią wszelkie przejawy ducha ludzkiego, o ile są kierowane rozumem, i ludzkie działania oraz czynności powodowane ludzkim umysłem i twory przyrody przemienione przez ludzki intelekt.

Tak rozumiana kultura – jako właśnie racjonalizacja czy intelektualizacja natury – obejmuje swym zakresem to wszystko, co może być nazwane kulturą w znaczeniu węższym i cywilizacją w jej znaczeniu historycznym[5]. Stąd też można na przykład mówić o kulturze przedmiotowej i podmiotowej, w zależności od wzięcia pod uwagę tego, co poddajemy twórczej czy przetwórczej sile ludzkiego rozumu: przedmioty natury przetworzone przez ludzki umysł czy sam ludzki podmiot, o ile jest zdolny ulegać w sposób stały lub tylko przejściowy ludzkiemu intelektowi. Można mówić też o kulturze materialnej i duchowej, przyrodzonej i nadprzyrodzonej, w zależności od tego, czego dotyczą i ku czemu zmierzają ludzkie działania oraz jakie czynniki oddziałują na intelekt: czy tylko te, które rozum sam dostrzeże i sprawdzi, czy też i te, które przyjmuje z Objawienia pod wpływem woli i łaski. Można też analizować szczegółowe aspekty i przejawy różnych działów kul-

M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 54, 55.

[4] Por. M.A. Krąpiec, *Intencjonalny charakter kultury* [w:] *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 204.

[5] Por. tamże, s. 204–205.

turowej aktywności człowieka i mówić w związku z tym na przykład o kulturze indywidualnej, społecznej, masowej, narodowej, państwowej, filozoficznej, naukowej, religijnej, literackiej, artystycznej, malarskiej, muzycznej, rolnej, przemysłowej. Wszystkie te jednak spartykularyzowane rozumienia kultury suponują jej naczelne rozumienie jako racjonalizacji, intelektualizacji natury.

W naszej dalszej refleksji nad kulturą, idąc za sugestią tematu tego wykładu, zatrzymamy się nad jej podmiotowym wymiarem, a więc wskażemy na tę domenę kultury, którą stanowi sam człowiek, jego duchowe uzdolnienia, które mogą być doskonalone przez działalność intelektualno-wolitywną osoby ludzkiej.

2. Duchowy wzrost człowieka – celem kultury

Stwierdziliśmy powyżej, że człowiek stanowi jedyny ontyczny podmiot kultury i on jest także jej pierwszym i najważniejszym przedmiotem i celem. Człowiek jako byt osobowy istnieje nie na sposób natury, ale na sposób kultury. Znaczy to, że działa nie tylko pod wpływem zakodowanych w naturze dyspozycji i impulsów, jak to ma miejsce w świecie zwierząt czy roślin, ale istnieje także na sposób kultury, czyli poznając dobra i wartości, sam od wewnątrz dokonuje wyborów i determinuje się do wyboru takiego, a nie innego działania. Przez te działania on sam się równocześnie tworzy, staje się coraz bardziej człowiekiem. Kultura ma więc za zadanie tworzenie i doskonalenie człowieka. Przypomniał to wyraźnie Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* w następujących słowach: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę", zaś „Mianem «kultury» – czytamy dalej w tejże konstytucji – w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała" (KDK, nr 53).

Owo doskonalenie się człowieka, owo kształtowanie osoby ludzkiej dokonuje się w procesie moralnie dobrego działania, postępowania. Łączy się to z całym procesem wychowania i samowychowania człowieka. Wychowanie i samowychowanie to nic innego jak wzrastanie w człowieczeństwie, by pełniej prawdziwie poznawać i bardziej to, co poznane, miłować. Stąd też sprawa wychowania i samowychowania jest jedną z najważniejszych spraw w każdej, godnej człowieka kulturze.

W obecnym momencie naszych rozważań trzeba by zapytać: w jakich sektorach, w jakich dziedzinach duchowej działalności człowieka może realizować się owo doskonalenie osoby ludzkiej, owo rozwijanie uzdolnień ducha i ciała – używając słów wspomnianej soborowej konstytucji. Idąc za tradycją filozofii klasycznej, można by tu wskazać dziedziny duchowej, przede wszystkim intelektualnej działalności człowieka, w których przejawia się i realizuje jego aktywność kulturalna. Są to dziedziny: poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego[6]. Wyznaczają one odpowiednio cztery rozległe, nawzajem się dopełniające sektory kultury:

[6] Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 187–196.

nauki – z naczelną wartością prawdy, moralności – etyki – z naczelną wartością dobra, sztuki – z naczelną wartością piękna i religii – z naczelną wartością świętości.

Ludzka zdolność do poznania teoretycznego otworzyła drogę dla nauki, filozofii i teologii. W naszej kulturze europejskiej i atlantyckiej działalność ta przybrała szczególnie wielkie rozmiary. Stróże i prorocy ludzkości ciągle jednak przestrzegają, aby w tej dziedzinie ludzkiej kultury, jaką jest nauka, rzeczywiście zabiegano o odkrywanie prawdy, przede wszystkim pełnej prawdy o człowieku. Dzieje nauki europejskiej, zwłaszcza historia nauki ostatnich trzech wieków, dostarczają dowodów na to, iż nauka w wielu przypadkach sprzeniewierzyła się owej, w naturze ludzkiej złożonej dyrektywie: odkrywania i kontemplacji prawdy, szczególnie prawdy o człowieku. Okazało się, że ludzie nauki, pochylając się nad światem, skierowali jej owoce, jej osiągnięcia przeciwko samemu człowiekowi. Ocenia się na przykład, że w skali światowej mniej więcej połowa naukowców pracuje dziś dla celów militarnych, a więc wykoślawia właściwy cel nauki, jakim jest służba prawdzie i dobru, a przez to służba samemu człowiekowi. Stąd też rozumiemy tak liczne wypowiedzi Jana Pawła II, wskazujące na wartość prawdy; stąd znamy wymowę jego nawoływań do widzenia człowieka w pełnej prawdzie, nawoływań do uznawania właściwej mu godności.

Drugi obszar racjonalnej działalności człowieka, wypływający z pierwszego, to dziedzina poznania praktycznego, konstytuująca porządek moralny. Poznanie praktyczne ma na celu czynienie dobra, które uznajemy w konkretnych przypadkach jako właśnie „moją prawdę", którą należy czynić. Poznanie to jest najbardziej charakterystycznym typem ludzkiego poznania i wiąże się z samym rdzeniem „bycia człowiekiem". Do działania bowiem człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany przez odziedziczoną naturę na wzór zwierząt. Człowiek może działać tak, jak sam chce, jak sam się zdeterminuje. Jednakże w tym determinowaniu się winien kierować się prawdą, prawdą o dobru, które poznał. Ludzka samodeterminacja, czyli wolność osoby, nie może być odrywana od prawdy, od prawdy o przedmiocie wyboru. Podkreśla to tak wyraźnie Jan Paweł II w ostatniej encyklice *Veritatis splendor*.

Trzecią dziedziną ludzkiego poznania i działania jest tak zwana twórczość, wytwarzanie. Bazuje ona na poznaniu pojetycznym, zwanym także niekiedy poznaniem twórczym, wytwórczym lub przetwórczym. Aktywność twórcza wyraża się w zdolności powoływania nowych dzieł, zwykle w materiale pozapsychicznym, w oparciu o odpowiednio dobrane kryteria „artystyczne", które mają na względzie wymogi piękna analogicznie pojętego. Dzieła te przyjmują miano dzieł sztuki i obejmują przede wszystkim: dziedzinę architektury, rzeźby, malarstwa, muzyki i literatury. Nietrudno tu wskazać, iż poznanie twórcze stoi u podstaw wszelkiej twórczości kulturowej człowieka. Niektórzy wprost zacieśniają całą działalność kulturalną człowieka do tego typu twórczej działalności.

Przypomniane powyżej trzy podstawowe, wzajemnie się przenikające i warunkujące obszary racjonalnej działalności człowieka, będące warunkiem i podstawą

jego działalności kulturowej, przesądzają o wyższości człowieka w całym świecie przyrody, stanowią o jego transcendencji i podobieństwie do Boga. Oprócz elementu poznawczego, o którym wyżej była mowa, trzeba by tu jeszcze wspomnieć o dwóch innych elementach wymienianych przez klasyczną filozofię, w których wyraża się transcendencja bytu ludzkiego wobec przyrody i które zarazem znamionują jego działalność kulturową. Oprócz poznania jest tu jeszcze domena ludzkiej miłości i wolności[7]. Tak jak poznanie nastawione jest na prawdę, tak miłość ludzka nakierowana jest na dobro, a obydwie aktywności: poznawcza i dążeniowa (aktywność miłości) spełniają się w sposób wolny, podlegają wolnym decyzjom człowieka. Wobec powyższego cała działalność kulturalna człowieka może być także rozumiana jako „uprawa", kształcenie, doskonalenie ludzkiego poznania, ludzkiej miłości i ludzkiej wolności, a przez to jako doskonalenie całego człowieka, a w konsekwencji – i wspólnot ludzkich: rodziny i narodu.

3. Kulturotwórcza rola chrześcijaństwa – misja Kościoła wobec kultury

Człowiek podejmuje działania rozumno-wolitywne, czyli tworzy kulturę w konkretnych warunkach życia. Czyni to we wspólnocie, w określonym czasie i przestrzeni. Stąd też każda kultura nabiera wymiaru społecznego, narodowego i historycznego. Kultura, którą wytworzyły narody Europy i narody innych kontynentów, mające w Europie swoje korzenie (narody Ameryki Północnej i Południowej, Australii, Nowej Zelandii), zwie się w szerokim sensie kulturą chrześcijańską. Kultura ta jest ciekawą historyczną syntezą kultury religijnej, 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 objawionej kultury mozaistyczno-chrześcijańskiej i co twórczy duch ludzki odkrył i zaartykułował w starożytnej Grecji i Rzymie[8]. Kultura ta, zwana także śródziemnomorsko-atlantycką, przeniknięta jest niemal we wszystkich swoich rozgałęzieniach i odmianach pierwiastkami religijnymi, ewangelicznymi. W czasach najnowszych wielokrotnie podejmowano próbę oczyszczenia tej kultury z pierwiastków religijnych. Niektórzy uważali, że eliminacja z tej kultury Boga i religii otworzy narodom drogę do wolności i do prawdziwego rozwoju ludzkości. Poglądy takie szerzyli między innymi: Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Zygmunt Freud, Jean-Paul Sartre, by wymienić tylko niektórych. Doświadczenie historyczne, dzielące nas od okresu proklamacji „śmierci Boga" przez tych myślicieli, uczy, że prowadzi ona do destrukcji człowieka, do poddania „absolutom" nieabsolutnym, czyli do zniewolenia[9].

[7] Zobacz na ten temat: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.

[8] Por. M.A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy* [w:] *„Żeby nie ustała wiara". Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski, J. Kondziela, J. Krukowski, Z.J. Zdybicka, J. Ziółek, Lublin 1988, s. 391.

[9] Por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczna koncepcja kultury…*, art. cyt., s. 12–13.

Krzysztof Penderecki w przemówieniu wygłoszonym 26 października 1987 roku w auli Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z okazji nadania mu przez tę uczelnię tytułu doktora *honoris causa*, postawił przed audytorium znamienne pytanie: „W czym tkwi kulturotwórcza moc chrześcijaństwa?". W odpowiedzi wskazał na dwa walory tej religii, które decydują o jej niezwyciężonej mocy. Pierwszym z nich jest budzenie świadomości ludzkiej słabości i nędzy, drugim – zdolność do uśmierzania nienawiści. Chrześcijaństwo trzyma ludzkość w poczuciu grzechu i winy i z całą mocą podkreśla, iż człowiek nie da sobie rady bez interwencji Boga. Powstrzymuje człowieka przed najniebezpieczniejszym dla niego, a od niepamiętnych czasów najbardziej kuszącym go występkiem, jakim jest grzech pychy i samoubóstwienia. Doświadczenie setek pokoleń i najprzeróżniejszych cywilizacji dowiodło niezbicie, że z człowiekiem tak się rzeczy mają, iż rozwija się on wtedy, gdy zdobywa się na metafizyczną pokorę, a marnieje i ginie, gdy ulega pokusie metafizycznego wywyższenia. Wspomniany polski twórca kultury konkluduje swój wywód następująco: „Rachunki człowieka są przeto zasadniczo proste: albo godzi się on na świadomość własnej słabości i nędzy i towarzyszącą jej pokorę, a wówczas wolno, lecz sukcesywnie rozwija się, a ogród jego królestwa owocuje, albo odrzuca on brzemię upokarzającej niższości, sięga po insygnia władzy w kosmosie, ogłaszając się panem i rządcą stworzenia, a wówczas po krótkim czasie zaślepienia własną złudną wielkością stacza się w przepaść szaleństwa, a żyzne dotąd pola jego królestwa przemieniają się w pustynie"[10].

Na kanwie tego trafnego stwierdzenia trzeba by tu w innych jeszcze słowach klarownie dopowiedzieć, iż chrześcijaństwo przedkładało, i ciągle na nowo przedkłada kulturze właściwy, integralny obraz człowieka, ofiaruje jej pełną prawdę o człowieku, prawdę dostarczoną na ziemię przez samego Boga. Ukazuje człowieka jako istotę duchowo-cielesną, rozumno-wolną, żyjącą w czasie, a wychyloną ku wieczności, istotę, która swoje spełnienie może jedynie osiągnąć w otwarciu i poświęceniu się drugim, a ostatecznie w oddaniu i powierzeniu się Bogu. Kto nie liczy się z tą prawdą i jej nie przestrzega, wchodzi na drogę niszczenia cywilizacji miłości i budowania cywilizacji śmierci. Stwierdzenie to powtarza się jak refren niemal na wszystkich spotkaniach Jana Pawła II z przedstawicielami świata nauki i kultury. Ojciec Święty lansuje model kultury, w którym zabezpieczona jest prawda o godności i wielkości człowieka, o jego transcendentnym powołaniu i przeznaczeniu. Papieski model kultury stoi u podstaw prezentowanej przez niego wizji cywilizacji miłości ze znanym czwórmianem: prymatu osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, postawy „być" przed „mieć", miłości przed sprawiedliwością[11].

[10] K. Penderecki, *Twórcza droga kultury chrześcijańskiej*, „Ethos" 2 (1989), nr 4 (8), s. 64.

[11] Zobacz wybór tekstów papieskich na ten temat zebranych w tomie: Jan Paweł II, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, wybór tekstów i oprac. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.

To wielkie i bardzo dziś ważne i potrzebne orędzie Papieża Polaka, które jest głosem i wykładnikiem całego Kościoła, winni dziś wziąć w swoje ręce ludzie świeccy – także u nas, w Polsce. To do nich należy przede wszystkim świat kultury. To oni winni podjąć się zadania ewangelizacji kultury, by ratować naszą cywilizację przed jakąś totalną katastrofą. Wiemy wszyscy dobrze, jak wielkim wykoślawieniom uległa dziedzina kultury w Polsce, ograbiona z elementów religijnych, pozbawiona elementu etycznego. Trzeba tę kulturę uzdrowić. Wykonanie tego, tak ważnego i doniosłego zadania nie będzie chyba możliwe bez powołania nowych struktur organizacyjnych, obejmujących laikat katolicki. Tu też może otwiera się droga dla wznowienia w nowej postaci Akcji Katolickiej.

Zakończenie – sugestie końcowe

Zaprezentowana wyżej, w wielkim skrócie, koncepcja kultury z jej antropologicznym akcentem i pierwiastkami chrześcijańskimi pozwala na sformułowanie kilku praktycznych sugestii. Oto one:

- Człowiek jest jedynym tu, na ziemi, twórcą, podmiotem kultury. Jest także jej pierwszym i najważniejszym przedmiotem i celem. Dlatego wszelka działalność kulturalna człowieka winna zabezpieczać i chronić jego właściwą godność i pozycję w świecie.
- Każda działalność kulturalna człowieka winna zmierzać do jego duchowego wzrostu. Stąd też w działalności kulturalnej winny być brane pod uwagę kryteria moralne, kierujące się prawdą o dobru.
- Kultura wyrastająca z ludzkiej natury i na niej nabudowywana winna być otwarta na pierwiastki religijne, na przyjmowanie działania Bożego. Otrzymuje wówczas prawdziwie ludzki wymiar i stanowi wielki duchowy kapitał człowieka, narodu i ludzkości.
- Chrześcijanie, synowie i córki Kościoła, powołani są do ewangelizacji kultury, czyli do nasycania jej pierwiastkami nadprzyrodzonymi we wszystkich jej sektorach i wymiarach.
- Dziedzina kultury stanowi wielkie pole działalności przede wszystkim dla ludzi świeckich. Poprzez zaangażowanie w działalność kulturalną, wynikającą z przyjętego chrztu i bierzmowania, winni oni dokonywać *consecratio mundi*.
- W mającej się odrodzić w nowej postaci Akcji Katolickiej nie powinno zabraknąć ludzi kultury. Winni oni być orędownikami ewangelizacji kultury, a poprzez to – uczestnikami nowej ewangelizacji w naszej Ojczyźnie.

WOLNOŚĆ W NAUCE*

Wstęp

Problem zawarty w temacie niniejszego przedłożenia jest bardzo szeroki i niełatwy do zwięzłego przedstawienia. Jego złożoność i zawiłość wiąże się przede wszystkim z różnym pojmowaniem w dziejach i we współczesności rzeczywistości, którą określamy mianem nauki i nazwą wolności. Przedstawienie tak rozległego problemu w ramach krótkiego wykładu domaga się wprowadzenia przynajmniej kilku wstępnych ustaleń i wyjaśnień. Przede wszystkim chcemy zadeklarować, iż mówiąc o wolności w nauce, będziemy mieć na względzie klasyczne rozumienie zarówno wolności, jak i nauki. Zatem nauka będzie tu rozumiana jako dziedzina ludzkiej kultury, w której urzeczywistnia się zorganizowana metodycznie i krytycznie aktywność poznawcza człowieka, zmierzająca do poznania prawdy o rzeczywistości zarówno przedmiotowej, jak i podmiotowej; zaś wolność będzie pojmowana jako właściwość bytu ludzkiego, ujawniająca się w zdolności do suwerennego, wolnego wyboru poznanego dobra.

W prezentacji podjętego zagadnienia przejdziemy przez kilka etapów. Najpierw wskażemy na historyczny wymiar interesującego nas problemu. W telegraficznym skrócie ukażemy, jak w dziejach pojmowano i realizowano postulat wolności w uprawianiu nauki. Następnie zasygnalizujemy główne rodzaje zniewolenia dzisiejszej nauki oraz konsekwencje, do jakich one prowadzą. W trzecim etapie naszych rozważań wskażemy na główne wymiary wolności w nauce. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaka wolność i w jakim wymiarze może być realizowana w uprawianiu nauki. Wreszcie, w końcowym fragmencie, sformułujemy kilka postulatów pod adresem ludzi nauki, jak i instytucji naukowych (wyższych uczelni).

1. Historyczny zarys zagadnienia

1.1. Czasy starożytne i średniowiecze

Starożytna Grecja, kolebka nauki europejskiej i światowej, przekazała chrześcijańskiej kulturze podstawową, klasyczną koncepcję nauki i wolności. Poznanie naukowe w rozumieniu Greków, w szczególności w ujęciu Platona i Arystotelesa, to poznanie rzeczywistości w świetle jej przyczyn. Jest to poznanie charakteryzujące się ogólnością, powszechnością i koniecznością, którego celem jest odkrycie prawdy[1]. Starożytna myśl wypracowała także obiektywistyczną

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 4 (1996), nr 2, s. 35–45.

[1] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 59–62.

koncepcję wolności, wskazując nie tylko na wolność zewnętrzną, ale także i na wewnętrzną.

Świat chrześcijański włączył w budowanie doktryny teologicznej wiele elementów filozofii greckiej, między innymi przejął klasyczną koncepcję poznania naukowego, a także grecką koncepcję wolności. Kościół zaś bardzo szybko stał się mecenasem cywilizacji i kultury europejskiej. Po upadku cesarstwa rzymskiego wziął na siebie troskę o kulturę[2]. Zakładał w Europie pierwsze szkoły, a potem uniwersytety z wydziałami teologicznymi. Do czasów reformacji uniwersytety nie były zakładami państwowymi, lecz wolnymi, niezależnymi korporacjami. W swoim działaniu były suwerenne, cieszyły się daleko idącą wolnością i niezależnością. Nadawały sobie ustawy, posiadały własne sądownictwo i wiele innych przywilejów. „Do naszych przywilejów i swobód – mówił profesor Jan Kone z Lipska w obecności księcia saskiego w 1445 roku – nie może się wtrącać żaden król, żaden kanclerz; uniwersytet sam się rządzi, zmienia i ulepsza swe statuty stosownie do potrzeby"[3].

Owa suwerenność uniwersytetów i nauki była respektowana zarówno przez władze kościelne, jak i państwowe. Sytuacja zmieniła się jednak na progu czasów nowożytnych.

1.2. Przełom czasów nowożytnych

Zmiana nastawienia do nauki i uniwersytetów nastąpiła w chwili rozbicia jedności Kościoła na Zachodzie. Zbiegło się to z procesem intensywnego rozwoju nauk przyrodniczych. Nastąpił wtedy powolny proces wyzwalania się nauki spod wpływów Kościoła. Pojawiła się słynna sprawa Galileusza (1564–1642), następnie sprawa Syllabusa, potępienia modernizmu, sprawa indeksu itd. Wydarzenia niniejsze dały powód do oskarżenia Kościoła katolickiego, a także z czasem i Kościołów protestanckich, o hamowanie rozwoju nauki. Narastał konflikt między Kościołem i światem nowożytnej nauki. Dziś, z perspektywy historii, możemy powiedzieć, że całość owych konfliktów i sporów miała swoje źródło w aroganckiej postawie w stosunku do Prawdy i Tajemnicy, zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. Strona kościelna uważała, że ma prawdę i nad nią panuje. Ludzie nauki także sądzili, że są w stanie odkryć pełną prawdę za pomocą posiadanych narzędzi i nad nią również panować. Był to brak pokory wobec Prawdy. Błędy popełniali więc ludzie Kościoła, błądzili także zadufani w sobie ludzie nauki, którzy wmawiali wszystkim, że świat nie ma już dla nich żadnych tajemnic, że wszelkie perspektywy człowieka zamykają się w granicach materii, że religia i zbawienie religijne są po prostu mitem[4].

---

[2] Por. J. Donat, *Wolność nauki*, tłum. W. Rosłan, Kraków 1930, s. 133.

[3] Tamże, s. 135.

[4] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos" 1 (1988), nr 2/3, s. 105, 111.

Przedstawiając historyczną sytuację nauki i jej wolności w czasach nowożytnych, należy wskazać na zasadnicze prądy, które wpłynęły na współczesne – do dziś żywotne – rozumienie wolności. Były to: indywidualizm angielski, oświecenie francuskie i subiektywizm Kanta. Wykładnikiem indywidualizmu angielskiego był deizm Herberta z Cherbury i empiryzm Johna Locke'a. Spotykamy się tu z odrzuceniem religii pozytywnej, objawionej, i kultem religii rozumu. Religia – zdaniem angielskich deistów – nie potrzebuje dogmatów; człowiek, jako istota wolna, swoim rozumem ustala sobie prawdy religijne i zasady postępowania.

Podobne idee podjęło francuskie oświecenie, jeszcze bardziej wyostrzając postulat wyzwolenia życia umysłowego, kulturalnego spod wpływów Kościoła.

Silne impulsy do dalszej rozbieżności religii i nauki dał Immanuel Kant (1724–1804). Można powiedzieć, że wypracował on filozoficzne podstawy dla doktryny oświeceniowej i liberalistycznej. Gdy Kant dowiedział się o rewolucji i o ustanowieniu we Francji republiki, ze łzami w oczach wypowiedział do przyjaciół słowa: „Teraz mogę powiedzieć za Symeonem: Panie, puść sługę swego w pokoju, gdyż oglądałem dzień zbawienia"[5].

Kant wypracował teorię autonomii rozumu i woli. Odwrócił się od obiektywistycznej prawdy i utorował drogę subiektywizmowi. Niepotrzebny był mu zewnętrzny autorytet. Obowiązki mogą pochodzić jedynie od podmiotu ludzkiego, a nie z zewnątrz. Sam człowiek, jego rozum, jest ostateczną podstawą wszelkich moralnych obowiązków. Ów subiektywizm i autonomizm Kanta dał teoretyczne podstawy do rozwinięcia się liberalistycznej koncepcji wolności i ucieczki od obiektywnych, zewnętrznych norm i zobowiązań.

1.3. Współczesny liberalizm

Liberalizm etyczny (filozoficzny) wprowadził do najnowszej kultury nowe pojęcie wolności człowieka. Według zwolenników tego kierunku wolność jest niezależnością od wszelkich zewnętrznych norm, od wszelkiego autorytetu. Człowieka nic nie obowiązuje, co miałoby pochodzić z zewnątrz. On sam może jedynie nakładać sobie samemu jakieś zobowiązania. On sam ma prawo rozstrzygać i ustalać, co jest dobre, a co złe. Człowiek nie jest lektorem norm moralnych, ale ich kreatorem. Nie istnieje żadne prawo naturalne, obiektywne, zewnętrzne, które by człowieka miało wiązać, nakładać jakąś powinność.

W takim też duchu widziano w liberalizmie wolność nauki. W nauce należy zachować niezależność od wszelkiego autorytetu i zewnętrznych ograniczeń w badaniach i nauczaniu. Wystarczy kierować samym sobą, swoimi poglądami, swoim poczuciem prawdy albo osobistymi potrzebami. Nie ma konieczności w nauce odwoływać się do dogmatów wiary, do autorytetów, do jakichkolwiek norm zewnętrznych. Wszelka zaś ingerencja jakiejkolwiek władzy jest nieusprawiedliwiona, jest

[5] Cytat za ks. Józefem Donatem, *Wolność w nauce*, dz. cyt., s. 42.

wykroczeniem przeciwko naturze i prawom człowieka. Prerogatywy, które kiedyś przypisywano jedynie Bogu, przydzielono teraz człowiekowi. Indywiduum ludzkie jest dla siebie samego normą i najwyższą instancją[6].

Jak już wspomniano, filozoficzne podstawy tej wizji wolności, wyrosłej z francuskiego oświecenia, dał Immanuel Kant. Pogłębił ją potem jeszcze Fryderyk Nietzsche. W filozoficznej wizji tego ostatniego niezależny człowiek wyrósł na równego Bogu nadczłowieka, który urzeczywistnia odwieczne hasło: „będziecie jako Bóg". Człowiek wyrosły na grobie Boga staje się nadczłowiekiem, istotą o nieograniczonej swobodzie, której wszystko jest dozwolone, co służy jej egoizmowi, jej woli. Powyższe idee przeniknęły do wielu – dzisiaj ciągle żywych i prężnych – postaw myślowych, światopoglądowych.

Po tym krótkim spojrzeniu w historię czas spojrzeć na naukę dziś, zastanowić się, czy jest ona wolna, jakim celom służy i jakiej ewentualnie potrzebuje reformy.

2. Zniewolenie współczesnej nauki i jego konsekwencje

2.1. Zniewolenie ideologiczne i ekonomiczne

W literaturze ostatnich lat, poświęconej sytuacji współczesnej nauki, dotyczącej szczególnie pozycji uniwersytetów i szkolnictwa wyższego, mówi się już od wielu lat – dość wyraźnie – o kryzysie. Sprawy nauki i uniwersytetów stały się przedmiotem specjalnej troski Stolicy Apostolskiej w osobie Jana Pawła II. Jego wystąpienia na ten temat – szczególnie wystąpienie w roku 1982 do świata uniwersyteckiego w Bolonii i w roku 1987 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – świadczą o ogromnym zaangażowaniu głowy Kościoła katolickiego, ongiś pracownika uniwersytetu, w sprawę odnowy, reformy tego doniosłego działu ludzkiej kultury, jakim jest nauka.

Wśród napięć i niepokojów, jakie mają miejsce w dzisiejszym świecie nauki, za bardzo niebezpieczne uznaje Jan Paweł II brak autonomii instytucji naukowych (uniwersyteckich). W roku 1982 mówił w związku z tym w Bolonii: „Wolność… zawsze była istotnym warunkiem rozwoju nauki, jeżeli chciała ona zachować głęboką godność poszukiwania prawdy i nie być sprowadzana do pełnienia wyłącznie funkcji ideologii, zaspokojenia tych celów bezpośrednich, społecznych potrzeb o charakterze materialnym czy interesów gospodarczych, do ujmowania ludzkiej wiedzy wyłącznie w kategoriach inspirowanych kryteriami jednostronnymi bądź stronniczymi, właściwymi dla interpretacji tendencyjnych, a co za tym idzie – nieujmujących rzeczywistości w sposób kompletny. Nauka tym skuteczniej może wpłynąć na praktykę, im większą cieszy się wolnością w poszukiwaniu prawdy"[7].

[6] Por. J. Donat, *Wolność nauki*, dz. cyt., s. 25–31.

[7] Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku. Przemówienie do świata uniwersyteckiego* [Bolonia, 18 kwietnia 1982 roku] [w:] tegoż, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, Rzym 1986, s. 136.

W powyższej wypowiedzi Jan Paweł II dotyka pośrednio faktu podwójnego zniewolenia dzisiejszej nauki. Jest to zniewolenie ideologiczne (polityczne) i gospodarcze. Okazało się, że wielowiekowy okres walki o wyzwolenie nauki spod wpływów religii wcale nie doprowadził nauki do prawdziwego wyzwolenia. Nauka, wyzwalając się spod dominacji Kościoła, wpadła w nowe, bardziej niebezpieczne zniewolenie – w zależność ideologiczną, polityczną i gospodarczą[8]. Niewola ta przybiera dziś często bardzo drastyczny charakter. Doświadczyli tego ludzie nauki, którzy chcieli zachować przynajmniej cień niezależności w systemach totalitarnych: faszystowskim i komunistycznym. Nie chodziło tutaj tyle o wyniszczenie naukowców, ile o całkowite podporządkowanie ich wysiłków celom politycznym, często także militarnym. W naszym kraju okres ten miał swoje nasilenie w okresie stalinizmu. Naukę usiłowano wówczas całkowicie podporządkować celom ideologicznym i politycznym. Relegowano niewygodnych ideologicznie profesorów. Ich miejsca zajmowali tak zwani zastępcy profesorów o nikłym dorobku naukowym i bez żadnych perspektyw na karierę uniwersytecką w normalnych warunkach przedwojennych. Jednocześnie miało miejsce werbowanie narybku asystenckiego według kryteriów wyłącznie ideowych i politycznych. Badania naukowe zostały odsunięte na dalszy plan, a na czoło wysunięto dydaktykę o wyraźnym nakierowaniu doktrynalnym. Ścisły nadzór rozciągnięto zwłaszcza nad tą częścią ocalałej z pogromu profesury i asystentury, której postawę uznano za niepewną i podejrzaną; inwigilacja i donosicielstwo stały się normą postępowania w kręgach wyższych uczelni[9].

Ten ponury okres, z chwilami niewielkich odprężeń, trwał aż do 1989 roku. Ogólnospołeczne i polityczne przemiany, jakie nastąpiły po jesieni ludów, nie przyniosły jednak zadowalających efektów na polu reformy nauki, nie uczyniły jej wolną i suwerenną. Mimo wielu zmian, uczelnie wyższe tkwią nadal w dużym stopniu w gorsecie, w którym więziono je w latach stalinizmu. Szkolnictwo wyższe, w tym uniwersytety, nie uzyskały wymaganej suwerenności i podmiotowości. O ile zmniejszyła się częściowo zależność ideologiczna, pozostaje ciągle nieprzezwyciężona i trudna do rozwiązania zależność ekonomiczna.

Wiadomo, że badania naukowe stają się dzisiaj bardziej kosztowne. Ci, którzy je finansują, narzucają badaczom tematy i kierunki badań lub domagają się określonych sposobów stosowania ich wyników. Lansuje się zasadę: kto płaci, ten stawia wymagania, ten określa warunki. Wszystko to godzi w godność osobową badacza naukowego, ogranicza jego wolność, czyni go poniekąd narzędziem realizacji celów narzuconych mu z zewnątrz. Popatrzmy, do czego doprowadza owo zniewolenie nauki.

[8] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, art. cyt., s. 106.

[9] Por. A. Hutnikiewicz, *Trzy uniwersytety*, „Ethos" 1 (1988), nr 2/3, s. 153–156.

2.2. Zagrożenia wynikające ze zniewolenia nauki

Pierwszym, najbardziej dostrzegalnym zagrożeniem wynikającym z uzależnienia ideologicznego i ekonomicznego nauki jest możliwość wykorzystywania wyników badań naukowych przeciw samemu człowiekowi. Problem jest stosunkowo stary, ale w ostatnich dziesiątkach lat przybrał nowy wymiar, a przez to samo i inną jakość, na skutek ogromnego udoskonalenia technik niszczenia, zwłaszcza przez produkcję broni masowej zagłady. Konflikty zbrojne naszego stulecia, o wymiarze światowym i regionalnym, są tego jaskrawym przykładem. Pokazały one, jak bardzo daleko naukę wprzęgnięto w proces walki z człowiekiem. Osiągnięcia nauki wykorzystywano do szybszego i bardziej skutecznego niszczenia nie tylko pojedynczych ludzi, ale i całych narodów.

Innym zagrożeniem, jakie niesie zniewolenie nauki, jest możliwość wykorzystania wyników badań naukowych do manipulowania człowiekiem w sensie biologicznym, psychologicznym i społecznym. Typowym przykładem tego typu działań są eksperymenty z ludzkimi embrionami. Powstaje tu niebezpieczeństwo manipulowania osobowością człowieka, a to godzi wprost w jego osobową i osobistą godność. Praktyki tego typu, zauważalne w niektórych krajach, są wynaturzeniem nauki, która z natury swojej winna przyczyniać się do potwierdzania godności człowieka, ochrony i poszerzania jego niezależności i stawać się ważnym czynnikiem potwierdzania jego transcendencji, gdy tymczasem w praktykach tego rodzaju ujawnia się ona jako środek jego uprzedmiotowienia[10].

Zatem nauka zniewolona godzi w człowieka, zamiast mu służyć, staje się jego zagrożeniem. Niniejsze, wyżej wspomniane – tytułem przykładu – zagrożenia, wyrastające ze zniewolenia współczesnej nauki, są wyraźnym apelem wzywającym do szukania racjonalnych dróg wyjścia z tego impasu. Wydaje się, że najcelniejsze wskazówki, pokazujące kierunki rozwiązań owych trudnych, pełnych napięć problemów, w jakie uwikłała się współczesna nauka, znajdujemy w wypowiedziach Jana Pawła II. Papież, jako były pracownik nauki, uniwersytetu, mając dziś przed oczyma cały świat, wyraża swą szczególną troskę o naukę, chce ją wprowadzić na właściwe tory, by nie pomniejszała człowieka, ale mu służyła. Dlatego też w dalszym fragmencie naszych rozważań, w którym chcemy wskazać na drogi rozwiązań problemu zniewolenia nauki, odwołamy się do postulatów formułowanych pod adresem świata nauki przez Jana Pawła II.

3. Wolność nauki – ale jaka?

Postulowana przez Jana Pawła II autonomia nauki i związana z nią autonomia wyższej uczelni wyrasta z podstawowych przesłanek antropologicznych oraz z refleksji nad samą naturą i celem uprawiania poznania naukowego. Należy tu

[10] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, art. cyt., s. 106–107.

przypomnieć, że nauka z natury swojej jest nastawiona na prawdę; jej celem jest poszukiwanie prawdy. Staje się to możliwe przy zachowaniu wolności w badaniach naukowych. Rozważmy, jak tę wolność należy rozumieć, co ona oznacza, jaką posiada przestrzeń i jakie ograniczenia.

3.1. Autonomia dla prawdy i w prawdzie

Dla Jana Pawła II wolność jest warunkiem *sine qua non* pełnienia przez naukę podstawowej jej funkcji, jaką jest poszukiwanie prawdy. Ów warunek nazwał Papież w Lublinie podmiotowością. Mówił w związku z tym: „Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję”[11].

Jan Paweł II wzywa w powyższych słowach do ugruntowania przez uczelnie wyższe własnej podmiotowości oraz do ukazania racji, które ją warunkują. Tą racją naczelną jest odkrywanie prawdy, które może dokonywać się jedynie w wolności, zaś wolność ta nie może się spełniać przeciw prawdzie, ale dla prawdy i w prawdzie. To ostatnie stwierdzenie nabiera szczególnej wagi dla właściwego rozumienia wolności. Wolność bowiem nie jest wartością absolutną w człowieku. Wbrew liberałom wszelkiej maści, należy widzieć nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne ograniczenia, którym podlega wolność. Ważne jest to, by uświadomić sobie, jakie prawa i ograniczenia musi uznać ludzki umysł, a jakie odrzucić.

Tym, co wolność warunkuje, jest przede wszystkim prawda. Na portalu Uniwersytetu Harvarda w USA widnieje napis: „Prawda”. Być może projektanci umieszczenia tego słowa mieli na myśli naturę ludzkiego intelektu, który istnieje i funkcjonuje dla prawdy: „Jak ucho dla dźwięków i tonów, a oko dla świata i barw – pisał kiedyś ks. Józef K. Donat – tak umysł myśli i bada dla prawdy”[12].

Jeśli prawda jest celem ludzkiego intelektu, to istnieje tylko jedna wolność poszukiwań naukowych, wolność dla prawdy; prawo, by nie być zmuszonym uznawać za prawdę czegoś, co nią nie jest. Zatem wolność może być jedynie jakby „ograniczana”, uwarunkowana przez prawdę. Wolność nie może być wolnością przeciw prawdzie, ale dla prawdy. Po to potrzebna mi jest wolność, abym łatwiej odkrywał prawdę. Prawda zaś odkryta rzuca światło na wolność, w której się ta prawda w umyśle narodziła; uświadamia, że nie jest to wolność absolutna. Odkrywamy tu podwójną prawidłowość: z jednej strony – prawdę można jedynie odkrywać

[11] Jan Paweł II, *Do świata nauki (Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u 9 czerwca 1987 roku)*, „Ethos” 1 (1988), nr 2/3, s. 13.

[12] J. Donat, *Wolność nauki*, dz. cyt., s. 77.

w wolności, a z drugiej – prawda w jakiś sposób stawia szranki ludzkiej wolności, określa, w jakiej wolności się ujawniła, narodziła.

3.2. Autonomia w służbie człowiekowi

Badania naukowe prowadzone w klimacie wolności, zmierzające do odkrycia prawdy, winny ukazywać właściwą godność człowieka, jego pozycję wobec świata. Człowiek ujrzany w klimacie wolności i prawdy jawi się jako byt transcendentny wobec całej przyrody. Nie może być przeto traktowany jako narzędzie jakichkolwiek celów; nie może być przedmiotem manipulacji. Zniewolenie nauki godzi przede wszystkim w godność naukowca, czyni go „fałszywym prorokiem". Człowiek jako osoba nie może stać się przedmiotem eksperymentu, który zagrażałby jego życiu lub cechom osobowościowym. „Żaden z celów naukowych – zauważa ks. Józef Majka – ani rozwój tzw. badań podstawowych, to znaczy rozszerzania wiedzy o człowieku i świecie, ani tym bardziej żadne korzyści zewnętrzne (społeczne, gospodarcze) – nie usprawiedliwia i nie może usprawiedliwiać potraktowania w badaniach naukowych choćby jednego tylko człowieka jako środka do tych celów"[13].

Nauka i jej produkt – technika – nie mogą także człowieka czynić niewolnikiem maszyny, nie mogą go wtłoczyć w służbę przemysłu, nie mogą pozbawiać człowieka zdolności myślenia i samodzielnej oceny, czynić go konsumentem gotowych informacji i spreparowanych ocen.

Na tę obronę prawdy o człowieku w dzisiejszej nauce zwrócił także uwagę Jan Paweł II w Lublinie, gdy mówił: „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkrywaniem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko i nie tyle człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie. Paradoksalnie można powiedzieć – kontynuował Ojciec Święty – że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o samym sobie"[14]. Mówiąc dalej o odkrywaniu prawdy o sobie, Papież przestrzegał przed dwojaką pokusą: pokusą samoubóstwienia oraz pokusą samourzeczowienia[15]. Pierwszej uległ liberalizm, drugiej – prądy pozytywistyczno-scjentystyczne oraz marksizm.

Właściwy obraz człowieka, z uwydatnioną prawdą o jego godności i podmiotowości, może być kreowany – powtórzmy – w klimacie wolności poszukiwań naukowych. Nauka zniewolona przez czynniki ideologiczne, polityczne, gospodarcze niesie ze sobą nie tylko ogromne niebezpieczeństwo zafałszowania teore-

[13] J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, art. cyt., s. 110.

[14] Jan Paweł II, *Do świata nauki…*, przem. cyt., s. 15.

[15] Por. tamże.

tycznej prawdy o człowieku, ale także niesie duże zagrożenie dla jego biologicznej egzystencji, dla jego *praxis*.

4. Postulaty praktyczne

Na kanwie powyższych refleksji sformułujmy, w ostatnim fragmencie naszych rozważań, kilka postulatów o charakterze praktycznym. Nie będą to postulaty zawierające kompletną listę propozycji, które trzeba by wysunąć pod adresem nauki, ale będą to wskazania wybiórcze, w odniesieniu do ludzi nauki i instytucji naukowych (wyższych uczelni).

4.1. Postulaty pod adresem badaczy

1. Działanie człowieka nauki – jak każde ludzkie działanie – podlega kwalifikacji moralnej. Badacz naukowy musi stawać wobec problemów etycznych, musi postawić sobie pytanie, co ma czynić, a czego mu nie wolno, a także – do czego jest zobowiązany, a jakich działań powinien zaniechać. Inaczej mówiąc, winien oceniać swoje działania nie tylko w świetle kryteriów poprawności metodologicznej, ale także w świetle kryteriów dobra i zła, czyli w świetle kryteriów etycznych. Zatem, będąc naukowcem, nie może zapomnieć, że jest człowiekiem, którego działanie, jak każdego innego człowieka, podlega ocenie moralnej. Stąd też należy mówić o etyce badań naukowych, tym bardziej że nauka w wielu przypadkach obróciła się przeciw człowiekowi. Moralność ludzi nauki, jak moralność innych grup społecznych, nie może być ustalana w oparciu o konsens ogółu, czy też większości, ale winna się opierać na zasadach ugruntowanych w naturze ludzkiej i na normach zewnętrznych, pochodzących od Boga.
2. Człowiek nauki powinien mieć swobodę wyboru kierunku i tematu zainteresowań badawczych, swobodę stosowania metody i stawiania hipotez oraz swobodę interpretacji uzyskiwanych wyników, zgodnie z prawidłami metodologii nauk, z odniesieniem do osiągnięć innych badaczy oraz innych dyscyplin naukowych.

Badacz naukowy winien także mieć prawo do publikowania lub niepublikowania uzyskanych wyników, zgodnie z nakazami swojego prawego sumienia oraz prawo do decydowania o praktycznym korzystaniu z rezultatów badań.

4.2. Postulaty pod adresem instytucji (uczelni)

1. Należy dążyć za wszelką cenę do autonomii badań i całej działalności naukowej; uwalniać naukę od uzależnień ideologicznych i ekonomicznych. Pilnego, a zarazem rozsądnego rozwiązania wymaga sprawa finansowania badań naukowych. System finansowania przez społeczeństwo nie może pociągać za sobą dyktatu dla naukowców. Jest to problem bardzo trudny do rozwiązania, jako że wielu badaczy pracuje dziś w zespołach naukowych, które stanowią część

składową szerszych systemów organizacyjnych, przyjmujących zamówienia badawcze od czynników rządowych, od których otrzymują dotacje finansowe. Jakimś rozwiązaniem byłoby tu wprowadzenie większej jawności w badaniach naukowych i wprowadzenie kontroli społecznej.

2. Autonomia nauki domaga się swobody decydowania o losie instytucji naukowych. Wchodzi tu w grę prawo do swobodnego wyboru władz, określania programu struktury, sposobu zarządzania i administrowania. Ważna jest tutaj także autonomia w zakresie samodzielnego organizowania życia wewnętrznego uczelni, czyli ochrona samorządności. Ważnym elementem jest także decentralizacja uprawnień, podniesienie rangi wszelkich ciał kolegialnych, jawność działania, nieskrępowany przepływ informacji, swoboda krytyki – jednym słowem: współodpowiedzialność, współdecydowanie, uczestnictwo i partnerstwo.
3. Konieczna reforma dzisiejszych instytucji naukowych, szczególnie wyższych uczelni – na czele z uniwersytetami, odnowa zmierzająca do przywrócenia im podmiotowości i suwerenności (autonomii), winna być przeprowadzona przez same uczelnie. Środowiska naukowe wiedzą najlepiej, czego potrzeba nauce i jak kształcić młodzież. Autonomiczna reforma w zakresie programowania i organizacji studiów powinna zmierzać do przyznania priorytetu badaniom naukowym, jako podstawowej funkcji każdej instytucji akademickiej. Powinna także iść w kierunku likwidacji nadmiaru obowiązkowych zajęć, w kierunku większej elastyczności programowej i zwiększenia aktywności studentów. Rozsądnej rewizji domaga się też skład osobowy uczelni. Wnikliwa, merytoryczna ocena winna wyeliminować ze środowiska tych pracowników nauki, których obecność jest nieporozumieniem.

Jak wyżej zostało już nadmienione, powyższa enumeracja postulatów nie jest kompletna. Jednakże wskazuje bardzo czytelnie na pilną potrzebę przeobrażeń nauki, tak w dziedzinie personalnej, jak i w dziale organizacji i funkcjonowania instytucji naukowych. Chodzi o to, by nauka, jako poznawczy dział kultury, służyła przede wszystkim prawdziwemu dobru poszczególnego człowieka, narodów i całej ludzkości.

KIERUNKI FILOZOFICZNE U ŹRÓDEŁ PRZEMIAN EUROPY XX WIEKU*

Wprowadzenie

Kończące się dwudzieste stulecie i zarazem drugie tysiąclecie chrześcijaństwa to okazja do snucia refleksji o charakterze historiozoficznym. W publikacjach książkowych i w artykułach pojawiają się coraz częściej oceny i podsumowania wydarzeń odchodzącego wieku. W owym bilansowaniu stulecia uwzględnia się różne płaszczyzny życia: religijną, kulturalną, gospodarczą i społeczno-polityczną.

W niniejszym przedłożeniu będzie podjęta wstępna, bardzo skrótowa próba określenia koncepcji filozoficznych, które wpłynęły w jakiejś mierze na bieg głównych wydarzeń kończącego się stulecia. Zasadność takiego przedsięwzięcia bazuje na przekonaniu, że koncepcje filozoficzne wytyczały niejednokrotnie w dziejach kierunki przemian społeczno-politycznych oraz kulturowo-religijnych. Autor wychodzi z przeświadczenia, że kulturowo-polityczny obraz dwudziestego wieku został także w dużej mierze wyznaczony przez idee filozoficzne, jakie w tym stuleciu lansowano. Postaramy się zatem w telegraficznym skrócie wskazać na owe idee filozoficzne, które wywarły znaczący wpływ na ukształtowanie się oblicza społeczno-kulturowego i politycznego odchodzącego stulecia.

Rozważania są podzielone na trzy części. Najpierw będzie podana ogólna charakterystyka dwudziestego wieku. Następnie ukażemy filozofię, która legła u podstaw systemów totalitarnych, jakie wypełniły obecne stulecie. Z kolei spróbujemy zastanowić się, jakie idee filozoficzne przyczyniły się do upadku komunizmu i wpływają dziś na kształtowanie się nowej rzeczywistości w Europie i w świecie.

1. Europa dwudziestego stulecia

Nie jest łatwo dokonać chociażby pobieżnego bilansu wydarzeń odchodzącego wieku. Jest zresztą na to jeszcze za wcześnie. Można jednakże wskazać wstępnie na najważniejsze wydarzenia, które wypełniły to stulecie. Były nimi z pewnością dwie wojny światowe i upadek komunizmu. Stąd też niektórzy mówią, że wiek dwudziesty zaczął się nieco później i też nieco wcześniej się zakończył. W ocenach wielu historiozofów wiek nasz zaczął się z chwilą wybuchu pierwszej wojny światowej, albo też z chwilą jej zakończenia, kiedy to w wyniku rewolucji bolszewickiej powstało pierwsze państwo socjalistyczne. Zakończył się zaś w roku

* *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 379–385.

1989, w momencie upadku muru berlińskiego i rozkładu Związku Radzieckiego. Właśnie u podstaw tych wydarzeń znalazły się pewne idee filozoficzne, na które wskażemy w dalszej partii naszych rozważań. Zanim do tego przystąpimy, odnotujmy znaczące zjawiska, które miały miejsce w interesującym nas przedziale czasowym, tak w sektorze życia kościelnego, jak i laickiego.

Największym wydarzeniem w życiu Kościoła obecnego stulecia był niewątpliwie Sobór Watykański II, który odbył się w latach 1962–1965. Celem jego było *aggiornamento*, odnowa Kościoła, i to zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym, *ad intra* i *ad extra*. Z jednej strony Kościół podjął refleksję teologiczną nad samym sobą, chciał głębiej wniknąć w swoją tajemnicę, określić, kim jest. Z drugiej zaś chciał lepiej rozeznać swoje zadania w stosunku do świata. Zastanawiał się, w jaki sposób skuteczniej nieść zbawienie współczesnemu człowiekowi, w jaki sposób być pełniej obecnym w dzisiejszym świecie. Podjął także wysiłki ekumeniczne, by rozłączone wyznania chrześcijańskie zbliżyć do siebie poprzez podjęcie dialogu i wytyczyć drogę ku zjednoczeniu. Bardzo czytelnym owocem Soboru była odnowa liturgiczna, złączona z wprowadzeniem języków narodowych oraz promocja laikatu.

Wiek dwudziesty miał wybitnych sterników Łodzi Piotrowej. Wszyscy papieże tego czasu, poczynając od Piusa X, a kończąc na Janie Pawle II, to wielkie osobistości. Wszyscy w jakiś sposób przyczynili się do wzrostu autorytetu Stolicy Apostolskiej i byli liczącymi się prorokami naszego czasu. Niewątpliwie największe zasługi ma w tym względzie papież Jan Paweł II. Jego niestrudzona, wszechstronna działalność apostolska na polu głoszenia prawdy o człowieku, na polu nowej ewangelizacji i ekumenizmu, podniosła niezwykle prestiż i autorytet jego osoby i Stolicy Apostolskiej.

W sferze życia społeczno-kulturowego odchodzący wiek zapisał się jako czas niezwykłego rozwoju nauki i techniki. Stulecie zaczynało się od konstruowania pierwszych, niedoskonałych samochodów i samolotów, a kończy się produkcją coraz to doskonalszych modeli: samochodów, samolotów, pojazdów kosmicznych, komputerów. Wprowadzony w ostatnich latach Internet stał się dla dziedziny przekazywania informacji epokowym wydarzeniem, na miarę wynalazku druku przez Gutenberga.

W dziedzinie nauki utrwaliły się w tym stuleciu, zwłaszcza w pierwszej jego połowie, postawy antymetafizyczne i scjentystyczne. Lansowane one były przede wszystkim w krajach, w których dominowała ideologia marksistowska i liberalistyczna. Stąd też w dalszym ciągu zwalczana była myśl filozoficzno-teologiczna, która nawiązywała do klasycznej filozofii i teologii.

W dziedzinie prądów filozoficzno-społecznych wiek dwudziesty wypełniły dwie potężne ideologie: totalitarystyczna i liberalistyczna. Pierwsza miała dwa odgałęzienia: brunatne, faszystowskie, i czerwone, komunistyczne. Totalitaryzm faszystowski wyrósł na bazie filozofii nietzscheańsko-rasistowskiej, zaś komunistyczny miał swoje źródło w filozofii heglowsko-marksistowskiej. Ideologia zaś

liberalizmu, wywodząca się z francuskiego oświecenia, z czasów Woltera, encyklopedystów i Jeana Jacques'a Rousseau, miała swojego szczególnego propagatora i orędownika w osobie Jeana-Paula Sartre'a. Myśl liberalistyczna zawitała dziś do ekonomii i w tej dziedzinie w wielu przypadkach przynosi pozytywne owoce. Natomiast tezy liberalizmu przyjmowane i stosowane w dziedzinie polityki, a zwłaszcza w dziedzinie moralności, prowadzą do fatalnych następstw.

Najnowszym kierunkiem filozoficznym, który nabiera dziś dużego rozmachu, jest postmodernizm. Prąd ten głosi totalny relatywizm i subiektywizm. Przede wszystkim kwestionuje zdolności poznawcze ludzkiego umysłu. Neguje wszelkie obiektywne wartości poznawcze i moralne. Dla postmodernistów nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Nie ma też obiektywnych norm postępowania, które obowiązywałyby wszystkich. Człowiek sam zdolny jest ustalać sobie normy postępowania według subiektywnych przekonań i przeświadczeń. Jeśli już jakieś prawo trzeba ustalić, to należy je określić przez głosowanie. Większość – jak głoszą – ma zawsze rację.

Po tej ogólnej charakterystyce odchodzącego stulecia wskażmy teraz nieco bliżej na idee filozoficzne, które wpłynęły na ukształtowanie się systemów totalitarnych, tak znamiennych dla środkowych dziesiątków lat obecnego wieku.

2. Nurty filozoficzne u podstaw Europy, która odeszła

Zostało już wyżej nadmienione, że totalitaryzm komunistyczny wywodził się z pnia filozofii Hegla i Marksa. Główną ideą filozofii Hegla był dialektyczny rozwój. Według tego idealisty byt ma naturę logiczną. Jego istotą jest ciągłe stawanie się, ustawiczny, dialektyczny rozwój. W społeczeństwie toczy się nieustannie walka grup społecznych, przede wszystkim – walka klasy panów i niewolników. Jednostka jest zniewolona przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek staje się ofiarą dziejowej konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają. Ową dialektyczną wizję rzeczywistości przejął od Hegla Karol Marks. Jednakże te właściwości, które przypisywał Hegel idei, Marks odniósł do materii. To właśnie materia – jego zdaniem – podlega procesowi nieustannego rozwoju. Podobnym prawom dialektyki – uczył Marks – podlega także społeczeństwo i cała ludzka historia. Dzisiejsza faza rozwoju ludzkości znajduje się w etapie zniewolenia. Owo zniewolenie ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Człowieka należy z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z rewolucją. Siłą przewodnią w tym procesie wyzwolenia może być jedynie zdrowa klasa społeczna, jaką jest proletariat, a faktycznie partia, siła przewodnia klasy robotniczej.

Tego typu filozofia stała się oficjalną, programową filozofią w tych krajach europejskich, w których rządy sprawowały partie komunistyczne. Była to filozofia na służbie partyjnej ideologii. Została wprowadzona na wyższe uczelnie jako obowiązkowy przedmiot nauczania. Wkroczyła także do programów szkół średnich.

Była propagowana do znudzenia w środkach społecznego przekazu. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale narzuconą metodami administracyjnymi.

Drugi odłam totalitaryzmu naszego stulecia – totalitaryzm faszystowski – wyrósł z filozofii Nietzschego i rasizmu. Niemiecki filozof Fryderyk Nietzsche propagował biologizujący materializm. Odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka z drugim, dominacja nad słabszym, i to bez żadnych ograniczeń i zahamowań. Nadludzi nie obowiązują żadne prawa moralne. Powinni się kierować tylko przemocą, nienawiścią. Do tej idei hitleryzm dodał potem teorię o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Obydwa te totalitaryzmy przyniosły Europie ogromne nieszczęście. Najpierw obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania i polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację. Pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem społecznego i osobistego życia. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej. Zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów: marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia. W klimacie szerzenia się tych dwóch ideologii wymordowano na świecie w naszym stuleciu prawie dwieście milionów ludzi. Żaden wiek w dziejach świata nie sięgnął tak wysokiej liczby ofiar ludzkich. Dlatego też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* napisał: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy" (EV, nr 17).

3. Nurty filozoficzne u podstaw Europy czasu przełomu i tej, która ma nadejść

Nie jest łatwo wyłowić nurty, które istotnie wpłynęły na bieg wydarzeń ostatnich, przełomowych dla Europy lat. Jest bowiem wiele wektorów ideowych, społecznych, gospodarczych, politycznych, które się przyczyniły do ostatnich przemian. Są jednak na pewno i idee filozoficzne, które wprost czy też pośrednio wyznaczyły kierunek wydarzeń. Nie sposób wymieniać tu wszystkich odcieni idei filozoficznych, które można by ujrzeć u źródeł przemian Europy ostatniej doby.

Ograniczymy się tutaj do uwydatnienia dwóch najważniejszych. Pierwszy nurt to personalizm, drugi to filozofia dialogu. Pierwszemu nurtowi przewodzi przede wszystkim Jan Paweł II, a wcześniej kard. Karol Wojtyła. Drugi łączy się z krakowską szkołą fenomenologiczną i ma swoich przedstawicieli głównie w osobach ks. Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego.

3.1. Nurt personalistyczny

Współczesny nurt personalistyczny, któremu patronuje Jan Paweł II, wyrósł z tradycji tomizmu i po części fenomenologii. Jego właściwą kolebką jest środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zaś gałęzią, na której wyrósł, jest tomizm egzystencjalny. W związku z tym należy przypomnieć, iż na przestrzeni lat powojennych ukształtowały się w Polsce cztery główne odmiany tomizmu: tomizm tradycyjny reprezentowany przez ks. Stanisława Adamczyka (posługujący się jeszcze w dużej mierze metodą scholastyczną w prezentacji metafizycznych tez), tomizm lowański, któremu sprzyjał ks. Kazimierz Kłósak (łączący doktrynę św. Tomasza z osiągnięciami nauk przyrodniczych), tomizm egzystencjalny, zrodzony w środowisku KUL (z inspiracji myślicieli francuskich Étienne'a Gilsona i Jacques'a Maritaina – podkreślający rolę istnienia w bycie) oraz tomizm fenomenologizujący, którego najwybitniejszym przedstawicielem jest kard. Karol Wojtyła i niektórzy jego uczniowie. Tę odmianę tomizmu można z powodzeniem nazwać personalizmem, chociaż nie tylko takie miano jej przysługuje. Jak najkrócej zaprezentować ten personalizm?

Przerzucając pozycje filozoficzne kard. Karola Wojtyły, wertując przede wszystkim jego główne dzieło – *Osoba i czyn*, znajdujemy tam cztery centralne antropologiczne tematy, cztery przymioty, które charakteryzują człowieka jako byt osoby: świadomość, wolność, odpowiedzialność i intersubiektywność. Refleksja nad świadomością stanowi w jego filozofii jedynie przygotowanie do trafnego ujęcia wolności, a teoria uczestnictwa jest jej uzupełnieniem.

Pierwsza cecha osoby to aktywność intelektualna, związana ze świadomością i refleksją. Osoba spełnia akty poznawcze. Poznaje prawdę o bycie, o dobru, o pięknie. Spełnia akty moralne, estetyczne i religijne. Akty te spełnia przy równoczesnym funkcjonowaniu świadomości i refleksji. Osoba jest świadoma siebie, przeżywa siebie jako podmiot, jako źródło aktywności, jako źródło decyzji. Tylko człowiek może mówić o sobie: „ja wiem, zdaję sobie z tego sprawę, rozumiem, tak a tak to zrobiłem".

Druga cecha osoby to wolność. Autor nazywa ją samostanowieniem. Jest to zdolność do świadomej i wolnej sprawczości. Samostanowienie to samozależność. Ja sam stanowię o czymś i przez to także stanowię o sobie samym. Aby o sobie stanowić, osoba musi samą siebie posiadać i sobie samej panować. Stanowiąc o sobie, staję się jakimś. Podstawowe przeżycie wolności unaocznia się w doświadczeniu: „mogę – nie muszę". Między tym „mogę – nie muszę" jest „chcę".

Konsekwencją wolności jest odpowiedzialność. Posiada ona wiele wymiarów: odpowiedzialność za prawdę, za siebie, za swoją wolność, za sumienie, za drugiego człowieka, za wspólnotę itd. Odpowiedzialność „za" łączy się nierozerwalnie z odpowiedzialnością „przed": przed Bogiem, przed człowiekiem, przed sobą, przed wspólnotą, przed historią itp.

Trzecia cecha osoby to uczestnictwo we wspólnocie. We wspólnocie żyję „dla" kogoś i przyczyniam się do tworzenia drugiego, buduję, współtworzę innych, a tym samym i siebie, czyli spełniam siebie.

Wymienione wyżej przymioty osoby stanowią o jej transcendencji względem natury i zarazem są wyznacznikiem jej naturalnej godności, decydują o podobieństwie człowieka do Osoby Absolutnej, do Boga. Godność osobowa jest szczególną wartością bytową i w każdym człowieku jest ta sama. Jest ona nieutracalna. Wiąże się po prostu z faktem bycia człowiekiem. Można utracić do pewnego stopnia poczucie godności, które jest rodzajem naszego poznania, naszego subiektywnego doświadczenia, natomiast godność osoby jest niezmienną kategorią ontyczną, złączoną z faktem bycia człowiekiem.

Z faktu osobowej, ontycznej godności wynikają – zdaniem kard. Karola Wojtyły – dwie ważne konsekwencje: prawda o równości wszystkich ludzi i prawda o normie postępowania. Wszyscy ludzie są równi ontycznie, gdyż cieszą się tą samą godnością osobową. Ta godność osoby staje się normą postępowania, jest racją czynienia dobrze dla drugiego człowieka. Czynię komuś dobrze ze względu na jego osobową godność. Swoim dobrym czynem afirmuję osobę, jej godność, jej wartość. Jest to inna motywacja niż w teleologizmie, według którego czyni się dobro, aby zrealizować jakiś cel (własną doskonałość, szczęście itd.) oraz inna niż w deontonomizmie, który głosi, iż źródłem powinności jest nakaz (Pana Boga lub człowieka).

3.2. Filozofia dialogu, spotkania

Drugim nurtem myślowym, który z pewnością w jakimś stopniu zainspirował na naszym kontynencie (szczególnie w Polsce) przemiany w latach osiemdziesiątych i który dziś towarzyszy niektórym ugrupowaniom społecznym, jest kierunek, który można by ogólnie nazwać filozofią dialogu lub też filozofią spotkania czy dramatu. Orędownikiem tego nurtu w Polsce jest ks. Józef Tischner, były kapelan Solidarności. Nurt ten odchodzi od języka filozofii klasycznej i opisuje człowieka w języku przenośni i metafory. Jednoczy w sobie rozmaite wątki: filozofii, literatury, Biblii, doświadczeń historycznych, nakreśla drogę pytań i odpowiedzi. Drogą do odkrywania prawdy o człowieku jest tu opisywanie, odkrywanie tego, co jest zawarte w egzystencjalnym doświadczeniu. Owo doświadczenie pozwala odsłonić to, iż człowiek jest bytem dialogicznym, że tworzy się i rozwija w dialogu, w spotkaniu z drugim. Drugi jest mi koniecznie potrzebny, abym odkrył samego siebie i abym mógł wzrastać, spełniać się. Tego typu filozofowanie chce

jakby programowo schodzić z utartych ścieżek filozoficznych, omijając tradycyjne formułowane pytania: na przykład wystrzega się „definicji" człowieka, krystalizowania „ostatecznych racji". Z jednej strony pozwala to na znaczną elastyczność i nieprzesądzanie – zgodnie z duchem fenomenologii – o niczym z góry; z drugiej strony myśl ta może prowadzić do filozofii bez wyraźnych tez i konkluzji, do filozofii antysystemowej. W każdym razie – można by powiedzieć, że filozofia dialogu stoi jakby bliżej człowieka, przeżywającego tu i teraz dramat swojego istnienia. Chętnie korzysta z biblijnej inspiracji, poszukując tam właśnie w sposób odważny i zdecydowany ożywczych soków do refleksji nad człowiekiem. Wydaje się, że ten typ myślenia towarzyszył w jakiejś mierze „aktorom" zmian społeczno-politycznych, jakie miały miejsce w ostatnim dwudziestoleciu.

Niniejsze, przypomniane tu w migawkowym skrócie nurty filozoficzne, które – jak sądzimy – towarzyszyły przemianom społeczno-politycznym na naszym kontynencie w ostatniej dekadzie tego wieku, muszą dziś stanowczo podjąć dyskusję z nurtami filozofii liberalistycznej i postmodernistycznej, które na pewno zagrażają kulturze duchowej tworzącej się nowej Europy. Jeśli w obecnych i przyszłych procesach kulturowo-społecznych nie wezmą góry idee filozofii liberalizmu i postmodernizmu i wzmocni się nurt personalizmu, to można żywić pełniejszą nadzieję na zbudowanie nowej Europy jako Europy ojczyzn, jako federacji różnych narodów. Wielu proroków naszego czasu, wśród nich przede wszystkim Jan Paweł II, głosi przekonanie, że taka właśnie Europa może powstać jedynie na gruncie wartości chrześcijańskich, na gruncie chrześcijańskiego personalizmu.

Zakończenie

Stulecie dwudzieste odchodzi do historii jako czas niezwykłego doświadczenia zła, ale i dobra. Szerzeniu zła towarzyszyła zwykle filozofia, która lansowała zafałszowany obraz człowieka i społeczeństwa. Ideologie wyrosłe z błędnej filozofii bytu ludzkiego przyczyniły się do gardzenia człowiekiem, do traktowania go na sposób rzeczy, do podporządkowania jednostki interesom klasy czy partii panującej. Miało to miejsce w obydwu wyżej przypomnianych systemach totalitarnych.

Na gruncie doświadczenia historycznego, w klimacie Soboru Watykańskiego II, zrodziła się nowa, poprawiona wizja człowieka, która ma dzisiaj wielkiego orędownika w osobie Jana Pawła II. Papieża Polaka można nazwać szczególnym apostołem spraw człowieka, piewcą jego godności i praw. Prowadzona przez niego wielka ewangelizacja świata, urzeczywistniana w ogłaszanych dokumentach i licznych pielgrzymkach apostolskich, zmierza do zaprowadzenia na naszym kontynencie i w całym świecie cywilizacji miłości. Czas pokaże, czy ludzie okażą się mądrzy, czy opowiedzą się za Duchem Światłości, czy Księciem ciemności.

ODKRYWANIE BOGA I JEGO PRZYMIOTÓW PRZEZ LUDZKĄ MYŚL*

Wstęp

We wczorajsze liturgiczne wspomnienie św. Augustyna czytaliśmy w liturgii godzin słowa zapisane w jego *Wyznaniach*: „Późno Cię ukochałem, Piękności dawna i zawsze nowa, późno Cię ukochałem". Wielki biskup starożytnego Kościoła nazwał Boga „Pięknością dawną i zawsze nową". W kontekście tych słów możemy na początku powiedzieć, że pytanie o Boga jest pytaniem najstarszym i zarazem najnowszym w dziejach człowieka i świata. Problem Bytu Absolutnego nurtował człowieka we wszystkich okresach jego historii. Należał pierwotnie do religii i sztuki. Jawił się początkowo wyraźnie w życiu praktycznym, a z czasem stał się przedmiotem refleksji teoretycznej. Z chwilą gdy w rozwoju cywilizacji pojawiła się filozofia, jako pierwsza, najstarsza forma racjonalnego poznania, problem Boga stał się także jej wewnętrznym problemem. Byt Absolutny pojawił się już bardzo wyraźnie w najstarszej filozofii greckiej, a potem absorbował filozofujących myślicieli chrześcijańskich, szczególnie w okresie średniowiecza.

Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* zauważył: „Św. Tomasz […] zaczął «Summę teologiczną» od pytania: «An Deus sit?» – «Czy Bóg istnieje?» (por. I, q. 2, a. 3) […] I to pytanie okazało się bardzo potrzebne. To pytanie stworzyło nie tylko teodyceę, ale także i całą cywilizację zachodnią. […] to wyjściowe pytanie «Summy» trwa w naszej cywilizacji i nadal rozbrzmiewa"[1]. Skoro Papież tak stwierdza, to w rozważaniach teologicznych na temat Boga nie powinno zabraknąć refleksji filozoficznej o Bogu, tym bardziej że Kościół – w oparciu o Boże Objawienie i doświadczenie historyczne – ciągle potwierdzał oficjalnie możliwość naturalnego poznania Boga[2].

Zagadnienie odkrywania Boga i Jego przymiotów przez ludzką myśl zostanie tu przedstawione w trzech częściach. Najpierw będzie naszkicowany zarys problemu Boga w filozofii. Zostaną odnotowane stanowiska, jakie ukształtowały się w dziejach filozofii w kwestii możliwości racjonalnego poznania Boga. W drugiej części zostaną ukazane dwie główne drogi, które prowadziły myślicieli do odkrycia istnienia Boga. Pierwsza droga wiodła przez świat. Była to droga kosmologiczna.

---

* *„Abba", Ojcze. W stronę wielkiego jubileuszu 2000*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 113–130.

[1] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 42.

[2] Por. Rz 1,18-24; Mdr 13,1-11; Sobór Watykański, *Breviarium fidei*, 1, 42; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [7 grudnia 1965 roku], nr 21.

Refleksja nad światem prowadziła do odkrycia Boga jako jego Stwórcy. Druga prowadziła przez człowieka i zwie się drogą antropologiczną. Refleksja nad człowiekiem prowadziła do Boga jako najdoskonalszej Osoby. Pierwszą drogę wytyczył w kulturze europejskiej św. Tomasz z Akwinu, drugą – św. Augustyn. W trzeciej części rozważań wskażemy krótko na filozoficzne odkrywanie przymiotów Bożych, czyli spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, co filozofia może powiedzieć na temat natury Boga.

1. Historyczny zarys filozoficznych postaw wobec problemu Boga

1.1. Czasy starożytne i średniowiecze

Najstarsza, europejska tradycja filozoficzna, związana z pierwszymi filozofującymi przyrodnikami, fizykami jońskimi, zawiera wyraźne ślady odkrywania w świecie tego, co pierwsze, podstawowe, tego, z czego wszystko się wzięło. Poszukiwania te leżały na linii odchodzenia od mitologicznych wyjaśnień ówczesnych antropomorfizujących religii ku racjonalnemu tłumaczeniu rzeczywistości. W tłumaczeniu tym wskazywano na jakiś Byt Absolutny, który stanowi ostateczną rację dla świata[3].

Pierwsza wyraźna koncepcja Bytu Absolutnego pojawiła się w filozofii Platona (†347 przed Chrystusem) i Arystotelesa (†322 przed Chrystusem). Większość historyków filozofii uznaje, iż platońską ideę dobra należy utożsamić z Absolutem, gdyż posiada ona wszystkie cechy Bytu Absolutnego. Dobro jest przyczyną powstania świata, źródłem jego doskonałości, dawcą prawdy i ostatecznym celem. Platon porównał je w świecie widzialnym do słońca, które jest źródłem życia. Także platońska koncepcja demiurga przedstawiona w dialogu *Timajos* posiada na płaszczyźnie filozoficznej, według niektórych interpretatorów, cechy Absolutu. Ostatecznie Platon był tym filozofem, który oscylował między pojmowaniem Boga w ówczesnej religii greckiej a odkrywaniem Boga na drodze rozważań filozoficznych[4].

Myślicielem, który po raz pierwszy uzasadniał racjonalnie (naukowo) istnienie Bytu Absolutnego, był Arystoteles. Dla Stagiryty Byt Pierwszy – Absolut jest Nieruchomym, Pierwszym Poruszycielem. Jest źródłem wszelkiego ruchu, wszelkiego działania, jest przyczyną zmian substancjalnych i przypadłościowych w świecie. Nieruchomy Poruszyciel jest Czystym Aktem, najdoskonalszym Umysłem, jest Samomyślącą Myślą. Jednakże jest tylko przyczyną ruchu, nie jest przyczyną stwórczą świata. Nieruchomy Poruszyciel wprawił wszystko na początku w ruch i dalej nie interesuje się światem. Takie pojmowanie Absolutu, wykluczające przekonanie o stworzeniu świata i prawdę o Bożej Opatrzności, sprawiło, że Stagiryta przez długie wieki był uważany za filozofa obcego myśli chrześcijańskiej.

[3] Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg* [w:] *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, t. 1, s. 11–19.

[4] Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981, s. 8–9.

Ze starożytności greckiej, pogańskiej, należy jeszcze przywołać myśl Plotyna (†270 przed Chrystusem), który źródło wszelkiego bytu widział w Prajedni, mającej cechy Bytu Absolutnego, Prajedni, z której wszystko powstaje na drodze emanacji.

Filozoficzna koncepcja Boga wypracowana w starożytności greckiej została w sposób istotny poszerzona i pogłębiona przez myślicieli chrześcijańskich. Już w starożytności chrześcijańskiej, po wstępnym okresie wahań, zyskała sobie uznanie teza o możliwości racjonalno-filozoficznego poznania Boga. Przekonanie takie znajdziemy już u św. Justyna, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa i ojców kapadockich, a zwłaszcza u św. Augustyna. Ten ostatni sformułował pierwszy klasyczny argument za istnieniem Boga z wiekuistości prawdy i stał się przez to pierwszym konstruktorem antropologicznej argumentacji w racjonalnym odkrywaniu obecności Boga[5].

Problem Boga stał się centralnym problemem średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej. Listę myślicieli podejmujących problem Boga na terenie filozofii otwiera w średniowieczu św. Anzelm (†1109). W dziele *Proslogion* sformułował słynny dowód ontologiczny, wyprowadzając istnienie Boga z pojęcia bytu najdoskonalszego. Natomiast w dziele *Monologium* próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaki jest Bóg. Jest to gruntownie uzasadniona na podstawie rozumu i prawie kompletna rozprawa o przymiotach Boga.

Centralne miejsce w średniowiecznej filozofii Boga zajmuje św. Tomasz z Akwinu (†1274). Formułuje on słynne *quinquae viae* – „pięć dróg". Są to argumenty aposterioryczno-redukcyjne, odwołujące się do różnych aspektów widzialnego świata (zmienność, pochodność, przygodność, gradualizm, celowość), wskazujące na konieczność istnienia Boga[6].

Problem istnienia Boga był także podejmowany przez dwóch innych czołowych myślicieli trzynastego wieku: św. Bonawenturę (†1274) i Jana Dunsa Szkota (†1308). Św. Bonawentura obrał linię św. Augustyna, dlatego wyeksponował drogę antropologiczną w poznawaniu istnienia Boga. W naturze Bożej zaś wyeksponował wolę i związaną z nią miłość. Jan Duns Szkot natomiast, formułując esencjalną koncepcję bytu, wyeksponował w naturze Bożej przymiot nieskończoności. Zakwestionował jednak poznanie niektórych atrybutów Bożych, takich jak wszechmoc i wszechwiedza, na drodze analiz filozoficznych[7].

Okres średniowiecza zakończył się narastaniem postawy krytycznej wobec filozoficznego poznania Boga. Stanowisko kwestionujące możliwość filozoficzno-racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga reprezentowali średniowieczni nominaliści, z Wilhelmem Ockhamem (†1350) na czele.

---

[5] Por. tenże, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 189–200.

[6] Por. M.A. Krąpiec, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* [w:] *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1993, s. 127–128.

[7] Por. F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według św. Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1958.

1.2. Czasy nowożytne i współczesne

Filozofia nowożytna przedstawia dużą mozaikę stanowisk w dziedzinie możliwości naturalnego poznania Boga. Ukształtowały się w niej nurty teistyczne, panteizujące i ateistyczne, racjonalistyczne i empiryzujące, racjonalne i irracjonalne, realistyczne i idealistyczne.

Nie jest rzeczą łatwą dokonać ostrej klasyfikacji stanowisk poszczególnych myślicieli zajmujących się w tym okresie problemem filozoficznego poznania Boga, gdyż stanowiska te, przy różnych kryteriach podziału, mogą być zaszeregowane do różnych nurtów. Mając to na uwadze, odnotujemy tu główne nowożytne nurty teodycealne, ze wskazaniem na ich najwybitniejszych przedstawicieli.

1.2.1. Nurt teistyczno-racjonalistyczny

Inicjatorem nurtu racjonalistycznego w dziedzinie filozoficznego poznania Boga był Rene Descartes (†1650). W swoim uzasadnieniu istnienia Boga nawiązał do ontologicznego dowodu św. Anzelma, który ubogacił elementami wziętymi od św. Tomasza z Akwinu. Analizując ludzką świadomość, wykrył w niej obecność idei Boga jako bytu najdoskonalszego i koniecznego. Pojęcie Boga tłumaczył przez realność jego desygnatu. Nie można posiadać pojęcia Absolutu, który by realnie nie istniał[8].

Kontynuatorami postawy Kartezjusza byli Wilhelm Leibniz (†1716) i Christian Wolff (†1754). Leibniz w dziele *Teodycea* uzasadniał, że Bóg jest najdoskonalszą monadą i że Jego istnienie daje się wyprowadzić z obserwacji widzialnego świata. Bóg jest najlepszym zegarmistrzem, który nakręcił doskonale zegary wszystkich monad.

Christian Wolff, znany z klasyfikacji nauk, umieścił teodyceę obok kosmologii i psychologii w ramach metafizyki szczegółowej, oddzielając ją zbytnio od metafizyki ogólnej. Przyjmował możliwość naturalnej argumentacji za istnieniem Boga.

Do nurtu teistyczno-racjonalnego można także zaszeregować nowożytnych i współczesnych kontynuatorów myśli tomistycznej i augustyńskiej, którzy byli rzecznikami naturalnej poznawalności Boga ze stworzeń (kosmosu i człowieka). Wśród nich było sporo myślicieli polskich (Maciej Sieniatycki, A. Bogdański, Marian Morawski, Adam Mahrburg, Franciszek Sawicki, Stefan Pawlicki, Konstanty Michalski, Kazimierz Wais).

1.2.2. Nurt teistyczno-panteizujący

W filozofii nowożytnej bardzo prężnym nurtem w dziedzinie pojmowania Boga okazał się panteizm – kierunek utożsamiający Boga ze światem, negujący transcendencję Boga wobec świata. Pierwszym jego nowożytnym przedstawicielem

[8] Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 70–82.

był Baruch Spinoza (†1677). Twierdził on, że dualizm materii i ducha, wolności i konieczności, świata i Boga jest pozorny. Wszystko sprowadza się do jednej odwiecznej substancji, będącej zarazem bóstwem i przyrodą. Szczytowy rozkwit panteizmu w czasach nowożytnych przypadł na pierwszą połowę dziewiętnastego wieku. Reprezentowali go wówczas idealiści niemieccy: Johann G. Fichte (†1814), Friedrich W.J. Schelling (†1854) i Georg W.F. Hegel (†1831) oraz Arthur Schopenhauer (†1860).

Największy wpływ na dalsze dzieje filozofii wywarł Hegel, którego koncepcja Absolutu przyczyniła się – wbrew jego intencjom – do rozwoju nowożytnego ateizmu. Hegel uznawał substancjalno-duchową naturę bóstwa, ale zakwestionował jego transcendencję wobec świata. W procesie kształtowania się Absolutu wyróżnił trzy etapy: logosu, przyrody i ducha. Duch także w swoim rozwoju przemierza przez trzy fazy: fazę ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego.

Heglowski panteizm stał się inspiracją dla dziewiętnastowiecznego ateizmu. Wielu słusznie uważa, że Heglowska panteistyczna naturalizacja i temporalizacja Absolutu zaowocowała w materializmie i ateizmie Ludwika Feuerbacha (†1872), Karola Marksa (†1883), Fryderyka Engelsa (†1895), a potem Fryderyka Nietzschego (†1900) i Zygmunta Freuda (†1939)[9]. Z grupy tej Marksa, Nietzschego i Freuda obwinia się za spowodowanie największego zamętu myślowego we współczesnej cywilizacji.

Najnowszą odmianą postawy panteistycznej jest teologia procesu Alfreda N. Whiteheada (†1947). Ocena jego myśli jest dziś kontrowersyjna. Inaczej na przykład tę myśl odczytuje abp Józef Życiński, a inaczej ks. Stanisław Kowalczyk[10]. Jednakże większość myślicieli zajmujących się dziś filozofią Boga interpretuje Whiteheada panteistycznie, bowiem inspirator teologii procesu, akcentując bytową więź Boga ze światem materialnym, zakwestionował istotne atrybuty natury Bożej, takie jak prostota i transcendencja. Włączył Boga do procesu ewoluującego kosmosu, wykluczając Jego bytowo-substancjalną osobowość, jego indywidualność i odrębność względem świata[11].

1.2.3. Nurt teistyczno-agnostycystyczny

Innym prężnym nurtem w czasach nowożytnych, oprócz nurtu racjonalistycznego i panteistycznego, w dziedzinie filozofii Boga, był nurt agnostycystyczny. Miał on w nowożytności trzy główne odmiany: empiryczną, idealistyczną i egzystencjalną. Pierwszą reprezentowali głównie empirycy angielscy: Thomas Hobbes (†1679), John Locke (†1704) i David Hume (†1776). Stali oni na stanowisku skraj-

[9] Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 11–112.

[10] Por. tenże, *O filozoficznym poznaniu Boga dziś. Dyskusja* [w:] *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 62–71.

[11] Por. tamże, s. 64.

nego empiryzmu, sensualizmu. Przekreślali przy tym wartość naukową pozaempirycznych źródeł poznania. Najdalej z nich posunął się David Hume, który odrzuciwszy zasadę przyczynowości i teorię substancji, zakwestionował możliwość dowodzenia istnienia Boga jako transcendentnej przyczyny świata[12].

Empiryczny agnostycyzm Hume'a kontynuowali w dziewiętnastym wieku zwolennicy pozytywizmu: głównie Auguste Comte (†1857), John Stuart Mill (†1873) oraz Hippolyte Taine (†1893), którzy zakwestionowali klasyczną metafizykę, w tym również metafizyczną argumentację za istnieniem Boga. Jeszcze dalej posunęli się dwudziestowieczni neopozytywiści, współtwórcy filozofii analitycznej (Ludwig Wittgenstein (†1951)) oraz przedstawiciele Koła Wiedeńskiego (Moritz Schlick (†1936), Otto Neurath (†1945)). Ich zdaniem metafizyczne argumenty za istnieniem Boga pozbawione są sensu poznawczego[13].

Drugą odmianą nowożytnego agnostycyzmu był agnostycyzm idealistyczny. Reprezentuje go Immanuel Kant (†1804). Filozof z Królewca krytycznie ocenił wartość tradycyjnej teodycei. Przede wszystkim, idąc za Humem, zakwestionował zasadę przyczynowości. Uznał, że nie można jej zweryfikować przez doświadczenie. Jest ona subiektywnym przeświadczeniem, a nie realnym prawem bytu. Kant, kwestionując poznawalność Boga na płaszczyźnie racjonalno-teoretycznej, uznał jednak możliwość afirmacji Boga na drodze etyczno-pragmatycznej (na terenie rozumu praktycznego)[14].

Można mówić jeszcze o trzeciej formie współczesnego agnostycyzmu, mianowicie o tak zwanym agnostycyzmie egzystencjalnym. Jego przedstawicielem jest Martin Heidegger (†1976)[15]. Filozofia niemieckiego egzystencjalisty – zdaniem większości interpretatorów – pozostaje neutralna wobec problemu Boga[16].

Na terenie polskim postawę agnostycyzmu reprezentuje dziś Leszek Kołakowski. Jego głośna książka *Jeśli Boga nie ma* ujawnia jego stanowisko teistyczne, które jest zarazem stanowiskiem agnostycystycznym[17].

1.2.4. Nurt teistyczno-irracjonalny

Nurt ten jest spokrewniony poniekąd z nurtem empirystycznym, antyracjonalistycznym. W obręb tego nurtu wchodzą w nowożytności takie kierunki jak fideizm i tradycjonalizm, sentymentalizm i modernizm, woluntaryzm i pragmatyzm,

[12] Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 25 oraz tenże, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 64–66.

[13] Por. tenże, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 15, 66–68.

[14] Por. tamże, s. 68–72.

[15] Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak" 25 (1973), s. 688–706 oraz S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 391–408.

[16] Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 401–409.

[17] Por. tenże, *O filozoficznym poznaniu Boga dziś…*, art. cyt., s. 58–61.

intuicjonizm i ontologizm[18]. Cechą wspólną tych nurtów jest to, że odrzucają one wartość poznawczą argumentów racjonalnych, teoretycznych za istnieniem Boga, a szukają dróg prowadzących do Boga poprzez wiarę, intuicję, uczucia. Z najgłośniejszych myślicieli nowożytnych, reprezentujących w dużej mierze postawę irracjonalną, można wymienić: Błażeja Pascala (†1662), Mikołaja Malebranche'a (†1715), Fryderyka Schleiermachera (†1834), Rudolfa Otto (†1937), Williama Jamesa (†1910), Henri Bergsona (†1941), Karla Jaspersa (†1970), Gabriela Marcela (†1973). Wszyscy oni – każdy na nieco inny sposób – sanowali irracjonalne sposoby przekonania o istnieniu Boga.

1.2.5. Nurt teistyczno-empiryzujący

Wśród nurtów współczesnej filozofii Boga należy jeszcze wyszczególnić nurt teistyczno-empiryzujący, o profilu przyrodniczym, który reprezentuje głównie Pierre Teilhard de Chardin (†1955)[19]. Bóg w jego myśli ukazany jest w kontekście nauk przyrodniczych, filozofii i teologii.

Po tym krótkim zasygnalizowaniu postaw w dziedzinie filozoficznego poznania Boga zatrzymajmy się na nurcie klasycznym, nawiązującym do filozofii Boga św. Tomasza z Akwinu i św. Augustyna.

2. Argumentacja za istnieniem Boga w filozofii klasycznej

W literaturze teodycealnej dziewiętnastego i dwudziestego wieku spotykany jest podział argumentacji za istnieniem Boga na argumenty metafizyczne, fizykalne i moralne. Do metafizycznych są zaliczane „drogi" Tomaszowe, do fizykalnych – argument z entropii i rozszerzania się wszechświata, do moralnych – dowód z sumienia i praw etycznych. Podział taki można znaleźć jeszcze dziś w niektórych podręcznikach „teodycei". Nie jest on jednak w pełni zasadny, gdyż wszystkie argumenty na istnienie Boga mają charakter filozoficzny. Tylko bowiem metafizyka klasyczna jest kompetentna racjonalnie ukazać istnienie Boga. Absolut jest jej wewnętrznym problemem. Nauki szczegółowe – zarówno przyrodnicze, jak i humanistyczne, takie jak fizyka, biologia, kosmologia czy psychologia – nie są kompetentne rozstrzygać o istnieniu Boga. Z racji swego przedmiotu, jak i stosowanych metod nie mogą ani afirmować, ani negować istnienia Boga. Mogą jednak doprowadzać do pytań, wobec których są bezsilne, które to pytania może podjąć dopiero filozofia czy teologia. Stąd też powinniśmy właściwie traktować wypowiedzi uczonych – fizyków, biologów, astronomów – na temat istnienia Boga. Ich wypowiedzi aprobujące istnienie Boga powinny być traktowane raczej jako wypowiedzi uczonych wierzących, a nie jako koherentne tezy uprawianych przez

[18] Por. tenże, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 72–90.

[19] Por. tamże, s. 27–33.

nich nauk. Należy z naciskiem podkreślić, że problem Boga jest wewnętrznym problemem tylko metafizyki klasycznej, jest zaś zewnętrznym problemem nauk szczegółowych.

W nowszej literaturze teodycealnej funkcjonuje inny, bardziej zasadny podział racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga. Dzieli się te argumenty na dwie grupy: argumenty kosmologiczne i antropologiczne[20]. Pierwsze wychodzą od świata materialnego, świata przyrody, drugie natomiast – z różnych przejawów życia duchowego człowieka. Zarysujmy je tutaj wedle niniejszego schematu.

2.1. Argumenty kosmologiczne

W obrębie argumentów kosmologicznych wychodzących od świata przyrody można wyróżnić argumenty ściśle metafizyczne i argumenty kosmologiczno-fizykalistyczne. Pierwsze obejmują *quinquae viae* św. Tomasza, drugie nawiązują do nauk przyrodniczych (z entropii, z ekspansji kosmosu, z ewolucji kosmicznej – Teilharda de Chardin).

2.1.1. Argumenty kosmologiczno-metafizyczne

Tomaszowe drogi – *quinquae viae* – mają dziś przebogatą literaturę. Nie ma potrzeby ich szczegółowego omawiania. Warto jednak przypomnieć, jaka jest ich struktura i moc dowodowa.

Argumenty Tomaszowe mają charakter aposterioryczny, czyli regresywno-redukcyjny. Opierają się na rozumowaniu przechodzącym od skutku do przyczyny (od tego, co późniejsze, do tego, co wcześniejsze). Wychodzi się w nich od danych szeroko rozumianego doświadczenia. W owym doświadczeniu dany nam jest konkretny realny byt, który ujawnia się jako byt zmienny, pochodny, niekonieczny, ustopniowany w doskonałościach, celowo działający. Taki byt domaga się przyczyny, racji, która go usprawiedliwia, uniesprzecznia w istnieniu i działaniu. Mówiąc ogólnie, św. Tomasz w „pięciu drogach" wskazał na doświadczany byt, który ujawnia się jako przygodny. Taki byt bez uznania Absolutu – Boga jest absurdalny i sprzeczny sam w sobie. Akwinata wskazał na byt od strony jego faktyczności, jego istnienia, które się ciągle realizuje, czyli „jest w ruchu". Ruch zaś bez Aktu realizującego potencjalność jest sprzeczny. I tak wygląda droga pierwsza. W drugiej drodze Tomasz zwrócił uwagę, że zaistnienie bytu nie tłumaczy się naturą tego bytu; dla wyjaśnienia faktu zaistnienia bytu przygodnego trzeba ostatecznie sięgnąć do Pierwszej Przyczyny. W trzeciej drodze Akwinata przypomniał, że byt złożony w sobie z tego, „że jest" (czyli istnienia), i z tego, „czym jest" (czyli istoty), znajduje swe ostateczne usprawiedliwienie w konieczności Istnienia Czystego, czyli

[20] Por. np. M. Sieniatycki, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1923; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 60.

Absolutu, będącego już Bytem niezłożonym z czynników do siebie nieredukowalnych. Czwarta droga ma za punkt wyjścia fakt różnych, realnych stanów, stopni doskonałości w doświadczanych bytach. Owe stany są wtedy jedynie niesprzeczne, gdy istnieje Byt, będący ich ostatecznym wzorem i miarą źródłową. Wreszcie, w drodze piątej, Akwinata wykazał, że istnieje Bóg jako Byt Osobowy. Skoro bowiem zachodzi działanie, to istnieje też motyw, dla którego ono się odbywa. Motywem tym może być tylko dobro (choćby było mylnie pojmowane). W ostatecznym wymiarze należy uznać Dobro Najwyższe, uosobioną Miłość, w której znajduje się kres wszelkiego działania[21].

Jak łatwo zauważyć, drogi Tomaszowe mają charakter metafizyczny. Ich punktem wyjścia są empirycznie uchwytne fakty, które następnie są interpretowane za pomocą aparatury pojęciowej właściwej filozofii oraz wyjaśniane na fundamencie podstawowych zasad metafizycznych, przede wszystkim zasady niesprzeczności i racji dostatecznej. Ich wartość dowodowa jest uwarunkowana zatem zrozumieniem i akceptacją metafizyki klasycznej, zogniskowanej na teorii bytu przygodnego. Jeśli je oderwiemy od tego doktrynalnego kontekstu, to tracą swoją specyfikę, a nawet wartość spekulatywną[22].

Tomaszowe drogi są odrzucane przez wielu myślicieli współczesnych, zwłaszcza przez skrajnych empirystów, pozytywistów, pragmatystów i utylitarystów. Współcześni tomiści, broniąc wartości *quinquae viae*, zwracają uwagę na ich ówczesny kontekst przyrodniczy i teologiczny. Rozróżniają w nich elementy historyczne, zależne od stanu ówczesnej wiedzy przyrodniczej, od meritum metafizycznej argumentacji. Stąd też postulują rozszerzenie w punkcie wyjścia pola doświadczenia, czerpanego nawet z terenu współczesnych nauk przyrodniczych.

W kontekście Tomaszowych argumentów kosmologicznych, ściśle metafizycznych, należy wspomnieć o argumentach o charakterze również kosmologicznym, ale związanych bardziej z naukami przyrodniczymi, szczególnie z fizyką.

2.1.2. Argumenty kosmologiczno-przyrodnicze

Do argumentów o takim profilu należy argument z entropii, ekspansji kosmosu oraz argumentacja Teilharda de Chardin[23]. Argumenty te są również dokładnie rozpracowane w literaturze teodycealnej, dlatego poprzestajemy tu tylko na wskazaniu, że wartość tych argumentów jest hipotetyczna. Filozoficzne wnioski zależą od trwałości fizykalnych teorii entropii i ekspansji kosmosu. Wiele zastrzeżeń wśród myślicieli zajmujących się problematyką istnienia Boga budzi także wizja Boga wypracowana przez Teilharda de Chardin. Jest ona próbą unifikacji osiągnięć nauk przyrodniczych, filozofii i teologii. Bazuje w wielu przypadkach na hipote-

[21] Por. M.A. Krąpiec, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, art. cyt., s. 127–128.

[22] Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 61.

[23] Por. tamże, s. 171–199.

tycznych teoriach przyrodniczych. Niektórzy interpretatorzy posądzają Teilharda de Chardin o panteizm. Inni znowu podkreślają, że proponowany przez niego argument z kierunkowości ewolucji i konwergencji noosfery jest twórczy i uznają go za odpowiednik Tomaszowych „dróg" z przyczynowości sprawczej i celowości[24]. Wydaje się, że zachwyt myślą Teilharda de Chardin przeszedł już do historii. Niemniej jednak propozycja francuskiego jezuity budzi ciągle ciekawość i atrakcyjność. Jest po prostu godna zauważenia.

2.2. Argumenty antropologiczne

W najnowszej filozofii Boga coraz większą wartość zyskują argumenty antropologiczne, wychodzące z doświadczenia antropologicznego i aksjologicznego. Istnieje przekonanie, że są one bardziej czytelne i przekonujące dla współczesnego człowieka, jako że odwołują się do jego doświadczenia egzystencjalnego. Stąd też w literaturze teodycealnej, także polskiej, wskazuje się na to, że nie można doświadczenia człowieka ograniczać li tylko do zmysłowej percepcji materialnego świata i to doświadczenie czynić jedynie punktem wyjścia argumentacji za istnieniem Boga. Należy uwzględnić również doświadczenie osobowe i doświadczenie wartości. Ważne tu jest doświadczenie własnej przygodności i przemijalności, doświadczenie prawdy, sumienia, pragnienia szczęścia, poszukiwania sensu życia. To wszystko może ułatwić asercję istnienia Boga jako transcendentnego *sacrum*.

Argumenty antropologiczne nie są jednak wymysłem czasów współczesnych. Były już formułowane w starożytności chrześcijańskiej. Wyraźny początek dał im św. Augustyn, formułując słynny, wspominany już argument z prawd wiekuistych. Jednakże wyraźny bodziec i impuls do pogłębienia i poszerzenia argumentacji antropologicznej za istnieniem Boga przyniosły rozważania najpierw Błażeja Pascala, Sørena Kierkegaarda, a potem Franza Brentano, Maxa Schelera, Henri Bergsona, Gabriela Marcela, Rudolfa Otto, Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Dietricha von Hildebranda i innych.

Ks. prof. Stanisław Kowalczyk omawia w najnowszym wydaniu swojej *Filozofii Boga* aż siedem argumentów antropologicznych. Sądzę, że nie ma potrzeby, by je tu po kolei omawiać[25]. Natomiast warto z pewnością wskazać na główne linie argumentacji antropologicznej, na jej powiązanie i dopełnienie w stosunku do argumentacji kosmologicznej.

Argumentacja antropologiczna, jeśli ma zachować charakter metafizyczny, musi nawiązywać do schematu „dróg" Tomaszowych. W stosunku do nich może stanowić ich egzemplifikację poprzez odwołanie się do sfery doświadczenia antropologicznego. Okazuje się, że osobowe doświadczenie, dotyczące samego siebie, może dopełnić doświadczenie dotyczące świata.

[24] Por. tamże, s. 198.

[25] Por. tamże, s. 201–294.

Jeśli przyglądniemy się dobrze bazie empirycznej „pięciu dróg", to zauważymy, że może być ona dopełniona doświadczeniem egzystencjalnym osoby, szczególnie w argumentacji z przygodności, stopni doskonałości i celowości, a więc trzeciej, czwartej i piątej drogi[26]. Doświadczany fakt przygodności świata zewnętrznego, jego zmienności i przemijalności, dopełnia człowiek przeżywaniem własnej przygodności i kruchości. Osoba ludzka ciągle doświadcza swojej ograniczoności, kruchości, niedoskonałości, zagrożenia swojego istnienia. Człowiek doświadcza przeróżnych ograniczeń w poznawaniu, w działaniu. Ma świadomość swojej przemijalności. Zatem w ograniczenia doświadczanego świata jest wpisana jego osobista ograniczoność, kruchość, przygodność. W takiej sytuacji człowiek dochodzi do wniosku, że musi być Byt w pełni doskonały, który nie zna żadnych ograniczeń, który dla człowieka jest oparciem i fundamentem.

W podobny sposób można egzemplifikować argument ze stopni doskonałości. Człowiek, żyjąc we wspólnocie z drugimi, doświadcza, że ludzie znajdują się na różnych stopniach doskonałości, nie tylko biologicznej, somatycznej, ale także intelektualno-wolitywnej, czyli duchowej. Zróżnicowanie to widać w dziedzinie posiadanej wiedzy, mądrości, uzdolnień intelektualnych, postępowania moralnego, stosowania zasad etycznych. Przykładem względnej doskonałości, jej osiągania w życiu, są ludzie święci. Różne stopnie doskonałości osobowej postulują istnienie Osoby „pełnej", w pełni doskonałej w dziedzinie życia osobowego, w sferze intelektualno-wolitywnej.

Również argument z celowości znajduje klarowną egzemplifikację w człowieku. Doświadczenie egzystencjalne wskazuje, że celowość objawia się w człowieku nie tylko w sferze somatyczno-strukturalnej, ale także w wymiarze życia psychiczno-duchowego. Naszym działaniom życiowym towarzyszą różne cele. Nie zawsze są one ostro uświadamiane. Jednakże każdy działający zmierza do jakiegoś celu. Celowe działanie domaga się przyjęcia celu ostatecznego, do którego jest ono nakierowane. Tym celem jest Bóg.

Mówiąc o argumentacji antropologicznej we współczesnej filozofii Boga, należy stwierdzić, że funkcjonują w niej trzy główne – sformułowane w dziejach filozofii, a dziś znacznie poszerzone i rozwinięte – argumenty za istnieniem Boga, a mianowicie: argument z prawdy, świadomości etycznej oraz dążenia do szczęścia. Pierwszy ma rodowód augustyński i zwie się argumentem ideologicznym. Wskazuje się w nim, że są pewne prawidła myślowe, zasady, prawa, normy intelektualne i etyczne, które transcendują człowieka. Osoba ludzka uświadamia sobie, że nie jest ich twórcą, kreatorem, ale lektorem. Doświadcza, że prawda jest ponad nią, że ma charakter obligatoryjny, że umysł ludzki nie jest ponad nią, ale w imię prawdy musi przyjąć jej transcendencję. Istnienie takiej prawdy, nad którą człowiek nie może zapanować, postuluje istnienie Prawdy Najwyższej, Praźródła wszelkiej prawdy.

[26] Por. S. Kowalczyk, *O filozoficznym poznaniu Boga dziś…*, art. cyt., s. 54–57.

Jako odmianę argumentu z prawdy można potraktować tak zwaną szóstą drogę – Jacques'a Maritaina. Francuski tomista uzasadnia istnienie Boga na bazie fenomenu ludzkiej myśli. Transcendująca materię ludzka myśl nie może pochodzić tylko od materii. Jej ostateczną przyczyną sprawczą może być tylko Bóg. Materialny kosmos nie może być uznany za źródło fenomenu ludzkiego, ze względu na fakt ludzkiej myśli[27].

Drugi argument antropologiczny, mający długą historię i współczesne rozwinięcie – to argument odwołujący się do fenomenu moralnej świadomości człowieka, zwany argumentem deontologicznym. Wychodzi on z faktu, że istnieją obiektywne, niezależne od człowieka normy etyczne. Ogół ludzi uświadamia sobie istnienie naturalnych praw etycznych, które są uniwersalne i jako takie zobowiązują w sumieniu wszystkich ludzi. Do takich norm odwoływano się w powojennym procesie w Norymberdze. Zadowalające wyjaśnienie istnienia tych ogólnoważnych i niezależnych od decyzji ludzkich norm musi odwołać się do transcendentnego prawodawcy, tj. Boga. Podobnie nie da się wyjaśnić faktu sumienia bez odwołania się do Boga. W fenomenie sumienia człowiek natrafia na normy transcendentne. Uświadamia sobie, że nie jest władny zmienić granic między dobrem a złem. Argument ten rozpracował kard. John Henry Newman. Ostatnio zwrócił nań uwagę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*.

Trzeci argument antropologiczny za istnieniem Boga zwie się argumentem eudajmonistycznym[28]. Jego konstruktorem jest św. Augustyn. Ma on charakter zarazem psychologiczny i metafizyczny. Wychodzi się w nim od doświadczanego pragnienia szczęścia, które towarzyszy każdemu człowiekowi. Pragnienie pełnego szczęścia właściwe każdemu człowiekowi nie da się zaspokoić żadnym dobrem skończonym. Dlatego trzeba przyjąć, iż pragnienie to ostatecznie jest nakierowane na Byt Absolutny. W przeciwnym przypadku byt ludzki byłby jakimś absurdalnym wyjątkiem w całym kosmosie; dążyłby do czegoś, czego by nie było. Tak więc dążenie człowieka do pełnego szczęścia postuluje istnienie pełni szczęścia, jaką jest Bóg.

Przypomniane wyżej argumenty antropologiczne nie są jedyne, jakie formułuje się dziś na uzasadnienie istnienia Boga. We współczesnej filozofii podejmowane są próby konstruowania innych jeszcze argumentów, odwołujących się na przykład do doświadczenia religijnego, do kategorii symbolu czy szyfru. Jednakże wobec argumentów wyżej przypomnianych spełniają one rolę li tylko uzupełniającą.

3. Filozoficzne próby odkrywania przymiotów Bożych

Do tej pory interesowało nas głównie pytanie: czy istnieje Bóg? Zostały zasygnalizowane główne stanowiska filozoficzne w tej sprawie. Przytoczyliśmy argumenty

[27] Por. tenże, *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, „Chrześcijanin w świecie" 13 (1981), nr 3, s. 87–99 oraz T. Michałek, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga*, Lublin 1996.

[28] Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 249–284 oraz tenże, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 261–272.

kosmologiczne i antropologiczne przemawiające za Jego istnieniem. W trzeciej części niniejszego przedłożenia należy stanąć wobec następnego pytania: jaki jest Bóg, jakie posiada przymioty, czy można powiedzieć coś o tych przymiotach na drodze jedynie przyrodzonej?

Dzieje filozofii informują nas, że takie próby naturalnego odkrywania przymiotów Boga przez ludzką myśl były podejmowane. Stanowiska, jakie się kształtowały w dziejach filozofii w tym względzie, są analogiczne do stanowisk w sprawie istnienia Boga. Nie ma więc potrzeby, by je przypominać. Poprzestańmy tu jedynie na prezentacji stanowiska filozofii klasycznej.

Klasycy myśli chrześcijańskiej – św. Augustyn i św. Tomasz – wyróżniali trzy drogi opisu natury Bożej: drogę negatywną (*via negationis*), drogę pozytywną (*via causalitatis*) i drogę eminencjalną (*via eminentiae*). Droga negatywna polegała na przypisywaniu Bogu przymiotów negatywnych, takich jak niematerialność, nieograniczoność, niezmienność, nieśmiertelność. Nazwy te wykluczają z natury Bożej atrybuty zawierające jakieś ograniczenie czy brak. Jednakże nie można poprzestać na drodze tylko negatywnej. Każda negacja opiera się bowiem na afirmacji. Dlatego poznanie natury Bożej dokonuje się także na drodze afirmacji. Są przeto przypisywane Bogu pozytywne przymioty, i to w stopniu najdoskonalszym, maksymalnym. Poznanie natury atrybutów Bożych jest dla ludzi niedostępne. Wiemy jedynie, iż na przykład dobro, wiedza, miłość w Bogu przewyższają nieskończenie analogiczne przymioty obecne w człowieku. Jest to droga eminencji, przewyższania, odwołująca się do analogii metafizycznej.

Doskonałości pozytywno-absolutne realizują się w Bogu formalnie, ale w sposób całkowicie różny od tego, w jaki zawierają się w stworzeniu. Bogu przysługują one w stopniu nieskończonym, w bytach przygodnych są ograniczone ich gatunkową naturą.

Powyższe orzekanie o przymiotach Boga ma charakter analogiczny. Analogia odgrywa tu kluczową rolę.

Gdy idzie o atrybuty przypisywane Bogu na drodze analogii, zwykle dzielono je na atrybuty negatywne i pozytywne. Pierwsze z nich przynależą do teologii negatywnej, drugie stanowią przedmiot teologii pozytywnej. Wyróżniano także atrybuty bytowe i operatywne. Pierwsze związane są bezpośrednio z istotą Boga, drugie odnoszą się do Bożego działania. Do atrybutów bytowych Boga należą: niezmienność (*immubilitas*), nieskończoność (*infinitas*), wiekuistość (*aeternitas*), prostota (*simplicitas*), jedność (*unicitas*), wszechobecność (*ubiquitas*), immanencja (*immanentia*), transcendencja (*transcendentia*), samoistność (*esse subsistens*)[29].

Atrybuty związane z Bożym działaniem dzielą się na dwa rodzaje, w zależności od charakteru tego działania. Immanentne działanie Boga znamionują następujące przymioty: życie, poznanie, wszechmoc, miłość. Z działaniem tranzytywnym, zewnętrznym, związane są: akt stwórczy, konserwacja, zachowanie w istnieniu

[29] Por. tenże, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 319–331.

oraz opatrzność[30]. Należy jeszcze raz podkreślić, że przypisywanie Bogu wspomnianych atrybutów ma charakter analogiczny. Mówieniu o przymiotach Bożych winna towarzyszyć świadomość absolutnej transcendencji i immanencji Boga, świadomość Jego niezgłębionej tajemnicy.

Zakończenie

Zarysowane wyżej zagadnienie odkrywania Boga i Jego przymiotów przez ludzką myśl może budzić rozczarowanie. Możliwe jest tu doświadczenie jakiegoś rozdwojenia. Z jednej strony historia filozofii informuje nas, jak wiele można powiedzieć o Bogu, o Jego istnieniu i przymiotach. Wyraziło się to w licznych dziełach napisanych w ciągu wieków o Bogu. Z drugiej strony trzeba też zauważyć, jak mało można powiedzieć o Bogu w oparciu o przyrodzone zdolności poznawcze człowieka.

Na bazie powyższych rozważań można by sformułować dwie konkluzje.

Po pierwsze: Człowiek otrzymał od Boga dar rozumu, dar poznawania. To ludzkie poznanie, wychodzące od tego, co najbliższe, najprostsze, co podlega doświadczeniu zewnętrznemu i wewnętrznemu, przechodzi w etap poznania tego, co niewidzialne, co zakryte przed ludzkimi zmysłami i do pewnego stopnia także przed ludzkim intelektem. W etapie tym formułujemy wniosek, dochodzimy do intelektualnego, często też egzystencjalnego przeświadczenia o istnieniu Boga. Można zatem człowieka nazwać poszukiwaczem Boga. To poszukiwanie jest widoczne we wszystkich kulturach, cywilizacjach, filozofiach i religiach.

Po drugie: Naturalna droga poznawania Bytu Absolutnego potrzebuje dopełnienia poprzez drogę objawioną, która łączy się z wiarą. Poszukiwany przez człowieka w historii Bóg wyszedł z „ukrycia" i przedstawił się człowiekowi w osobie Boga człowieka, Jezusa z Nazaretu. O spotkaniu tych dwóch dróg mówił już św. Paweł, gdy przemawiał do elity intelektualnej ówczesnej Grecji w Atenach, na Areopagu. Z pewnością byli tam wśród jego słuchaczy potomkowie filozofów: Platona, Arystotelesa, zwolennicy filozofii epikurejskiej i stoickiej. Apostoł Narodów, pełen odwagi, bez kompleksów mówił wtedy: „Mężowie ateńscy […] widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem ołtarz z napisem: «Nieznajomemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim

[30] Por. tamże, s. 333–341.

żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»" (Dz 17,22-27). W dalszych słowach Apostoł mówi o Chrystusie, przez którego przemówił do ludzi Bóg.

Paweł w niniejszej mowie wskazał na dwie drogi dochodzenia do Boga: drogę przyrodzoną, naturalną, którą kroczyło wielu myślicieli, i drogę nadprzyrodzoną, nadnaturalną, drogę wiary w dzieło, któremu na imię Jezus Chrystus. Te dwie drogi przemierzają przez historię. Winny one być zawsze w wielkiej przyjaźni, winny się przeplatać i dopełniać. Dlatego nic nie straciło na wartości wyznanie wielkiego Augustyna, patrona dnia wczorajszego: „Intellige ut credas;, crede ut intelligas" – „Zrozum, byś mógł wierzyć, wierz, byś mógł zrozumieć".

EUROPEJSKIE TOTALITARYZMY XX WIEKU. ŹRÓDŁA I CHARAKTERYSTYKA*

Wstęp

Nie chcemy ulegać złudnemu przeświadczeniu i twierdzić, że czasy nam współczesne są czasami przełomowymi czy wyjątkowymi. Szczególność bywa wiecznym złudzeniem historii, tak jak przekonanie, że ludzie z czasem stają się coraz gorsi[1]. Jednakże mamy prawo, a nawet obowiązek podejmować refleksję nad toczącą się historią. Baczna obserwacja bieżących procesów i zdarzeń pozwala nam wykrywać przyczyny wydarzeń, tkwiące zazwyczaj w przyjmowanej przez jednostki czy grupy społeczne hierarchii wartości i filozofii życia. Stwarza to z kolei możliwość modelowania przyszłości, zwłaszcza zwiększa szansę uniknięcia powtórzenia popełnionych błędów.

Jubileuszowy Rok 2000 jest dla nas nie tylko rokiem powrotu do historii, do centralnej jej postaci – osoby Jezusa Chrystusa, lecz także wezwaniem do refleksji nad toczącą się historią, nad konsekwencjami odchodzenia od prawdy, dobra i piękna.

Wiek dwudziesty upłynął w Kościele pod znakiem Soboru Watykańskiego II i odnowy przezeń wytyczonej, a w dziedzinie społeczno-politycznej był wiekiem panowania dwóch totalitaryzmów: komunistycznego – sowieckiego i faszystowskiego – niemieckiego. Obydwa totalitaryzmy podeptały godność człowieka i spowodowały w Europie i w świecie ogrom ludzkiego cierpienia. Oświęcim i Kołyma to główne miejsca deptania godności człowieka, to symbole nazizmu i komunizmu naszego stulecia.

W niniejszym przedłożeniu będą ukazane w zarysie filozoficzno-ideologiczne źródła owych totalitaryzmów oraz będzie podjęta ich krótka charakterystyka. Artykuł ma charakter popularnego szkicu; jest syntetycznym spojrzeniem na zjawisko totalitaryzmów dwudziestego stulecia.

1. Geneza totalitaryzmu komunistycznego i faszystowskiego

W dziejach myśli europejskiej daje się zauważyć dialektyczne napięcie między uniwersalizmem a partykularyzmem, kolektywizmem a indywidualizmem. Systemy totalitarne naszego stulecia wyrosły z tradycji kolektywizmu, którego praojcem

---

* *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, s. 81–85.

[1] Por. Cz. Bartnik, *Najnowsze dzieje Kościoła w Polsce w refleksji teologicznej* [w:] *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin 1994, s. 58.

był Platon. Wysunięta przez niego teza o priorytecie ogółu nad szczegółem zawsze w dziejach znajdowała swoich zwolenników. Nawiązywano do niej nie tylko w konstruowaniu systemów teoretycznych, lecz także w praktycznym działaniu.

Dwudziestowieczne systemy totalitarne wyrosły bezpośrednio z idei kolektywistycznych dziewiętnastego wieku. Ukształtowały się na podstawie filozofii heglowsko-marksistowskiej i nietzscheańsko-rasistowskiej. Z pierwszego pnia wyrósł totalitaryzm marksistowsko-stalinowski, z drugiego zaś – totalitaryzm hitlerowski. Totalitaryzm komunistyczny, bolszewicki, przejął tezy filozofii Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, którzy z kolei ukształtowali swój materializm dialektyczny i historyczny na podłożu filozofii Georga W.F. Hegla i Ludwika Feuerbacha[2]. Heglowskie dialektyczne prawo rozwoju idei – ducha – zastosował Marks do materii. To materia – jego zdaniem – znajduje się w ciągłym ruchu i rozwoju, przechodząc przez przeciwstawne sobie fazy. Jej najwyższą postacią jest ludzki mózg, materia świadoma, która uzyskała zdolność odbijania siebie samej w sobie samej. Z czasem owo dialektyczne prawo rozwoju materii zastosował Marks do dziejów społeczeństw i narodów. Cały proces dziejowy dokonuje się z zewnętrznej konieczności. Każdy kolejny szczebel rozwoju w sposób konieczny wynika z poprzedniego. Podstawowym podmiotem dziejów nie jest pojedynczy człowiek, ale społeczeństwo, ludzkość jako całość, zasadniczym zaś motorem dziejów jest immanentna sprzeczność każdego zdarzenia, domagająca się przezwyciężenia. Takim właśnie dialektycznym przeobrażeniom podlega baza materialna, a dokładniej stosunki produkcji dóbr materialnych. Gospodarcze interesy są podnietą dla ruchów historycznych, a struktura ekonomiczna społeczeństwa wyznacza kierunek i treść działań. Układy gospodarczo-społeczne rzutują na kulturę, na nadbudowę. To nie świadomość określa dzieje i bytowanie człowieka i społeczeństw, ale odwrotnie – tak zwana baza, czyli stosunki gospodarczo-społeczne, decydują o sposobie myślenia, o ideach, formach prawno-organizacyjnych, politycznych, artystycznych, religijnych i filozoficznych, czyli o całej nadbudowie ideologicznej. Na podstawie tych zasad i powszechnego determinizmu można odkryć obiektywne prawa dziejów. Celem całego dialektycznego rozwoju dziejowego jest społeczeństwo bezklasowe. Można do niego dojść przez rewolucję społeczną, która zmieniając bazę (stosunki gospodarczo-społeczne), powoduje także przewrót w całej nadbudowie[3].

Bardzo znaczącą i wymowną ideą w totalitaryzmach była koncepcja wolności, którą można by nazwać koncepcją wolności „zniewolonej"[4]. Idea wolności „zniewolonej" sięgała swymi korzeniami także do filozofii Hegla. Niemiecki idealista rozumiał wolność jako ciągły proces dialektycznego rozwoju. Wolność osiąga się

[2] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968, s. 272–277.

[3] Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, tłum. K. Górski, Pelplin 1978, s. 39–40 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 349–350.

[4] Por. I. Dec, *Od kryzysu wolności do jej kształcenia* [w:] *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 92–94.

przez walkę, rozdwojenie i opozycję. Nie chodzi tu jednak o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale o realną walkę grup społecznych, przede wszystkim zaś o walkę klasy panów z klasą niewolników. Hegel przyjmował determinizm historyczny. Według niego prawa historii są nieubłagane. Człowiek nie może ich zmienić, a tym bardziej obalić. Jedynym rozsądnym wyjściem jest podporządkowanie się tym prawom, przede wszystkim rygorom państwa i ludziom nim kierującym. Człowiek w swym indywidualnym działaniu czuje się do pewnego stopnia wolny, ale jest zniewolony przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek wpada w pułapkę konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają. Heglowską ideę bezwzględnej uległości państwu podjął Karol Marks. Wyróżnił on wolność abstrakcyjną i konkretną. Godna uwagi jest, według niego, tylko wolność konkretna, która jest wolnością zniewoloną. Zniewolenie to ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Dlatego trzeba człowieka z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z powszechną rewolucją.

Indywidualny człowiek w interpretacji marksizmu nie jest wolny ze swej natury. Otrzymuje dopiero pewną przestrzeń wolności od społeczeństwa. Kolektyw społeczny ma prawo do koncesjonowania wolności swoim członkom. Społeczność daje prawa jednostkom i może im je zabierać. Kolektyw urósł więc w marksizmie do rangi absolutu. Tym absolutem miał być – w założeniach – proletariat, ale faktycznie stała się nim partia, siła przewodnia klasy robotniczej. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość. Jednostka jest całkowicie pozbawiona wolności i samodzielności, jest narzędziem w ręku kolektywu. Heglizm i marksizm, a potem stalinizm, aczkolwiek głoszą ideę nieustannego rozwoju i wyzwolenia, faktycznie proklamują zniewolenie człowieka dla „wyższych" celów społecznych. Jednostka może mieć tyle wolności, ile jej udzieli kolektyw, a właściwie, w praktyce, partia, na której czele stoi niejednokrotnie jakiś tyran.

Drugi odłam totalitaryzmu naszego stulecia, system faszystowsko-hitlerowski, wyrósł także na podłożu idealizmu dziewiętnastego wieku. Do idei kolektywizmu zostały dołączone idee filozofii Fryderyka Nietzschego i rasizmu. Nietzsche, jako zwolennik biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" nadludzi. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka, dominacja nad słabszym, bez żadnych ograniczeń i zahamowań. Nadludzi (*Übermenschen*) nie obowiązują żadne prawa moralne czy społeczne. Klasa nadludzi w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia propaguje przemoc, nienawiść, wojnę, eutanazję wobec ludzi starych i chorych.

Na poglądach Nietzschego wyrosła ideologia hitlerowska. Totalitaryzm brunatny był połączeniem nietzscheańskiego kultu siły i teorii o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora książki *Mein Kampf* klasę „nadludzi" stanowiła rasa aryjska, germańska.

2. Charakterystyka totalitaryzmu komunistycznego i hitlerowskiego

Obydwa przypomniane tu systemy totalitarne, a więc totalitaryzm komunistyczny, czerwony, i totalitaryzm hitlerowski, brunatny, prowadziły walkę ze sobą. Jednakże miały ze sobą wiele cech wspólnych. Marksizm w teorii absolutyzował klasę proletariatu. W praktyce zaś wyposażał władzę czerwonych elit, a najczęściej jakąś jednostkę – dyktatora, we wszelkie przywileje i wszechwładzę. Hitleryzm zaś absolutyzował rasę i państwo, wprowadzając gradację na rasy wyższe (panów) i niższe (niewolników). Te pierwsze mogły czynić wszystko, te ostatnie – były pozbawione wszelkich praw. W obydwu powyższych systemach indywidualny człowiek, jako osoba, zupełnie się nie liczył. Monopol na wszystko przyznano państwu. Obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania, polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację, pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Prawem stała się siła, a nie miłość i etyka. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia, miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej, zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry i więzienia.

Obydwa totalitaryzmy prowadziły walkę z religią. Bardziej surowy okazał się w tym względzie totalitaryzm komunistyczny. Walka z religią w tym systemie należała do naczelnych zadań władzy państwowej. Religię uważano wprawdzie za wtórną alienację i w związku z tym mówiono, że ona sama zniknie z chwilą przebudowy wadliwego systemu gospodarczo-społecznego. Jednakże w praktyce postulowano walkę z religią, by proces likwidacji religii przyśpieszyć. Realizując ten postulat, szykanowano ludzi przyznających się do wiary. Niszczono także wspaniałe dzieła kultury religijnej (kościoły, ikony, pomniki, różne inne przedmioty kultu religijnego). Nie znamy jeszcze dzisiaj pełnego rozmiaru strat i zniszczeń, ale szkody i straty dla kultury chrześcijańskiej spowodowane przez komunizm są przeogromne.

Drugi system totalitarny, który zagnieździł się w Trzeciej Rzeszy i przenikał do innych państw faszystowskich (Włochy, Hiszpania), też wrogo odnosił się do religii. Nie była to jednak w jego wydaniu walka frontalna, ale raczej walka wkomponowana w inne działania dyktatorskie. Tak jak w systemie sowieckim, tak i w faszystowskim najbardziej ucierpiała godność osoby ludzkiej. Zadawano frontalne ciosy ludziom o odmiennych poglądach religijnych lub też tym, którzy reprezentowali niższe – zdaniem ideologów tego systemu – rasy i narody. Najwięcej

cierpień doświadczył naród żydowski. Niewielka część tego narodu przebywająca w tym czasie w Europie znalazła schronienie na kontynencie amerykańskim. Byli to przede wszystkim ludzie nauki i kultury. Natomiast większa część populacji żydowskiej, zwłaszcza z niższych warstw społecznych, została stracona w obozach koncentracyjnych i w innych miejscach kaźni. Wiele wycierpiał także naród polski, postrzegany przez niemieckich nazistów jako naród niższy od narodów germańskich.

Zakończenie

Przypominanie filozoficznych źródeł dwudziestowiecznych totalitaryzmów jest dziś bardzo potrzebne i zasadne. Zwiększa szansę uniknięcia kolejnych tragicznych pomyłek związanych z odczytywaniem prawdy o człowieku. Na przełomie stuleci i tysiącleci należy podejmować refleksję historiozoficzną, by budować lepszy świat, by nie powtarzać fatalnych błędów przeszłości. Należy więc odkrywać prawdziwe źródła dobra i zła, by z jednej strony budować pozytywne programy ulepszania świata oraz budować trwalsze, dobre struktury społeczno-polityczne, a z drugiej – demaskować idee, które bywały i są źródłem różnego rodzaju zła. W tym znaczeniu zachowuje wartość ukute powiedzenie, że „historia magistra vitae est".

REHABILITACJA FILOZOFII W TEOLOGII*

1. Zachwianie się pozycji filozofii w teologii

W epoce posoborowej mówiło się dosyć wyraźnie o kryzysie filozofii we współczesnym chrześcijaństwie. Teologia po Soborze Watykańskim II przybrała wyraźnie orientację biblijno-patrystyczną. W Kościele katolickim pojawili się teologowie, którzy wysunęli postulat uwolnienia teologii z filozoficznego balastu. Ich zdaniem prawdy teologiczne wyrażone językiem tradycyjnej filozofii są nieczytelne dla współczesnego człowieka. Stąd też teologię należy przepracować, uwalniając ją od filozofii, przede wszystkim od filozofii scholastycznej, tomistycznej[1]. Zaczął się więc proces eliminowania elementów filozoficznych z traktatów teologicznych. W rezultacie tych zabiegów okazało się, że samo odrzucenie scholastycznej filozofii nie odnowiło teologii, tylko postawiło nowy problem, czym i jak zastąpić tę tradycyjną filozofię w teologii. Zauważono bowiem, że w teologii, zwłaszcza w jej działach spekulatywnych, niepodobna obejść się bez jakiejś filozofii. W związku z tym pojawiły się próby wykorzystywania w teologii nowszych kierunków filozoficznych, takich jak egzystencjalizm, fenomenologia, hermeneutyka, strukturalizm czy nawet marksizm. Wiele tych prób zakończyło się jednak niekorzystnie dla samej teologii, która w niektórych sytuacjach straciła swoją katolicką tożsamość. Problem więc pozostał nierozwiązany. W miarę upływu lat oczekiwano na zabranie głosu w tej sprawie najwyższego autorytetu Kościoła. Ojciec Święty Jan Paweł II wypowiadał się wielokrotnie, przy różnych okazjach, o niezbędności filozofii w rozważaniach teologicznych. Najwięcej uwagi temu zagadnieniu poświęcił w encyklice *Fides et ratio*. Uczynił to na kanwie przedstawienia relacji wiary do rozumu, filozofii do teologii. W encyklice tej stanął wyraźnie w obronie filozofii w teologii i w całej współczesnej kulturze.

Zadaniem niniejszego przedłożenia będzie ukazanie papieskiego stanowiska w dziedzinie ujmowania stosunku wiary do rozumu, filozofii do teologii, wyrażonego w encyklice *Fides et ratio*. W pierwszej części ukażemy wcześniejsze dokumenty Kościoła z ostatnich dziesiątków lat, wskazujące na potrzebę pielęgnowania formacji filozoficznej w czasie studiów teologicznych.

---

* *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. J. Orzeszyna, Kraków 2000, s. 103–110.

[1] Por. np. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak" 22 (1970), nr 1 (187).

2. Ostatnie dokumenty Kościoła o formacji filozoficznej

Urząd Nauczycielski Kościoła wydał w ostatnich dziesiątkach lat kilka ważnych dokumentów, wskazujących na potrzebę zdrowej formacji filozoficznej w ramach studiów teologicznych w seminariach duchownych, na uniwersytetach katolickich i na wydziałach kościelnych. Do tych dokumentów należą przede wszystkim:

– Dokumenty Soboru Watykańskiego II: *Dekret o formacji kapłańskiej* (*Optatam totius*) (DFK), nr 15; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), nr 44, 59, 62; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (*Ad gentes*), nr 16.

– *List Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów o nauczaniu filozofii w seminariach* z dnia 20 stycznia 1972 roku.

– *Kodeks Prawa Kanonicznego* (KPK) z roku 1983, kanon 251.

– *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (RFIS) z roku 1985, nr 50–61 i 70–72.

– *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis"* (PDV) z 25 marca 1992 roku, nr 52.

W powyższych dokumentach przewijają się następujące idee:

– Studium filozofii i nauk pokrewnych należy do istotnych elementów formacji alumnów w seminariach duchownych. Winno ono trwać pełne dwa lata (KPK, kan. 250, RFIS, nr 70, PDV, nr 52).

– Filozofię należy wykładać w formie odrębnych dyscyplin i właściwą dla niej metodą, a nie sprowadzać studium filozofii do luźnego i fragmentarycznego wykładu problemów z okazji omawiania zagadnień teologicznych (RFIS, nr 60, *List Kongregacji Wychowania Katolickiego*, nr 2).

– Zadaniem studium filozofii jest udoskonalenie formacji humanistycznej, pogłębienie „kultu wobec prawdy", głębsze rozumienie osoby, jej wolności, jej relacji ze światem i Bogiem (DFK, nr 15, PDV, nr 52), przygotowanie do podjęcia studiów teologicznych (KPK, kan. 251 i RFIS, nr 70).

– Szczególne znaczenie w formacji filozoficznej należy przypisać filozofii systematycznej, na czele z metafizyką. Filozofia tego typu prowadzi do odkrycia wartości absolutnych, przyczynia się do lepszego poznania człowieka, świata i Boga, pozostaje w zgodności z prawdami Objawienia (DFK, nr 15, RFIS, nr 71, *List Kongregacji Wychowania Katolickiego* I).

– Studium filozofii winno opierać się na zawsze żywym dziedzictwie filozoficznym. Winno nawiązywać do mistrzów myślenia filozoficznego. Powinno jednakże sięgać do kierunków najnowszych, zwłaszcza tych, które we współczesnej kulturze wyciskają szczególne piętno (DFK, nr 15, RFIS, nr 71, *List Kongregacji Wychowania Katolickiego* II). Kontakt ze współczesną myślą ułatwia prowadzenie dialogu z dzisiejszym człowiekiem.

Ostatnie dokumenty Kościoła postulują też studiowanie tak zwanych nauk o człowieku, takich jak socjologia, psychologia, pedagogika, nauki ekonomiczne

i polityczne, nauki o środkach społecznego przekazu (RFIS, nr 73, PDV, nr 52). Studiowanie tych nauk przyczynia się do pogłębienia wiedzy o człowieku i prowadzi do żywszej więzi studentów teologii ze współczesnością.

3. Jan Paweł II o konieczności filozofii w teologii

Jan Paweł II we wspomnianej encyklice opowiada się bardzo wyraźnie za niezbędnością korzystania z filozofii w prowadzeniu refleksji nad wiarą, czyli nad potrzebą filozofii w teologii. Zajmując takie stanowisko, Papież przedłuża naukę Kościoła z poprzednich wieków, zwłaszcza z czasów Soboru Watykańskiego I, papieża Leona XIII i jego następców. W nauce tej nie tylko chodziło o potrzebę powiązania filozofii z teologią, wiary z rozumem, ale także ważną sprawą było najpierw wskazanie, że między poznaniem czysto rozumowym a poznaniem przez wiarę nie może być sprzeczności. Sobór Watykański I wyraził to w następujących słowach: „Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem Bóg wyprzeć się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie”[2]. Tego typu wypowiedź Soboru Watykańskiego I była odpowiedzią na błędne ujmowanie relacji rozumu do wiary, które znamionowało szczególnie mocno cały wiek dziewiętnasty. Konflikt między wiarą, a rozumem, religią a nauką osiągnął wówczas swój kulminacyjny punkt.

Papież Leon XIII, rozwijając nauczanie Soboru Watykańskiego I, wyraźnie stwierdził, że myśl filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla wiary i wiedzy teologicznej[3]. Linia ta została potwierdzona przez Sobór Watykański II, który w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* stwierdził: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby”[4]. Jan Paweł II zauważa, że to zalecenie Soboru zostało przez niektórych teologów zlekceważone. Pisze w związku z tym w encyklice: „W okresie po Soborze Watykańskim II w wielu szkołach katolickich można było zauważyć pewien regres w tej dziedzinie, co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowań filozofią”[5]. Po stwierdzeniu tego Jan Paweł II jasno

[2] Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”* [24 kwietnia 1870 roku], rozdz. 4: DS 3017.

[3] Por. Leon XIII, *Encyklika „Aeterni Patris”* [4 sierpnia 1879 roku]: ASS 11 (1878–1879), 97–115.

[4] Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* [28 października 1965 roku], nr 15.

[5] Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* [14 września 1998 roku] [dalej: FR], nr 61.

dopowiada: „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa”[6].

Papież nie tylko mówi o potrzebie uprawiania filozofii w ramach studiów teologicznych, ale podaje uzasadnienie takiej potrzeby i wskazuje, w jakich etapach refleksja teologiczna potrzebuje wsparcia filozofii. W punkcie 65. encykliki Papież pisze: „W sferze przygotowania do właściwego *auditus fidei* filozofia wnosi właściwy sobie wkład w teologię przez to, że rozpatruje strukturę poznania oraz porozumiewania się osób, a zwłaszcza różne formy i funkcje języka. Równie ważny jest wkład filozofii we właściwe rozumienie kościelnej Tradycji, orzeczeń Magisterium Kościoła oraz wypowiedzi wielkich mistrzów teologii, jako że często występują w nich pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej. W takim przypadku teolog powinien nie tylko wyjaśnić pojęcia i terminy, jakimi Kościół posługuje się w swojej refleksji i nauczaniu, ale także dogłębnie poznać systemy filozoficzne, które mogły wpłynąć ewentualnie na kształt pojęć i terminów, aby dzięki temu wypracować poprawne i spójne interpretacje”[7]. Po tym ogólnym stwierdzeniu Jan Paweł II pokazuje, w jakich etapach i w jakim zakresie swoich badań potrzebuje filozofii teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, teologia moralna i inne dyscypliny teologiczne. Sprawa ta domagałaby się szczegółowego przedstawienia i przeanalizowania. Tu może być jedynie zasygnalizowana, żeby zachować zasadniczy kierunek i cel naszych dalszych rozważań.

Nie wchodząc zatem w szczegóły, trzeba jednak ogólnie zapytać, dlaczego teologia potrzebuje filozofii? Przeciwnicy mówią, że filozofia za bardzo racjonalizuje teologię, podczas gdy teologię trzeba nawet odracjonalizować albo – jak mówią niektórzy – odmitologizować. Co odpowiedzieć? Jeżeli teologia ma mieć charakter dyscypliny naukowej, to musi zawierać elementy racjonalne, wyjaśniające zjawiska historii zbawienia, fakty życia nadprzyrodzonego. Teologia irracjonalna przestaje być teologią, a staje się właśnie mitologią czy ideologią. Inni przeciwnicy filozofii w teologii mówią, że filozofia poprzez nadużywanie rozumowania nie szanuje tajemnicy w teologii. Zaczęto wyjaśniać i „reformować” tajemnice nawet Trójcy Świętej. Co odpowiedzieć? – „Reformatorzy” prawdy o Trójcy Świętej nie są filozofami. „Granice, w jakich teologia może i powinna korzystać z filozofii – pisze ks. Stanisław Kamiński – wyznaczone są bardzo prosto, w sposób naturalny: korzysta z tych działów filozofii, które są konieczne do budowania teorii człowieka jako zbawionego w relacji do Boga”[8]. Przeciwnicy filozofii w teologii zżymają się na teoretyzowanie w teologii, które dokonuje się najczęściej za sprawą filozofii, krytykują teorie teologiczne, wyposażone w aparat filozoficzny, na rzecz wskazań

[6] Tamże, nr 62.

[7] Tamże, nr 65.

[8] S. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, t. 5, s. 169.

praktycznych. Czy mają rację? Zanim na to odpowiemy, przytoczmy pewną historię ze świata nauki z lat pięćdziesiątych. Były to czasy narodzin cybernetyki. Pisano wówczas dość powszechnie, że cybernetyka jest bardzo niepraktyczna. Uważano, że jest to powrót do średniowiecza. Argumentowano, że jak w średniowieczu zastanawiano się, ile diabłów mieści się na końcu szpilki, tak teraz amerykański matematyk Norbert Wiener zajmuje się czymś zupełnie niezwiązanym z życiem. Pytano: do czego się to przyda? po co to wszystko? Czas jednak pokazał, że przeciwnicy cybernetyki nie mieli racji. Teoria ta tak mocno związała się z praktyką, iż dzisiaj nikt już nie powie, że to nawrót do średniowiecznych spekulacji. Po prostu nie mielibyśmy dziś komputerów, bez których niektórzy nie mogliby pracować i – być może – skutecznie zajmować się teologią. Przytoczony przykład można przetransponować na dziedzinę teologii. Teologia najbardziej praktyczna nie może istnieć bez podstaw teoretycznych. Nikt nie przekreśla teologii praktycznej, mówiąc, że potrzebne są podstawy teoretyczne. Nie wystarczy nauczać prawd wiary. Musi być teoria nauczania prawd wiary, a tą trudno stworzyć bez filozofii. Oczywiście, można powiedzieć, że teologia nie jest potrzebna do zbawienia. Do zbawienia potrzebna jest Łaska Boża i nasza współpraca z nią. Zbawienie więc nie zależy od jakości teologii, jednakże Kościołowi, który głosi zbawienie, potrzebna jest teologia jako zracjonalizowana teoria wiary. Musi być racjonalna naukowa dyscyplina, która powie, dlaczego tak robić, a nie tylko, jak robić. Pytanie, dlaczego tak robić albo jakich środków użyć, żeby dobrze robić, i dlaczego takich, a nie innych, należy do nauki, także do teologii. Natomiast pytanie, jak to najlepiej robić, jest pytaniem wdrożeniowym, należy do dziedziny praktycznego wykonania. Pierwsze pytanie kreuje nam inżynierów teologicznych, drugie – techników. Otóż, przyjęło się dzisiaj w teologii, że najważniejszy jest ten etap końcowy, a więc publicystyka, bo stoi najbliżej życia. Zauważmy jednak, że to nie jest jednak teologia, ale jej owoc. Najbardziej życiowe prawdy nie są teologią, ale jej owocem. Teologia jest tam, gdzie się uzasadnia, gdzie konstruuje się teorię działania, a to dokonuje się przy pomocy jakiejś filozofii.

4. Kierunki filozoficzne nienadające się do stosowania w teologii

Powracając do treści encykliki papieskiej, należy z kolei uwydatnić kierunki czy też postawy filozoficzne, które nie mogą być zastosowane w teologii, jeśli ta ostatnia ma zachować swoją tożsamość. Omawia je Jan Paweł II w drugiej części swego dokumentu, a zwłaszcza w jego ostatnim rozdziale. Ogólnie mówiąc, trzeba wykluczyć z teologii filozofie, które kreują fałszywy obraz człowieka, które nie uznają jego transcendencji wobec przyrody i społeczeństwa, które negują przede wszystkim istnienie Boga. Na pewno w gronie takich filozofii jest marksizm czy egzystencjalizm ateistyczny. Obydwa te kierunki prezentują błędne koncepcje człowieka. To samo można powiedzieć o psychoanalizie Zygmunta Freuda, w której człowieka traktuje się czysto biologicznie, widząc w nim kłębowisko popędów i instynktów,

z popędem libido na czele. Powyższych kierunków Papież nie wymienia nominalnie, ale jego rozważania uprawniają do sformułowania takiego stanowiska. Spośród szczegółowych nurtów, które wprowadzają dziś myślowy zamęt i stanowią duże zagrożenie nie tylko dla teologii, ale i dla kultury duchowej naszego czasu, na pierwszym planie wymienia Papież nurt określany mianem eklektyzmu. Jego zwolennicy usiłują posługiwać się w swoich poszukiwaniach – w nauczaniu i w argumentacji – izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny[9]. Błędu tego dopuszczają się teologowie pobieżni, reklamowi, ci, którzy nie podejmują głębszego studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka i kontekstu, w jakim powstały. Po prostu w ramy teologiczne wplatają różne terminy filozoficzne zaczerpnięte z różnych, czasem wręcz przeciwstawnych, a nawet sprzecznych ze sobą tradycji. Pewną odmianą eklektyzmu może być tak zwany historyzm. Jego zwolennicy podważają przekonanie o trwałej wartości prawdy. Uważają że to, co jest prawdziwe w jednej epoce, może nie być prawdziwe w innej. W ten sposób traktuje się historyczne poglądy jako zbiór zabytków, pozbawionych jakichkolwiek ponadczasowych wartości. Postawa taka znamionuje niektórych teologów, którzy w trosce o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka posługują się bezkrytycznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, które szkodzą zdrowej teologii. Jest tu pomylenie aktualności czy mody myślowej z prawdą czy wymogami prawdy. Mody przemijają, a prawda zostaje.

Drugim niebezpiecznym nurtem wskazanym przez Jana Pawła II jest scjentyzm[10]. Głosi on kult nauk ścisłych, odmawia naukowości nawet naukom humanistycznym, zaś poznanie religijne i teologiczne uznaje za wytwór wyobraźni, pozbawiony jakiegokolwiek sensu. Scjentyzm przejął idee pozytywizmu i neopozytywizmu, według których twierdzenia metafizyki klasycznej pozbawione są sensu. Scjentyści są zdania, iż pytania o sens i cel życia są pytaniami irracjonalnymi, dlatego nie powinno się nad nimi zastanawiać i traktować ich poważnie.

Innym jeszcze kierunkiem, który stanowi zagrożenie dla dzisiejszej kultury duchowej, także dla teologii, jest pragmatyzm. Zwolennicy tego kierunku odrzucają wartości podstawowe, nie przyjmują ogólnie ważnych, niezmiennych i obowiązujących zasad etycznych. Kierują się natomiast doraźną korzyścią, zaś o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje głosowanie, z honorowaniem zasady, że większość ma zawsze rację. Tego typu postawa kształtuje dziś niektóre zachodnie demokracje.

Powyższe kierunki myślowe, uwikłane w specyficzną filozofię, stworzyły – zdaniem Jana Pawła II – wspólny horyzont wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia bytu. Tę wspólną postawę określa Papież nihilizmem. Przybiera ona

[9] Por. FR, nr 86.

[10] Por. tamże, nr 88.

także miano filozofii postmodernistycznej. Głosi się tu, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Nie istnieją żadne, ogólnoważne, niezmienne wartości poznawcze czy moralne. Nie ma obiektywnej prawdy. Wszystko jest jednakowo prawdziwe i jednakowo dobre. Jan Paweł II podziela przekonanie, że postawa tego typu narodziła się w kontekście straszliwego doświadczenia zła, jakie dotknęło naszą epokę. Załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności[11]. Odmawiając rozumowi zdolności uzyskiwania poznania pewnego, ogólnie ważnego, postmoderniści wpadają w relatywizm, bezsens i rozpacz. Są także niekiedy rzecznikami cywilizacji śmierci.

5. Wieczna młodość filozofii klasycznej o orientacji mądrościowej

Jan Paweł II w kilku miejscach omawianej encykliki rysuje nam koncepcję teologii jako dyscypliny naukowej. W punkcie 65. pisze następująco: „Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei* i *intelectus fidei*". Stawia to przed teologią podwójne zadanie. Z jednej strony teologia przyswaja sobie treści Objawienia. Musi podejmować wnikliwą analizę tekstów: przede wszystkim tekstów biblijnych oraz tych, w których wyraża się żywa Tradycja Kościoła. Czynność ta sprowadza się do interpretacji źródeł, w której ma miejsce kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego. Dostęp do niej otwiera refleksja nad tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Drugim, a przy tym trudniejszym i bardziej wymagającym zadaniem teologii jest zrozumienie prawdy objawionej, czyli wypracowanie *intellectus fidei*. I to właśnie zadanie wymaga wsparcia filozofii, i to nie filozofii byle jakiej, ale filozofii bytu, metafizyki, z której wyrasta zdrowa, fundamentalna filozofia człowieka i filozofia Boga. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z niepopularności tego typu filozofii. W punkcie 56. encykliki charakteryzuje współczesność w następujących słowach: „Ogólnie rzecz biorąc, mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym, wyrażaną zwłaszcza przez zwolenników poglądu, że prawda jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej". Papież pośrednio mówi w tych słowach o kryzysie myślenia metafizycznego, jaki znamionuje dzisiejszą epokę. W encyklice znajdujemy wyraźne wskazanie na konieczność powrotu do metafizyki i wyrosłej w jej klimacie antropologii i etyki, czyli prawidłowej, obiektywnej wizji człowieka. Oto klarowny tekst w tej sprawie: „Jeżeli *intellectus fidei* ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu. Filozofia ta winna być w stanie sformułować na nowo problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia

[11] Por. tamże, nr 91.

bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza istnieniem. W teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną"[12].

Mówiąc o potrzebie powrotu do filozofii bytu, Jan Paweł II robi ukłon przed osobą i filozofią św. Tomasza z Akwinu. Idzie w tym względzie za swoimi poprzednikami, a w szczególności za Leonem XIII, który sądził, że powrót do myśli Doktora Anielskiego jest najlepszą drogą do tego, aby filozofia znów była uprawiana w sposób zgodny z wymogami wiary[13]. Papież przy okazji zauważa, że „najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy tomistycznej. Dzięki temu Kościół w dwudziestym wieku miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego"[14]. Na innym miejscu zaś Papież stwierdza: „Zamiarem Magisterium było – i nadal jest – ukazywanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum"[15].

W oparciu o powyższe wypowiedzi, można powiedzieć, iż Kościół dziś wraca znowu do św. Tomasza, ale trzeba dodać: nie do Tomasza interpretowanego przez tak zwanych tomistów, a więc Tomasza zniekształconego przez jego pobieżnych interpretatorów, ale Tomasza odkrytego przez współczesne badania mediewistyczne, którym patronują tak zwani tomiści egzystencjalni. W takim kontekście należy przypomnieć, że wielkość dzieła Akwinaty polegała na tym, że potrafił wykorzystać zastaną filozofię do zgłębiania tajemnic Objawienia chrześcijańskiego. Jednak trzeba tu dodać, że Tomasz nie brał filozofii pierwszej z brzegu, nie brał filozofii bezkrytycznie, ale – dokładniej mówiąc – aplikowaną filozofię już modyfikował do potrzeb teologii. Brał z niej tylko to, co było w niej prawdziwe, w przeciwieństwie do niektórych współczesnych teologów, którzy niekiedy bezkrytycznie przeszczepiają atrakcyjne, awangardowe, nośne idee filozoficzne na grunt teologii, by tę ostatnią nieco uatrakcyjnić. Rezultaty jednak na dłuższą metę bywają przeciwne.

[12] Tamże, nr 97.

[13] Św. Tomasz – pisał Leon XIII – „choć słusznie wprowadza wyraźne rozróżnienie między wiarą a rozumem, zarazem łączy je ze sobą więzami wzajemnej przyjaźni: zabezpiecza prawa obydwu stron i chroni ich godność" – Leon XIII, *Encyklika „Aeterni Patris"*: ASS 11 (1878–1879), 109.

[14] FR, nr 58.

[15] Tamże, nr 78.

Wydaje się, że po encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* będzie można odważniej powtarzać znaną maksymę: „St Thomas de Aquino philosophorum decus et theologorum princeps".

6. Rola filozofii w teologii moralnej

Wśród dyscyplin, które powinny obficie korzystać z refleksji filozoficznej, wymienia Jan Paweł II teologię moralną. W punkcie 68. encykliki w związku z tym tak pisze: „Teologia moralna jeszcze bardziej może potrzebuje wsparcia filozofii. W Nowym Przymierzu bowiem życie ludzkie jest regulowane przepisami w znacznie mniejszym stopniu niż w Starym. Życie w Duchu Świętym prowadzi wierzących do wolności i odpowiedzialności, które wykraczają poza samo Prawo. Niemniej Ewangelia i pisma apostolskie zawierają zarówno ogólne zasady chrześcijańskiego postępowania, jak i przepisy szczegółowe. Aby stosować je w konkretnych okolicznościach życia osobistego i społecznego, chrześcijanin musi umieć posługiwać się w pełni swoim sumieniem i wykorzystywać swą zdolność rozumowania. Oznacza to, innymi słowy, że teologia moralna musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej i społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi". Z tekstu wynika, że stosowanie ewangelicznych zasad wymaga w konkretnych sytuacjach od człowieka widzenia siebie samego w prawdzie, właściwie uformowanej filozoficznej wizji ludzkiej natury. W praktycznym postępowaniu potrzebna jest zatem nie tylko znajomość zasad moralnych, dyrektyw postępowania, ale i zdrowej antropologii, tak indywidualnej, jak i społecznej. Pełniejsza prawda o człowieku stwarza większe szanse podejmowania dobrych wyborów moralnych, a tym samym owocnego kształtowania siebie samego.

Podsumowując generalnie, należy stwierdzić, że encyklika *Fides et ratio* nie tylko opowiada się za ścisłym powiązaniem oraz współpracą wiary i rozumu, filozofii i teologii, które prowadzą do tej samej Prawdy, ale także pokazuje praktyczne wymiary i szlaki wzrastania człowieka w prawdzie i w dobru.

RODZAJE, PRZYCZYNY I PERSPEKTYWY ATEIZMU*

Wstęp

Ateizm najczęściej bywa rozumiany jako doktryna lub postawa egzystencjalna człowieka negująca istnienie Boga i jest fenomenem związanym z faktem religijności człowieka. Jak wykazują badania etnologiczne i historyczne nad dziejami religii i kultur, ateizm nie jest zjawiskiem pierwotnym i powszechnym, ale jest postawą przejściową, towarzyszącą niektórym trendom kulturowym, występującym zwłaszcza w czasach nowożytnych i współczesnych. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* uznał, iż „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej" i zalecił „poddać go staranniejszym badaniom" (KDK, nr 19). Jan Paweł II w jednej z katechez środowych, poświęconych wierze, wyznał, iż „w każdej epoce dziejów ludzkości, tak jak i w każdym pokoleniu naszej chrześcijańskiej ery, byli ludzie wierzący obok niewierzących. Jednakże wydaje się, że w naszej epoce przeciwstawienie to stało się o wiele bardziej świadome i radykalne"[1].

Zjawisko ateizmu można badać i prezentować z różnych punktów widzenia. Można je rozważać w aspekcie historycznym, filozoficznym, teologicznym, religioznawczym, duszpasterskim, moralnym, psychologicznym, społecznym, kulturowym itd. Skoro zjawisko ateizmu jest przedmiotem zainteresowania tak wielu różnych dyscyplin, to w konsekwencji istnieją też różne określenia i opisy tego fenomenu. Sobór Watykański II określa ateizm z punktu widzenia teologicznopastoralnego i pojmuje go jako odrzucenie czy też niedostrzeganie wewnętrznej żywotnej łączności z Bogiem (KDK, nr 19). Religiolodzy określają ateizm jako brak religijnego kultu; psychologowie – jako „religię ucieczki" i „odwrotność wiary"; socjologowie – jako zanik religijnych praktyk[2].

W niniejszym przedłożeniu spojrzymy na ateizm w kontekście czasów najnowszych w naszej kulturze europejskiej, zwłaszcza polskiej. Przedłożenie będzie podzielone na trzy części. W pierwszej zostanie naszkicowana typologia postaw ateistycznych. W drugiej ukażemy najważniejsze przyczyny ateizmu. Wreszcie w trzeciej – na tle stosunku Kościoła do ateizmu – wskażemy na perspektywy tego zjawiska. Pominiemy natomiast historię ateizmu, która ma dość bogatą literaturę, także w języku polskim[3].

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 9 (2001), nr 2, s. 37–44.

[1] Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 91.

[2] Por. W. Granat, *Ateizm* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 1030 oraz Z.J. Zdybicka, *Ateizm* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 371–372.

[3] Por. np. W. Granat, *Ateizm*, art. cyt., s. 1030–1034; Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, art. cyt., s. 372–384; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.

1. Główne odmiany nowożytnego ateizmu

Ateizm jako zjawisko społeczno-kulturowe pojawił się na szerszą skalę dopiero w czasach nowożytnych i współczesnych. Nie był w zasadzie znany w starożytności i w średniowieczu. W kulturze czasów nowożytnych i współczesnych przybierał i przybiera różnorakie postaci i odmiany.

We współczesnej literaturze teologiczno-kulturowej istnieją różnorakie typologie ateizmu[4]. Najczęściej wyróżnia się dwie podstawowe odmiany ateizmu: ateizm teoretyczny i ateizm praktyczny.

1.1. Ateizm teoretyczny

Pojawił się on w kontekście nowożytnego rozwoju nauki i powstania nowych modeli filozofii. Teoretyczne podstawy do powstawania i ugruntowywania doktryn ateistycznych przyniosły filozofie o profilu skrajnie empirystycznym, skrajnie racjonalistycznym i idealistycznym. Duży wpływ na ukształtowanie się nowożytnego ateizmu miała filozofia Davida Hume'a, Immanuela Kanta, Georga W.F. Hegla, Auguste'a Comte'a, Karola Marksa i innych myślicieli z kręgów pozytywizmu i scjentyzmu.

Ten rodzaj ateizmu w negacji istnienia Boga odwołuje się do argumentów racjonalnych, najczęściej filozoficznych. Ateizm teoretyczny posiada kilka odmian. Można je sprowadzić do trzech następujących: ateizmu przyrodniczego, neopozytywistycznego (scjentystycznego) oraz antropologicznego[5].

Ateizm naturalistyczny opierał się na metodzie nauk przyrodniczych: fizyko-chemicznych i biologicznych. Do tego typu ateizmu należy zaliczyć przede wszystkim ateizm marksistowski. Marks uważał religię za formę alienacji. Nie jest ona zjawiskiem pierwotnym, ale wtórnym, powstałym w wyniku niesprawiedliwego ustroju społecznego. Wystarczy zmienić ustrój, zlikwidować nierówności społeczne, by wyeliminować religię z życia. Gdy zniknie religia, człowiek dopiero zacznie być sobą, pozbędzie się alienacji i zacznie normalnie żyć, stając się ateistą. Dziś, z perspektywy czasu, jesteśmy w stanie stwierdzić, że ta teoria religii była totalnie utopijna. Praktyka, życie zadało jej kłam.

Ateizm neopozytywistyczny, nazywany także scjentystycznym lub empirycznym, był reprezentowany przez sensualistów i empirystów dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Wśród nich byli reprezentanci trzech pozytywizmów: Auguste'a Comte'a (pierwszego pozytywizmu), empiriokrytyków (Ernsta Macha i Richarda Avenariusa – drugiego pozytywizmu) i przedstawicieli Koła Wiedeńskiego

[4] Por. np. W. Granat, *Ateizm*, art. cyt., s. 1034–1036; Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, art. cyt., s. 385–387 oraz S. Kowalczyk, *Negacje religii – korzenie współczesnego ateizmu*, „Ateneum Kapłańskie" 79 (1987), t. 108, z. 2 (468), s. 261–265.

[5] Por. Z. Krzyszowski, *Ateizm* [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 197–200.

(trzeciego pozytywizmu). Zwolennicy tych trzech odmian pozytywizmu stosowali jedynie metody empiryczne, zacieśniali granice ludzkiego poznania do percepcji zmysłowej i tym samym odcinali się od filozoficznej asercji istnienia Absolutu. Pozytywizm wypracował nowy, mocno zawężony model nauki. Dotychczasowe naukotwórcze pytanie „dlaczego?", które prowadziło do filozoficznej asercji Absolutu, zostało zastąpione pytaniem „jak?", „jaki jest świat?". Nauka przestała wyjaśniać. Zrezygnowała zwłaszcza z wyjaśniania ostatecznego, a zadowoliła się tylko opisywaniem i porządkowaniem faktów, ujmowaniem zachodzących między nimi prawidłowości. Za naukowe uważano tylko to, co dało się udowodnić metodami empirycznymi lub matematycznymi. Ponieważ Boga nie można było odkryć takimi metodami, dlatego formowano tezę, że Bóg nie istnieje. Popełniono tu błąd, zakładając, że wszelką rzeczywistość można odkryć i badać jedynie metodami empirycznymi.

Trzecią odmianą ateizmu teoretyczno-spekulatywnego jest ateizm antropologiczny. Jest on negacją Boga w imię wywyższenia człowieka, jego bytowej i etycznej autonomii, praw społeczno-ekonomicznych, wolności nauki itp. Jego głównymi przedstawicielami byli: Ludwik Feuerbach, Fryderyk Nietzsche i Jean-Paul Sartre. Feuerbach głosił, że bogiem człowieka jest człowiek. Wierzący ludzie sami sobie wymyślili Boga. Według niego Absolut, w którego niektórzy wierzą, jest zhipostazowaniem niespełnionych pragnień człowieka. Czym człowiek chciałby być, a nie może, to przenosi na wytworzone przez siebie pojęcie Bytu Absolutnego. Fryderyk Nietzsche ogłosił „śmierć Boga" i narodziny nadczłowieka. W śmierci Boga widział niezbędny warunek pełni ludzkiego życia i prawdziwego humanizmu. Sartre natomiast odrzucał istnienie Boga, gdyż Jego istnienia nie można było pogodzić – jego zdaniem – z wolnością człowieka. Jeśli człowiek jest naprawdę wolny, to Bóg nie może istnieć. Gdyby Bóg istniał, człowiek nie byłby wolny. Sartre ukazuje istnienie Boga jako sprzeczność samą w sobie.

1.2. Ateizm praktyczny

Ateizm praktyczny jest nie tyle doktryną, ile egzystencjalną postawą człowieka. Praktyczni ateiści najczęściej nie negują istnienia Boga, ale żyją tak, jakby Go nie było. Posiadają jakąś ideę Boga, który istnieje, ale który jednocześnie jest nieobecny w ich życiu.

Zdaniem ks. Stanisława Kowalczyka, ateizm praktyczny może posiadać profil indywidualno-pragmatyczny lub społeczno-polityczny. Pierwszy z nich można nazwać materializmem praktycznym. Ludzie o takiej postawie posiadają ideę Boga, ale nie ma ona żadnego wpływu na ich życie. Tego typu postawa, nazywa niekiedy „ateizmem wierzących", przejawia się w zaniku modlitwy i życia sakramentalnego, w zaniechaniu innych praktyk religijnych, w postawie etycznego relatywizmu i hedonizmu[6].

[6] Por. S. Kowalczyk, *Negacje religii*…, art. cyt., s. 263.

Druga odmiana ateizmu praktycznego – ateizm społeczno-polityczny – jest oficjalną ideologią niektórych państw, podstawą ich wewnętrznej i zewnętrznej polityki, przedmiotem indoktrynacji poprzez programy szkolne, środki społecznego przekazu. Lansowanie tego typu ateizmu miało miejsce w państwach totalitarnych. Doświadczyliśmy także w Polsce – w latach po drugiej wojnie światowej – zaprowadzania na siłę laickiego światopoglądu. Szczególną rolę w uchronieniu narodu od tego typu zniewolenia ateistycznego odegrał kard. Stefan Wyszyński.

Oprócz wspomnianych wyżej dwóch podstawowych odmian materializmu – teoretycznego i praktycznego – znajdujemy jeszcze inne propozycje grupowania postaw ateistycznych.

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* wymienia na przykład trzy kategorie ateistów. Pierwsza grupa to ci, „którzy nie wyznają żadnej religii". Są tu indyferenci, agnostycy, a także ci, którzy nie wyznają wiary w Boga. Ten rodzaj ateizmu ma charakter praktyczny. Do drugiej grupy zalicza Papież tych, którzy jawnie deklarują się jako ateiści i swoje przekonania szerzą przez książki, publikacje, środki przekazu. Jest to ateizm podbudowany odpowiednią filozofią. Można go nazwać ateizmem doktrynalnym, filozoficznym lub ideologicznym. W grupie tej należy umieścić ateizm marksistowski. Trzecia kategoria ateistów – zdaniem Pawła VI – to komuniści. Nazywają oni swój ateizm naukowym, co zdaniem myślicieli katolickich jest nieuprawnione[7]. Kościół nazwał ten rodzaj ateizmu – rzekomo naukowego – ateizmem wojującym.

Ks. Wincenty Granat w *Encyklopedii katolickiej* wyróżnił następujące odmiany ateizmu: ateizm teoretyczny i praktyczny, pozytywny i negatywny, absolutny i względny, epistemologiczny i ontologiczny, przyrodniczy i antropologiczny, intelektualny, wolitywny, emocjonalny i pragmatyczny, integralny i cząstkowy[8].

Zofia J. Zdybicka wyróżnia ateizm teoretyczny i praktyczny. W ateizmie teoretycznym wyróżnia następujące odmiany: ateizm metafizyczny (z podziałem na bezwzględny i względny), ateizm teoriopoznawczy (agnostycyzm, sceptycyzm) i ateizm aksjologiczny[9].

Jeszcze innej klasyfikacji odmian współczesnego ateizmu dokonują między innymi: kard. Walter Kasper, Karl Rahner i Hans Waldenfels, Tadeusz Dzidek i Krzysztof Kościelniak[10].

2. Główne przyczyny współczesnego ateizmu

W literaturze poświęconej ateizmowi wyróżnia się zwykle filozoficzne i pozafilozoficzne źródła ateizmu[11]. Filozoficzne źródła tkwią w określonych koncepcjach

[7] Por. np. F. König, *Czy istnieje naukowy ateizm?*, tłum. J. Knappik [w:] *Jaki światopogląd odpowiada rzeczywistości?*, red. J. Knappik, Katowice 1993, s. 8–22.

[8] Por. W. Granat, *Ateizm*, art. cyt., s. 1034–1035.

[9] Por. Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, art. cyt., s. 385–387.

[10] Szerzej na ten temat: Z. Krzyszowski, *Ateizm*, art. cyt., s. 196–200.

[11] Por. S. Kowalczyk, *Negacje religii…*, art. cyt., s. 265–274.

bytu i poznania. W dziejach filozofii znajdujemy takie koncepcje rzeczywistości i takie poglądy teoriopoznawcze, które implikowały negację Boga. Wszelkie empiryzmy, sensualizmy, agnostycyzmy, relatywizmy nie sprzyjały racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga.

Pozafilozoficznych źródeł współczesnego ateizmu upatruje się w czynnikach: historyczno-politycznych, przyrodniczo-naukowych, psychologicznych, ekonomiczno-społecznych i etyczno-humanistycznych.

Zwięzłą analizę źródeł współczesnego ateizmu zawiera konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. W numerze 19. ojcowie soborowi wymieniają najpierw tych, „którzy przeczą wyraźnie istnieniu Boga". Czynią to niekiedy niektórzy ludzie bez głębszej argumentacji, niekiedy – jak się wydaje – dla zasady. Przykładem może tu być Bertrand Russel, który w jednym ze swoich dzieł pisze: „Podjąłem trzy sprawy, które uważam za zasadnicze: Bóg, nieśmiertelność i wolna wola. Otóż stopniowo doszedłem do wniosku, że nie miałem żadnego powodu do wiary w te trzy sprawy"[12].

Wspomniana konstytucja soborowa dalej wskazuje na tych, którzy „uważają, że człowiek nic pewnego o Bogu twierdzić nie może", oraz na tych, którzy „zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydawało się bez sensu". Następnie dodaje: „Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo […] nie przyjmuje istnienia żadnej prawdy absolutnej". W tekście tym z pewnością chodzi głównie o pozytywistów i scjentystów, gdyż to oni zacieśnili pole badań naukowych do świata materialnego i ograniczyli badawcze metody do metod empirycznych. Z kolei konstytucja zauważa, że „Niektórzy tak bardzo wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna i więcej im chodzi […] o afirmację człowieka aniżeli o przeczenie istnieniu Boga". Historia czasów nowożytnych zna takich myślicieli, którzy negowali Boga w imię humanizmu i antropocentryzmu. Wśród nich na czoło wysuwają się wspomniani już wyżej Ludwik Feuerbach i Karol Marks.

Innym jeszcze powodem negacji Boga – według soborowej konstytucji – jest fakt, że niektórzy tak wymyślają sobie Boga, że „twór ten, odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii". Wystąpiło to z pewnością u Fryderyka Nietzschego i jego zwolenników. Wynika z tego, jak ważną sprawą jest ukształtowanie sobie w życiu poprawnego obrazu Boga. Obraz ten trzeba ciągle poprawiać, odnawiać. Spotykamy niekiedy ludzi, którzy poszli w dojrzałe życie z obrazem Boga, jaki otrzymali w dzieciństwie od rodziców czy na przykład na katechezie. Ten obraz Boga winno się potem weryfikować, poprawiać, doskonalić, by nie stanowił przeszkód w życiu religijnym.

Ważnym powodem rodzenia się postaw ateistycznych, na który wskazuje konstytucja, jest fakt zła w świecie. Niektórzy sądzą, że nie można go pogodzić z Bogiem, który jest miłujący i sprawiedliwy. Wielu Żydów-ateistów do dziś

[12] B. Russel, *Ma conception du monde*, Paris 1962, s. 21.

powtarza, że nie może być Boga, bo był Oświęcim. Niektórym ludziom przeszkodę do wiary może stanowić fakt cierpienia, zwłaszcza cierpienia niewinnego. Tuż przed świętami wielkanocnymi 2001 roku w polskiej telewizji emitowano program, w którym pokazywane było kalekie, cierpiące dziecko. Jedna z uczestniczek programu ponawiała wtedy pytanie, jak można wierzyć w Boga, gdy ludzie niewinnie tak cierpią. Simone de Beauvoir wyznała kiedyś: „Łatwiej mi było pojąć świat bez stworzyciela niż stworzyciela obciążonego wszystkimi przeciwnościami tego świata"[13].

Także powodem trudności dla niektórych w afirmacji Boga może być niesłuszne przyznawanie pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je za Boga, a także dzisiejsza cywilizacja, tak bardzo uwikłana w sprawy ziemskie. Znane są przypadki ubóstwiania takich przedmiotów lub dziedzin życia, jak: postęp, dobrobyt, pieniądz, konsumpcja, sport, rozum, wolność, nauka, technika. Stają się one dla niektórych bożkami tego świata. O ludziach tego typu mówił już św. Paweł, gdy pisał w Liście do Filipian: „Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydzić. To ci, których dążenia są przyziemne" (Flp 3,18-19).

W odkrywaniu źródeł współczesnego ateizmu konstytucja soborowa wymienia – pod koniec – nieewangeliczne życie samych chrześcijan. Ojcowie Soboru wyrazili to w słowach: „W genezie ateizmu niemały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii". Z pewnością jest to ważki czynnik, który wpływa na kształtowanie się wiary i niewiary wśród ludzi. Dlatego tak ważne jest dawanie autentycznego świadectwa swojej wierze. W kontekście tych słów można przytoczyć wypowiedź ks. Józefa Tischnera, w której stwierdza on, że nie spotkał człowieka, który stał się ateistą po przeczytaniu dzieł Feuerbacha, Marksa czy Sartre'a. Natomiast spotkał ludzi niewierzących, którzy swoją niewiarę czy też brak praktyk religijnych usprawiedliwiali niewłaściwym postępowaniem jakiegoś księdza czy świeckiego chrześcijanina.

3. Kościół o perspektywach ateizmu

Kościół nigdy nie aprobował ateizmu. Jednakże zmieniał swoje nastawienie do tych, którzy głosili poglądy ateistyczne czy też jedynie naukę niezgodną z oficjalną nauką Kościoła. Były czasy, kiedy ateistów czy innowierców potępiano, a nawet karano. Obrzucano ich klątwami.

Kościół naszych czasów, Kościół posoborowy, unika potępień tych, którzy inaczej myślą i wyznają inne poglądy. Kościół wzywa takich do rzetelnego dialogu,

[13] Cytat za: E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1966, s. 131.

do dialogu na bazie prawdy, miłości i właściwie rozumianej tolerancji. Jeszcze na Soborze Watykańskim II niektórzy biskupi kierowali petycje do papieża o potępienie komunizmu jako systemu ateistycznego. Jednakże żaden z ostatnich papieży oficjalnie nie potępił ludzi, którzy przyznawali się do ateizmu i go publicznie wyznawali. Papież Jan Paweł II wielokrotnie spotykał się z tytułu swego urzędu z ludźmi, którzy przyznawali się do ateizmu. Do ludzi, o których wiedział, że są ateistami, odnosił się zawsze z dużym szacunkiem. Zjawisko ateizmu zawsze bardzo go absorbowało. Jednym z przejawów jego zainteresowań ateizmem było na przykład to, iż polecił Papieskiej Radzie ds. Kultury przeprowadzić diagnozę i systematyzację tego zjawiska. Sprawą tą zajął się także Synod Biskupów, który miał miejsce w Watykanie na przełomie listopada i grudnia 1991 roku i który był poświęcony Europie. Badania wykazały, że po upadku marksizmu w krajach Europy Środkowej i Wschodniej istnieje duża liczba ateistów i ludzi zbliżonych w poglądach do ateizmu (agnostycy, deiści, postmoderniści).

W roku 1993 dwaj uczeni niemieccy – Paul M. Zulehner i Hermann Denz – przeprowadzili badanie wartości etyczno-moralnych w Europie i podali szacunkową liczbę ateistów w krajach postkomunistycznych. Liczby te przedstawiały się następująco: była NRD – około 48 procent ogółu mieszkańców; na Węgrzech – około 25 procent; w Republice Czeskiej – około 23 procent; w Słowenii – około 16 procent; w Słowacji – około 14 procent; na Litwie – około 13 procent; na Łotwie – około 12 procent; w Polsce – około 13 procent[14]. Należy przy tym zauważyć, że wielu ateistów o profilu marksistowskim przefarbowało się na ateistów-liberałów o postawie praktycznej, ekonomicznej, konsumpcyjnej.

Jaką przyszłość może mieć ateizm? Czy będzie trwał? Na podstawie doświadczenia historycznego można wysunąć następującą prognozę. Ateizm będzie towarzyszył ludzkiemu życiu. Nie będzie to jednak postawa powszechna, jako że człowiek z natury jest jednak istotą religijną. Fakt nowożytnego i współczesnego ateizmu nie podważa Tertuliańskiej tezy: „anima naturaliter christiana". Człowiek nie przestał i nie przestanie być istotą z natury religijną, otwartą na Transcendencję. Negacji Boga, tezy o nieistnieniu Boga, nie da się naukowo udowodnić, podobnie jak nie można też w sposób naukowy (na terenie nauk szczegółowych) udowodnić istnienia Boga. Problem Boga, Jego istnienia, jest wewnętrznym problemem filozofii, i to filozofii o orientacji mądrościowej, metafizycznej, o którą upomniał się ostatnio Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*.

Patrząc w przyszłość, należy spodziewać się, że bardziej będzie nam zagrażał ateizm praktyczny aniżeli teoretyczny. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzega nas tak często Jan Paweł II.

[14] Por. P.M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993, s. 30.

ETYCZNY WYMIAR KREOWANIA SPOŁECZEŃSTWA WIEDZY*

1. Dlaczego etyka w kreowaniu społeczeństwa wiedzy?

Żyjemy w czasach wzmożonych zabiegów o dobrobyt materialny. Dobrobyt ten zapewnia przede wszystkim dobra gospodarka. Ta z kolei jest konsekwencją rozwoju nauki. Znamy dziś państwa, które osiągnęły sukces gospodarczy i podniosły standard życia dzięki inwestycji w naukę, w wiedzę. Wystarczy tu wymienić Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Japonię, Koreę Południową, Niemcy czy chociażby Hiszpanię. Można śmiało powiedzieć, że nauka wraz ze swoim dzieckiem – techniką – przyczyniają się dziś najwydatniej do przeobrażania świata i wywierają ogromny wpływ na różne dziedziny życia, szczególnie na gospodarkę i politykę.

Jednakże historia dwudziestego i pierwszych lat dwudziestego pierwszego wieku pozwalają nam zauważyć, że wzmożonemu procesowi rozwoju wiedzy i gospodarki towarzyszy, niestety, duży regres moralny. Oto bowiem zauważamy, że człowiek wprzęgnął naukę nie tylko w kreowanie doczesnej pomyślności, w budowanie dobra i szczęścia doczesnego, ale także w rozlew zła i w szerzenie przeróżnych nieszczęść. Jest to kolejny ważny sygnał, że kreowanie społeczeństwa wiedzy, uprawianie nauki winno być dokonywane przy zachowaniu norm etycznych. Coraz więcej odpowiedzialnych naukowców uświadamia sobie, że lansowany w czasach nowożytnych i współczesnych przez niektórych ideologów postulat odseparowania nauki od etyki prowadzi do wypaczeń działalności naukowej i doprowadza samą naukę do kryzysu. Czynności związane z uprawianiem nauki, jak inne czynności osobowe, podlegają kwalifikacji moralnej, uzyskują rangę czynności moralnie dobrych, złych lub obojętnych. Stąd też zjawisko nauki nie może być odseparowane od norm moralnych. Przypomina dziś to nie tylko Kościół, ale także sami uczeni[1].

Przestrzeganie norm moralnych w nauce winno się rozciągać na wszystkie etapy jej uprawiania, począwszy od wyboru przedmiotu badań naukowych, przez stosowanie metod i prowadzenie procesu badawczego, a skończywszy na sposobie wykorzystywania wyników badań naukowych.

---

* „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004), nr 1, s. 39–52. [Jest to nieco zmieniona wersja wykładu wygłoszonego w czasie międzynarodowej konferencji nt. „Polskie szkolnictwo wyższe w procesie budowania europejskiego społeczeństwa wiedzy", Wyższa Szkoła Handlowa we Wrocławiu, 16–17 listopada 2001 roku].

[1] Por. np. A. Dylus, *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 1987 oraz numer poświęcony etyce badań naukowych: „Ethos" 11 (1998), nr 4.

2. Podstawowe zasady etyczne w kreowaniu społeczeństwa wiedzy – etyka w badaniach naukowych

Każda działalność człowieka winna kierować się kryteriami moralnymi[2]. W świetle tych kryteriów bywa potem oceniana. Także działalność naukowa podlega zasadom moralnym. Są to zasady, które winien przestrzegać każdy człowiek, a także zasady związane z naturą i celem nauki. Spośród tych zasad na czoło wysuwają następujące:

2.1. Troska o prawdę

Podstawowym celem dobrze uprawianego poznania naukowego jest poszukiwanie i przekazywanie prawdy. Zwracały na to uwagę autorytety naukowe w dziejach nauki i kultury. Św. Tomasz z Akwinu w *Komentarzu* do Arystotelesa pisał, że filozofii uczymy się nie po to, by się dowiedzieć, co ludzie myślą, lecz w celu poznania prawdy[3]. Taki sam cel wytyczają nauce dzisiejsi klasycy poznania naukowego. Przypominają, że prawda jest podstawową wartością w nauce, tak jak dobro w etyce, piękno w sztuce i świętość w religii. Trzeba zauważyć, że prawda jakoś przenika te wszystkie wartości. Może być bowiem dobro prawdziwe, ale i pozorne, piękno autentyczne, ale i jego namiastka, świętość prawdziwa, ale i fałszywa. Prawda jest wartością, której człowiek potrzebuje do normalnego, godziwego życia. Nikt nie chce być okłamywany. Jeśli człowiek uświadomi sobie, że ktoś go wprowadza w błąd, to potrafi protestować i bronić się przed inwazją fałszu i kłamstwa.

Klasycznie prawdę pojmujemy jako zgodność naszego poznania (naszej wiedzy) z rzeczywistością, której ta wiedza dotyczy. Niektórzy mówią krótko, że jest relacją zgodności myśli z rzeczą[4]. Istnieje spór, czy prawda jest jedna, czy też jest wiele prawd. Nie wchodząc w dyskusję nad tym problemem, trzeba zauważyć, że w nauce jest mowa o różnych prawdach. Każda dyscyplina naukowa prezentuje nam jakiś zestaw prawd. Wielość prawd ma swoje uzasadnienie w rzeczywistości, gdyż właśnie ta poznawana przez intelekt rzeczywistość jest różnorodna, pluralistyczna, dlatego i jej intencjonalna obecność w intelekcie ludzkim w formie wiedzy ma znamię wielości i różnorodności.

Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*). Przypomniał to niedawno Jan Paweł II w przemówieniu do ludzi nauki i kultury w kolegiacie św. Anny w Krakowie. Powiedział tam między innymi, że „w tym przeżyciu radości z poznania prawdy – «gaudium veritatis» – można widzieć także

[2] W niniejszym przedłożeniu, zwłaszcza w jego pierwszej części, w dużej mierze będą wykorzystane refleksje ks. kard. Henryka Gulbinowicza, zamieszczone w artykule: *Etyczny wymiar nauki*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 8 (2000), nr 2, s. 115–121.

[3] Por. I. Dec, *Dlaczego dziś jeszcze św. Tomasz z Akwinu?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1 (1993), nr 1, s. 21.

[4] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 97.

jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność"[5]. Życie potwierdza, że uczeni wierni swemu powołaniu – odkrywający i głoszący prawdę – zachowują zwykle pogodę i młodość ducha.

Można ubolewać nad tym, że dzisiaj nauce stawia się często inne cele. Niekiedy przesuwa się wyraźnie akcent z prawdy na osiąganie wartości bardziej utylitarnych, na przykład takich jak: doraźna korzyść, sława, kariera, panowanie nad drugim. Prowadzi to często do różnych patologii indywidualnych i społecznych. Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu do uczonych zauważył, że „relatywizm etyczny oraz postawy czysto utylitarne stanowią zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i dla społeczeństwa"[6].

Jesteśmy świadomi, że jakaś część ludzi wykształconych, dobrze przygotowanych w nauce, wycofała się w naszym kraju z nauki. Przeszła do innych, lepiej płatnych zawodów. Z pewnością nie wszystkie takie przypadki mogą być moralnie usprawiedliwione. Jest to niemały cios zadawany tej ważnej dziedzinie kultury.

Trzeba jeszcze wspomnieć o innym zagrożeniu, na które narażeni są ludzie nauki. Jest nim pokusa kariery, taniej sławy, popularności. Ulegając tej pokusie, można popełnić wiele nieuczciwości wobec innych. Wśród owych nadużyć można wymienić: kradzieże pomysłów i wyników, niszczenie naukowych przeciwników, pisanie recenzji „we własnym gronie", także wykorzystywanie studentów dla poprawiania swojej reputacji czy też do wspinania się po szczeblach tak zwanej kariery naukowej. Mało skuteczne mogą okazać się tu ustawy i kodeksy etyczne, jeśli nie zaakceptuje się wewnętrznie wartości służących człowiekowi i nauce[7].

2.2. Troska o życie ludzkie i jego godność

W prezentacji podstawowych zasad etycznych uprawiania nauki należy z kolei zwrócić uwagę na to, że nauka nie powinna nigdy występować przeciwko człowiekowi, przeciwko jego życiu i zdrowiu, przeciwko właściwej mu godności. Niestety, życie potwierdza, że rezultaty badawcze, osiągnięcia naukowe bywają niekiedy kierowane przeciw samemu człowiekowi. Często ma to miejsce na przykład w dziedzinie inżynierii genetycznej[8]. Z punktu widzenia etyki katolickiej nikt nie kwestionuje potrzeby takich badań, jeśli są one prowadzone z zachowaniem integralnego dobra człowieka. Jan Paweł II w czasie swego pobytu w Paryżu 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO przypomniał, że celem wszystkich poszukiwań naukowych winno być dobro życia ludzkiego i respektowanie godności człowieka. Działania z dziedziny manipulacji genetycznej i doświadczeń biologicznych, przeciwne

[5] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Piąta i szósta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny 22 maja 1995 i 31 maja – 10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1998, s. 242–243.

[6] Tamże, s. 244.

[7] Por. H. Gulbinowicz, *Etyczny wymiar nauki*, art. cyt., s. 21.

[8] Por. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej*, „Ethos" 11 (1998), nr 4, s. 163–177.

dobru ludzkości, uznał za niegodziwe i sprzeczne z nakazami etyki[9]. W związku z tym należy przypomnieć, że negatywnej ocenie moralnej podlega zapłodnienie pozaustrojowe. Jest ono okupione zniszczeniem wielu zygot-embrionów, które są żywymi istotami ludzkimi. Ostatnio przypomina się w kręgach chrześcijańskich, że negatywnie należy ocenić klonowanie istot ludzkich – jako czynność sprzeciwiającą się godności osoby ludzkiej i godności ludzkiej prokreacji. Dozwolona jest natomiast transplantacja narządów za wyraźną lub domniemaną zgodą pacjenta. Ofiarowanie swoich narządów na wypadek tragicznej śmierci człowiekowi w potrzebie może być traktowane jako akt miłości bliźniego.

2.3. Troska o dobro osobowe człowieka: indywidualne i wspólne

Klasycy etyki, nauki o proweniencji katolickiej, przypominają dziś, że nauka ma czynić człowieka nie tylko bogatszym w wiedzę, ale i lepszym moralnie. Powinna sprzyjać rozwojowi jego osobowości i ułatwiać mu wzrastanie w człowieczeństwie, w ludzkiej doskonałości, świętości. Postęp naukowo-techniczny winien mieć na uwadze przede wszystkim dobro człowieka, sprzyjać jego rozwojowi duchowo-moralnemu i ułatwiać realizację dobra wspólnego[10]. Przypomina dziś o tym tak często Jan Paweł II. We wspomnianym wystąpieniu do ludzi nauki i kultury w Krakowie mówił między innymi: „Każdy intelektualista, bez względu na przekonania, jest powołany do tego, by […] spełniał funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub go pomniejsza"[11]. W podobnym tonie przemawiał do polskich rektorów w Castel Gandolfo w dniu 30 sierpnia 2001 roku: „Jakakolwiek byłaby dziedzina badań, pracy naukowej czy twórczej, każdy, kto angażuje w nie swoją wiedzę, talent i trud, powinien stawiać sobie pytanie, w jakiej mierze jego dzieło kształtuje wpierw jego własne człowieczeństwo, a z kolei, czy czyni ono życie ludzkie pod każdym względem bardziej ludzkim, bardziej godnym człowieka; i wreszcie, czy w kontekście postępu, którego jest autorem, człowiek staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swojego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugiego, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? (*Redemptor hominis*, nr 15)"[12].

3. Problem wolności i autonomii nauki

Problem wolności nauki zaprzątał umysły ludzi zajmujących się kulturą i nauką. Z kręgu tej problematyki warto zwrócić uwagę na trzy – jak się wydaje –

[9] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, „L'Osservatore Romano" [wyd. pol.] 1 (1980), nr 6, s. 5.

[10] Por. H. Gulbinowicz, *Etyczny wymiar nauki*, art. cyt., s. 9.

[11] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki…*, dz. cyt., s. 243.

[12] Jan Paweł II, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia*, „L'Osservatore Romano" [wyd. pol.] 22 (2001), nr 10, s. 12.

następujące zagadnienia: rodzaje zniewoleń, w jakie popadała nauka, konsekwencje owych zniewoleń oraz właściwa wizja wolności w nauce.

3.1. Rodzaje zniewoleń w nauce

Nauka w dziejach wielokrotnie popadała w różne zniewolenia i to wyrządzało jej duże szkody. W podręcznikach marksistowskich pisano kiedyś wiele o zniewoleniu nauki przez religię, przez Kościół. Czy faktycznie miało miejsce takie zniewolenie, a jeśli tak, to kto był temu winien? Historia, istotnie, zna przypadki różnych konfliktów między naukowcami i instytucją Kościoła. Trzeba jednak zauważyć, że owe nieporozumienia i konflikty rodziły się zazwyczaj w wyniku przekraczania kompetencji przez obydwie strony konfliktu. Bywało tak, że ludzie Kościoła, zwłaszcza niektórzy teologowie, nie zawsze poprawnie interpretowali Boże Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Rozumieli je niekiedy zbyt dosłownie, literalnie. Podobnie i ludzie nauki w wielu przypadkach uzurpowali sobie prawo do monopolu na wszelką prawdę o świecie i o człowieku i wyciągali ze swoich badań daleko idące wnioski, często niezgodne z Objawieniem chrześcijańskim. Formułowali twierdzenia wykraczające poza ich naukowe kompetencje. I jednej, i drugiej stronie brakowało niekiedy pokory wobec Prawdy, wobec Tajemnicy. Wydaje się, że dziś mamy już te czasy za sobą, kiedy to nagłaśniano rzekomy konflikt między nauką i religią, wiarą i rozumem.

Inna groźna forma zniewalania nauki płynęła ze strony ideologii. Miało to miejsce w czasach nowożytnych. Zwracał na to uwagę wielokrotnie Jan Paweł II. Już na początku swego pontyfikatu, w roku 1982, mówił w związku z tym w Bolonii: „Wolność […] zawsze była istotnym warunkiem rozwoju nauki, jeżeli chciała ona zachować głęboką godność poszukiwania prawdy i nie być sprowadzana do pełnienia wyłącznie funkcji ideologii, zaspokojenia tych celów bezpośrednich, społecznych potrzeb o charakterze materialnym czy interesów gospodarczych, do ujmowania ludzkiej wiedzy wyłącznie w kategoriach inspirowanych kryteriami jednostronnymi bądź stronniczymi, właściwymi dla interpretacji tendencyjnych, a co za tym idzie – nieujmujących rzeczywistości w sposób kompletny. Nauka tym skuteczniej może wpłynąć na praktykę, im większą cieszy się wolnością w poszukiwaniu prawdy”[13].

W powyższej wypowiedzi Jan Paweł II dotyka pośrednio faktu podwójnego zniewolenia dzisiejszej nauki, zniewolenia ideologicznego (politycznego) i gospodarczego. Okazało się, że wielowiekowy okres walki o wyzwolenie nauki spod wpływów religii wcale nie doprowadził nauki do prawdziwego wyzwolenia. Nauka, wyzwalając się spod dominacji Kościoła, wpadła w nowe, bardziej niebezpieczne zniewolenie – w zależność ideologiczną, polityczną i gospodarczą[14]. Proces ten nasilił się

[13] Tenże, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku. Przemówienie do świata uniwersyteckiego* [Bolonia, 18 kwietnia 1982 roku] [w:] tegoż, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 136.

[14] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos” 1 (1988), nr 2/3, s. 106.

w dziewiętnastym wieku w marksizmie, pozytywizmie i scjentyzmie, a swój punkt kulminacyjny osiągnął w systemach totalitarnych dwudziestego wieku. Niewola ta przybierała często bardzo drastyczny charakter. Doświadczyli tego ludzie nauki, którzy chcieli zachować przynajmniej cień niezależności w systemach totalitarnych: faszystowskim i komunistycznym. Nie tyle chodziło tutaj o wyniszczenie naukowców, ile o całkowite podporządkowanie ich wysiłków celom politycznym, często także militarnym. Ludzi nauki wciągano do szerzenia i nobilitowania ideologii nazistowskiej czy komunistycznej, zaś owoce badań naukowych nierzadko wykorzystywano do utrzymywania się przy władzy i do realizacji zaborczych, wojennych celów.

W naszym kraju okres ten miał swoje nasilenie w czasach stalinizmu. Naukę usiłowano wówczas całkowicie podporządkować celom ideologicznym i politycznym. Relegowano niewygodnych ideologicznie profesorów. Ich miejsca zajmowali tak zwani zastępcy profesorów o nikłym dorobku naukowym i bez żadnych perspektyw na karierę uniwersytecką w normalnych warunkach przedwojennych. Jednocześnie miało miejsce werbowanie nowego narybku asystenckiego według kryteriów wyłącznie ideowych i politycznych. Badania naukowe zostały odsunięte na dalszy plan, a na czoło wysunięto dydaktykę o wyraźnym nakierowaniu doktrynalnym. Ścisły nadzór rozciągnięto zwłaszcza nad tą częścią ocalałej z pogromu profesury i asystentury, której postawę uznano za niepewną i podejrzaną; inwigilacja i donosicielstwo stały się normą postępowania w kręgach wyższych uczelni[15].

Ten ponury okres, z chwilami niewielkich odprężeń, trwał aż do 1989 roku. Ogólnospołeczne i polityczne przemiany, jakie nastąpiły po jesieni ludów, nie przyniosły jednak zadowalających efektów na polu reformy nauki, nie uczyniły jej wolną i suwerenną. Mimo wielu zmian uczelnie wyższe tkwią nadal w dużym stopniu w gorsecie, w którym więziono je w latach stalinizmu. Szkolnictwo wyższe, w tym uniwersytety, nie uzyskało wymaganej suwerenności i podmiotowości. O ile zmniejszyła się częściowo zależność ideologiczna, pozostaje ciągle nieprzezwyciężona i trudna do rozwiązania zależność ekonomiczna.

Wiadomo, że badania naukowe stają się dzisiaj bardziej kosztowne. Ci, którzy je finansują, narzucają badaczom tematy i kierunki badań lub domagają się określonych sposobów stosowania ich wyników. Lansuje się zasadę: kto płaci, ten stawia wymagania, ten określa warunki. Wszystko to godzi w godność osobową badacza naukowego, ogranicza jego wolność, czyni go poniekąd narzędziem realizacji celów narzuconych mu z zewnątrz.

3.2. Konsekwencje zniewalania nauki

Pierwszym, najbardziej dostrzegalnym zagrożeniem, wynikającym z uzależnienia ideologicznego i ekonomicznego nauki, jest możliwość wykorzystywania wyników badań naukowych przeciw samemu człowiekowi. Problem jest stosunkowo

[15] Por. A. Hutnikiewicz, *Trzy uniwersytety*, „Ethos" 1 (1988), nr 2/3, s. 153–156.

stary, ale w ostatnich dziesiątkach lat przybrał nowy wymiar, a przez to samo i inną jakość, na skutek ogromnego udoskonalenia technik niszczenia, zwłaszcza przez produkcję broni masowej zagłady. Konflikty zbrojne naszego stulecia o wymiarze światowym i regionalnym są tego jaskrawym przykładem. Pokazały one, jak bardzo daleko naukę wprzęgnięto w proces walki z człowiekiem. Osiągnięcia nauki wykorzystywano do szybszego i bardziej skutecznego niszczenia nie tylko pojedynczych ludzi, ale i całych narodów.

Innym zagrożeniem, jakie niesie zniewolenie nauki, jest możliwość wykorzystania wyników badań naukowych do manipulowania człowiekiem w sensie biologicznym, psychologicznym i społecznym. Typowym przykładem tego typu działań są eksperymenty z ludzkimi embrionami. Powstaje tu niebezpieczeństwo manipulowania osobowością człowieka, a to godzi wprost w jego osobową i osobistą godność. Praktyki tego typu, zauważalne w niektórych krajach, są wynaturzeniem nauki, która z natury swojej winna przyczyniać się do potwierdzania godności człowieka, ochrony i poszerzania jego niezależności i stawać się ważnym czynnikiem potwierdzania jego transcendencji, gdy tymczasem w praktykach tego rodzaju ujawnia się ona jako środek jego uprzedmiotowienia[16].

Zatem nauka zniewolona godzi w człowieka; zamiast mu służyć, staje się jego zagrożeniem.

Wyżej wspomniane – tytułem przykładu – zagrożenia, wyrastające ze zniewolenia współczesnej nauki, są wyraźnym apelem wzywającym do szukania racjonalnych dróg wyjścia z tego impasu. Wydaje się, że najcelniejsze wskazówki, pokazujące kierunki rozwiązań owych trudnych, pełnych napięć problemów, w jakie uwikłała się współczesna nauka, znajdujemy w wypowiedziach Jana Pawła II. Papież, jako były pracownik nauki, uniwersytetu, mając dziś przed oczyma cały świat, wyraża swą szczególną troskę o naukę, chce ją wprowadzić na właściwe tory, by nie pomniejszała człowieka, ale mu służyła. Dlatego też w dalszym fragmencie naszych rozważań, w którym chcemy wskazać na drogi rozwiązań problemu zniewolenia nauki, odwołamy się do postulatów formułowanych pod adresem świata nauki przez Jana Pawła II.

3.3. Jana Pawła II wizja wolności w nauce

Postulowana przez Jana Pawła II autonomia nauki i związana z nią autonomia wyższej uczelni wyrasta z podstawowych przesłanek antropologicznych oraz z refleksji nad samą naturą i celem uprawiania poznania naukowego.

Wyżej już wspomnieliśmy, że nauka z natury swojej jest nastawiona na prawdę; jej celem jest poszukiwanie prawdy. Staje się to możliwe przy zachowaniu wolności w badaniach naukowych. Rozważmy, jak tę wolność należy rozumieć, co ona oznacza, jaką posiada przestrzeń i jakie ograniczenia.

[16] Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, art. cyt., s. 106–107.

Dla Jana Pawła II wolność jest warunkiem *sine qua non* pełnienia przez naukę podstawowej jej funkcji, jaką jest poszukiwanie prawdy. Ów warunek nazwał Papież w Lublinie podmiotowością. Mówił w związku z tym: „Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję"[17].

Jan Paweł II wzywa w powyższych słowach do ugruntowania przez uczelnie wyższe własnej podmiotowości oraz do ukazania racji, które ją warunkują. Tą racją naczelną jest odkrywanie prawdy, które może dokonywać się jedynie w wolności, zaś wolność ta nie może się spełniać przeciw prawdzie, ale dla prawdy i w prawdzie. To ostatnie stwierdzenie nabiera szczególnej wagi dla właściwego rozumienia wolności. Wolność bowiem nie jest wartością absolutną w człowieku. Wbrew liberałom wszelkiej maści, należy widzieć nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne ograniczenia, którym podlega wolność. Ważne jest to, by uświadomić sobie, jakie prawa i ograniczenia musi uznać ludzki umysł, a jakie odrzucić.

Tym, co wolność warunkuje, jest przede wszystkim prawda. Na portalu Uniwersytetu Harvarda w USA widnieje napis: „Prawda". Być może projektanci umieszczenia tego słowa mieli na myśli naturę ludzkiego intelektu, który istnieje i funkcjonuje dla prawdy: „Jak ucho dla dźwięków i tonów, a oko dla świata i barw – pisał kiedyś ks. Józef K. Donat – tak umysł myśli i bada dla prawdy"[18].

Jeśli prawda jest celem ludzkiego intelektu, to istnieje tylko jedna wolność poszukiwań naukowych, wolność dla prawdy; prawo, by nie być zmuszonym uznawać za prawdę czegoś, co nią nie jest. Zatem wolność może być jedynie jakby „ograniczana", uwarunkowana przez prawdę. Wolność nie może być wolnością przeciw prawdzie, ale dla prawdy. Po to potrzebna mi jest wolność, abym łatwiej odkrywał prawdę. Prawda zaś odkryta rzuca światło na wolność, w której się ta prawda w umyśle narodziła; uświadamia, że nie jest to wolność absolutna. Odkrywamy tu podwójną prawidłowość: z jednej strony – prawdę można jedynie odkrywać w wolności, a z drugiej – prawda w jakiś sposób stawia szranki ludzkiej wolności, określa, w jakiej wolności się ujawniła, narodziła.

Badania naukowe prowadzone w klimacie wolności, zmierzające do odkrycia prawdy, winny ukazywać właściwą godność człowieka, jego pozycję wobec świata. Człowiek ujrzany w klimacie wolności i prawdy jawi się jako byt transcendentny wobec całej przyrody. Nie może być przeto traktowany jako narzędzie

[17] Jan Paweł II, *Do świata nauki. Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u 9 czerwca 1987 roku*, „Ethos" 1 (1988), nr 2/3, s. 13.

[18] J. Donat, *Wolność nauki. Obraz nowoczesnego życia umysłowego*, tłum. W. Rosłan, Kraków 1930, s. 77.

jakichkolwiek celów; nie może być przedmiotem manipulacji. Zniewolenie nauki godzi przede wszystkim w godność naukowca, czyni go „fałszywym prorokiem". Człowiek jako osoba nie może stać się przedmiotem eksperymentu, który zagrażałby jego życiu lub cechom osobowościowym. „Żaden z celów naukowych – zauważa ks. Józef Majka – ani rozwój tzw. badań podstawowych, to znaczy rozszerzania wiedzy o człowieku i świecie, ani tym bardziej żadne korzyści zewnętrzne (społeczne, gospodarcze) – nie usprawiedliwia i nie może usprawiedliwiać potraktowania w badaniach naukowych choćby jednego tylko człowieka jako środka do tych celów"[19].

Nauka i jej produkt – technika – nie mogą także człowieka czynić niewolnikiem maszyny, nie mogą go wtłoczyć w służbę przemysłu, nie mogą pozbawiać człowieka zdolności myślenia i samodzielnej oceny, czynić go konsumentem gotowych informacji i spreparowanych ocen. Na tę obronę prawdy o człowieku w dzisiejszej nauce zwrócił także uwagę Jan Paweł II w Lublinie, gdy mówił: „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkrywaniem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie. Paradoksalnie można powiedzieć – kontynuował Ojciec Święty – że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o samym sobie"[20].

Mówiąc dalej o odkrywaniu prawdy o sobie, Papież przestrzegał przed dwojaką pokusą: pokusą samoubóstwienia oraz pokusą samourzeczowienia[21]. Pierwszej uległ liberalizm, drugiej – prądy pozytywistyczno-scjentystyczne oraz marksizm.

Właściwy obraz człowieka, z uwydatnioną prawdą o jego godności i podmiotowości, może być kreowany – raz jeszcze powtórzmy – w klimacie wolności poszukiwań naukowych. Nauka zniewolona przez czynniki ideologiczne, polityczne, gospodarcze niesie ze sobą nie tylko ogromne niebezpieczeństwo zafałszowania teoretycznej prawdy o człowieku, ale także niesie duże zagrożenie dla jego biologicznej egzystencji, dla jego praktycznego działania.

Sprawę autonomii nauki poruszył także Jan Paweł II w przemówieniu do polskich rektorów w Castel Gandolfo w dniu 30 sierpnia 2001 roku. Mówił tam między innymi: „O ile trzeba uznać prawo nauk do stosowania właściwych im metod badawczych, o tyle nie można się zgodzić z twierdzeniem, że zakres samych badań nie podlega jakimkolwiek ograniczeniom. Ich granice wyznacza właśnie podstawowe rozróżnienie dobra od zła. To zaś rozróżnienie dokonuje się w sumieniu człowieka. Można zatem powiedzieć, że autonomia nauk kończy się tam, gdzie prawe sumienie badacza rozeznaje zło – zło metody, celu czy skutku. Dlatego tak

[19] J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, art. cyt., s. 110.

[20] Jan Paweł II, *Do świata nauki…*, przem. cyt., s. 15.

[21] Por. tamże.

ważne jest – kontynuował Papież – aby uniwersytet i wyższa szkoła nie ograniczały się do przekazywania wiedzy, ale by były miejscem kształtowania prawego sumienia. Tu bowiem, a nie w samej wiedzy, tkwi tajemnica mądrości".

Powyższe formy zniewalania nauki są niemoralne. Należy się z nich wyzwalać. Jednakże – co trzeba też zauważyć – nauka nie może być wolna w sensie absolutnym. Nie może być wolna właśnie od etyki, od norm moralnych. Jeśli się z nich wyzwala, to zwykle występuje przeciwko samemu człowiekowi. Przed takim wyzwalaniem się nauki przestrzega ostatnio Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Mówił także o tym 10 września 2000 roku do ludzi nauki, zgromadzonych w Rzymie w czasie Jubileuszu Uniwersytetów.

Postulat wolności badań naukowych pociąga za sobą postulat odpowiedzialności ludzi nauki za wybór przedmiotu badań, za wybór metod, za sposób prowadzenia procesu badawczego i do pewnego stopnia – odpowiedzialności za przewidywane sposoby wykorzystania wyników badań naukowych.

Zakończenie

Na kanwie powyższych refleksji sformułujmy, na koniec, kilka postulatów o charakterze praktycznym.

1. Działalność naukowa człowieka podlega kwalifikacji moralnej. Badacz naukowy winien mieć świadomość, co mu wolno, a czego mu nie wolno czynić, do czego jest zobowiązany, a jakich działań powinien zaniechać. Winien oceniać swoje działania nie tylko w świetle kryteriów poprawności metodologicznej, ale także w świetle kryteriów dobra i zła, czyli w świetle kryteriów etycznych. Moralność ludzi nauki, jak moralność innych grup społecznych, nie może być ustalana w oparciu o konsens ogółu czy też większości, ale winna się opierać na zasadach ugruntowanych w naturze ludzkiej i na normach zewnętrznych, pochodzących od Boga.
2. Ludzie nauki powinni mieć swobodę wyboru kierunku i tematu zainteresowań badawczych, swobodę stosowania metody i stawiania hipotez oraz swobodę interpretacji uzyskiwanych wyników, zgodnie z prawidłami metodologii nauk, z odniesieniem do osiągnięć innych badaczy oraz innych dyscyplin naukowych.
3. Pracownik naukowy winien także mieć prawo do publikowania lub niepublikowania uzyskanych wyników, zgodnie z nakazami swojego prawego sumienia. Winien także mieć prawo do decydowania o sposobie wykorzystywania rezultatów badawczych swojej działalności naukowej.

NAUKA I RELIGIA
ODRĘBNOŚĆ – WSPÓŁPRACA*

W klasycznej literaturze filozoficznej mówi się o czterech dziedzinach kultury: nauce, moralności, sztuce i religii. Słusznie się uznaje, iż stanowią one o transcendencji człowieka w całej przyrodzie. Tylko bowiem człowiek odznacza się poznaniem intelektualnym i dlatego uprawia naukę. Tylko on ma w sumieniu zakodowaną normę postępowania moralnego i tylko on wrażliwy jest na piękno, i jedynie on spełnia akty religijne, przeżywa swoją więź z Bogiem. Wymienione dziedziny kultury stawały się w dziejach dosyć często przedmiotem namysłu. Próbowano także ustalać i charakteryzować wzajemne relacje między nimi. Szczególnie zaprzątała umysły różnych myślicieli relacja nauki do religii. Niektórzy widzieli w nich dziedziny konkurujące, antagonistyczne, inni znowu wskazywali na potrzebę współpracy i dopełniania się między nimi.

Niniejsze przedłożenie pomyślane jest jako skromny przyczynek do dyskusji nad relacją nauki do religii. Chcąc mówić o relacji nauki do religii, należy na początku – przynajmniej ogólnie – sprecyzować, co się będzie rozumieć pod pojęciem nauki i pod pojęciem religii. Determinacja znaczeniowa tych terminów, zwłaszcza terminu „nauka", jest dość trudna, jako że w historii europejskiej kultury różnie rozumiano naukę. Znane są przynajmniej trzy wielkie koncepcje nauki: klasyczna (arystotelesowsko-tomistyczna), kantowska i pozytywistyczna[1]. W niniejszym przedłożeniu nauka będzie rozumiana w sensie klasycznym, a więc szerokim. W takiej koncepcji poznanie naukowe jest odróżnione od poznania spontanicznego, przypadkowego, nieuzasadnionego, i oznacza zorganizowaną, metodycznie prowadzoną, krytyczną i uzasadnioną działalność poznawczą człowieka, zmierzającą do uzyskania prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Takie rozumienie nauki ma najdłuższą tradycję w naszej europejskiej kulturze. Przez religię natomiast będziemy tu rozumieć związek człowieka z Bogiem, którego elementami są: doktryna, kult, normy postępowania i instytucje. Mówiąc o religii, będziemy mieć na uwadze przede wszystkim religię chrześcijańską, jako typową postać religii w naszej kulturze euroatlantyckiej.

1. Nauka i religia w historii

Nauka i religia mają swoją długą historię w naszej europejskiej kulturze. Mówią o niej zarówno historia nauki, jak i historia religii. Interesującą nas tu historię

* Świadek *Chrystusowych cierpień* (*1 P 5,1*). *Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. J. Morawa, Kraków 2004, s. 207–219.

[1] Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 13.

relacji nauki do religii zasygnalizujmy w dwóch przedziałach czasowych: starożytno-średniowiecznym i nowożytno-współczesnym.

1.1. Czasy starożytne i średniowiecze

Religia jako dziedzina życia jest starsza od nauki nie tylko w naszej europejskiej kulturze, ale we wszystkich innych kulturach. Potwierdza to dziś etnologia i historia religii. Człowiek bowiem od początku swego istnienia i świadomego życia w świecie uświadamiał sobie swoją sytuację egzystencjalną, swoją zależność od jakiejś Istoty wyższej od siebie. Dawał temu wyraz właśnie w wyznawaniu i praktykowaniu religii. Pierwszym, wyobrażeniowym sposobem ujęcia religijnej sytuacji człowieka była mitologia, w której mówiło się o bogach, którzy towarzyszą ludzkiemu życiu i wpływają na jego bieg. Należy zauważyć, że w mitologii była zawarta słuszna intuicja, że właściwym kontekstem życia człowieka jest świat osób, a nie jedynie świat przyrody, że człowiek doświadcza tu, na ziemi, różnorodnych ograniczeń i że jest mu potrzebna pomoc kogoś doskonalszego i mocniejszego niż on sam.

Druga domena aktywności ludzkiego ducha – nauka – ma swoje początki w starożytnej Grecji. Pierwszą jej postacią była filozofia. To właśnie Grecy na przełomie siódmego i szóstego wieku przed Chrystusem postawili pierwsze – jak się okazało – naukotwórcze pytanie o *arche*, o pratworzywo całej rzeczywistości. Zapytali, skąd się wszystko wzięło, jaka jest ostateczna przyczyna doświadczanej rzeczywistości. Była to nowa – już zracjonalizowana, niezależna od mitologii – próba wyjaśnienia rzeczywistości. Rodząca się filozofia podjęła także problemy egzystencjalne człowieka, należące dotąd do religii – kim jest człowiek? jaki jest sens jego życia?

Z chwilą narodzin i rozwoju racjonalnego, już w jakiejś mierze naukowego poznania rzeczywistości musiało z czasem dojść do konfrontacji między tym, co mówiła o człowieku i o bogu mitologiczna religia, a tym, co mówili na ten temat filozofowie. I właśnie tu nastąpił pierwszy konflikt między mitologicznym, wyobrażeniowym rozumieniem bóstw politeistycznej religii greckiej a filozoficznym rozumieniem Bytu Absolutnego[2]. Pierwsi wielcy filozofowie: Sokrates, Platon, Arystoteles, nie negując religii, zanegowali mitologiczne wyobrażenia o wielu bogach. Wypracowali filozoficzną, chociaż jeszcze niedoskonałą koncepcję Bytu Absolutnego. Ów konflikt między filozoficznym a mitologicznym obrazem Istoty Absolutnej przyczynił się do wypracowania na terenie religii doskonalszej koncepcji Boga.

W takim oto momencie wkroczyło w historię świata chrześcijaństwo. Wniosło ono do kultury umysłowej ówczesnego świata nowe prawdy o człowieku i o Bogu, o których „filozofom się nie śniło". Owe prawdy objawione o Bogu zbawiającym

[2] Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 228–229.

ludzi w Chrystusie, prawdy wyrażone w języku obrazowym, symbolicznym, zaczęto wyrażać w języku ludzi wykształconych. Zaczęła się rodzić teologia jako refleksja intelektualna nad prawdami wiary zawartymi w Objawieniu chrześcijańskim. W tej racjonalizacji prawd objawionych korzystano z narzędzi ówczesnej nauki, czyli filozofii. Dzieła tego dokonywali ojcowie Kościoła, na czele ze św. Augustynem.

Okres średniowiecza upłynął pod znakiem kontynuowania postawy ojców Kościoła. Z czasem zaczęto coraz bardziej wskazywać na odrębność poznania filozoficznego (naukowego) i religijnego. W szczytowym okresie tej epoki św. Tomasz z Akwinu w sposób klasyczny ukazał odrębność religii i nauki, filozofii i teologii, porządku nadprzyrodzonego i naturalnego, łaski i natury.

1.2. Czasy nowożytne i współczesne

Ten okres rozpoczął się w kulturze europejskiej pod znakiem wyłaniania się z filozofii szczegółowych dyscyplin naukowych, zwłaszcza przyrodniczych. Pojawiły się nowe dyscypliny i nowe metody badawcze. Równocześnie doszło do pierwszych wyraźnych konfliktów między ludźmi Kościoła i ludźmi nauki. Wynikały one zwykle z przekraczania kompetencji jednej czy drugiej strony, były wynikiem bądź niewłaściwej, często zbyt literalnej, ciasnej interpretacji Objawienia przez teologów, bądź za daleko idących wniosków wyciąganych przez ludzi nauki. Za klasyczny przykład może tu służyć sprawa Galileusza.

Zasadniczy przewrót w rozumieniu nauki, a w konsekwencji i wzajemnych układów między religią a nauką, dokonał się w dziewiętnastym wieku i był dziełem twórcy pozytywizmu Auguste'a Comte'a. Francuski myśliciel wypracował nową – w stosunku do dotychczasowej, klasycznej – koncepcję nauki. Jego zdaniem nauka powinna zrezygnować z pytania „dlaczego", nie powinna zastanawiać się nad przyczynami rzeczywistości, nad sensem życia, a jej zadanie winno sprowadzać się jedynie do opisu świata, do deskrypcji i porządkowania zjawisk. Comte postawił przed nauką nowe pytanie: „jak?" – „jak się mają rzeczy?". Pytanie „dlaczego?", „skąd?" zastąpił pytaniem: „jaki jest świat?", „jak on „funkcjonuje?", „jak można go wykorzystać do własnych celów?". Postawienie przed nauką takich pytań było równoznaczne z odejściem od filozofii i zastąpieniem jej całkowicie naukami przyrodniczymi. Odtąd w nauce już nie tyle będzie chodziło o prawdę i jej kontemplację, ile o zdobycie informacji o świecie, by go przekształcać, opanowywać. Postęp kultury – zdaniem Comte'a – polega na rezygnacji z religii i filozofii. Religia towarzyszyła pierwszej, tak zwanej teologicznej, prymitywnej epoce w dziejach świata. Druga epoka, zwana przez Comte'a metafizyczną, była też niedoskonała i niegodna człowieka. Dopiero epoka pozytywna, naukowa, jest godna nowożytnego człowieka. Ona ma się stać podstawą organizacji życia indywidualnego i społecznego. Nauka – zdaniem twórcy pozytywizmu – ma się stać centrum kultury, tak jak dawniej takim centrum była religia, wspomagana przez filozofię. Nauka i religia to dziedziny nie do pogodzenia.

Trzeba się za którąś opowiedzieć. Comte nalegał, by wybrać naukę i wyzwolić ją całkowicie spod wpływów religii, spod hegemonii Kościoła.

Tego rodzaju pozytywistyczne idee Comte'a ugruntowały się w europejskim scjentyzmie w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Pozytywizm i scjentyzm także w dwudziestym wieku stały się dla wielu „filozofią życia", swoistą postacią religii[3]. Naukę uważano za wielką potęgę o ogromnej pragmatycznej skuteczności. Sądzono, że przyrodoznawstwo, socjologia i psychologia nie tylko poznają, ale także rozwiążą wszystkie problemy ludzkie. Religia dla orędowników i zwolenników takiej postawy stała się niepotrzebna.

Tego typu koncepcja nauki załamała się jednak w drugiej połowie dwudziestego wieku. Zakwestionowanie wielu pozytywistycznych i scjentystycznych haseł przyszło ze strony fizyki kwantowej, która orzekła, iż rzeczywistość nie jest całkowicie dostępna dla nauki, że scjentystyczna wizja świata, zamykająca człowieka w absolutnym determinizmie, jest fałszywa. Nauka naszych dni nie twierdzi już, że może rozwiązać wszystkie problemy i zagadki świata, że zdolna jest osiągnąć ostateczną wiedzę o całym wszechświecie. Przyznaje się, że tak naprawdę nie wie, czym jest rzeczywistość, nawet ta materialna. Nauka nie przeczy już dziś istnieniu rzeczywistości częściowo się jej wymykającej, której pewne aspekty mogłyby być postrzegane za pomocą środków innych niż te, którymi ona dysponuje. W takim spojrzeniu na rzeczywistość istnieje miejsce dla Objawienia i wiary[4].

Po tej historycznej refleksji przejdźmy do części merytorycznej. Określmy najpierw naturę religii i nauki, dokładniej – jakimi dziedzinami czy stronami życia ludzkiego zajmuje się religia, a jakimi nauka.

2. Nauka i religia – odrębność strukturalna

Rozpocznijmy od religii, jako starszej od nauki aktywności duchowej człowieka. Najogólniej mówiąc, religia obejmuje relacje osobowe[5]. Każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby. Tylko osoba przeżywa swoją przygodność, niewystarczalność, ograniczoność. Ma świadomość swoich braków, swojej niemocy. Równocześnie doświadcza swoich niemal nieograniczonych pragnień, które kierują ją do innych bytów osobowych. Całe życie intelektualno-poznawcze człowieka jest przyporządkowane innym ludziom. Jednakże przeżywając swoją osobowość jako „byt-dla-drugiego", przekonujemy się, że ta druga osoba jest także przygodna, też przeżywa swoje egzystencjalne ograniczenia. To właśnie z tego powodu osoba drugiego nie jest w stanie wypełnić całkowicie naszego wnętrza, nie jest w stanie zaspokoić naszych dążeń i pragnień. Stąd też człowiek z czasem

[3] Por. tamże, s. 231–234.

[4] Por. D. Gresillon, *Jak naukowiec ma dzisiaj mówić o swojej wierze?* [w:] *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, red. J. Delumeau, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1998, s. 92–94.

[5] Por. M.A. Krąpiec, *Chrześcijanin wobec nauki i religii* [w:] *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 246–259.

odkrywa swe otwarcie na osobę pełną, którą jest Bóg. Nawiązuje z Nią więź religijną. Wchodzi z Nią w egzystencjalną więź. W postawie religijnej człowiek uznaje Boga za ostateczne źródło, najwyższą wartość i cel swego życia. Odkryty i zaakceptowany w wierze Bóg usensownia całą działalność człowieka. Religia wskazuje na transcendentny wymiar ludzkiego życia, i to zarówno gdy chodzi o źródło życia (pochodzenie), jak i jego przeznaczenie (sens, cel życia). W religii człowiek daje wyraz przekonaniu, że jego życie nie należy całkowicie do świata przyrody, że także przynależy do świata niewidzialnego. W religii człowiek nawiązuje więź z Bogiem, spełnia czynności kultyczne (modlitwa, adoracja), obiera proponowaną mu normę postępowania, czyli podejmuje specyficzny sposób życia jako odpowiedź dawaną Bogu.

Wreszcie religia jest faktem społeczno-kulturowym, obejmującym doktrynę, kult, moralność i instytucje. Pozycja religii w kulturze jest wyjątkowa. Religia wskazuje na transcendentne pochodzenie i transcendentne przeznaczenie człowieka i przez to nadaje sens całemu życiu i działaniu ludzkiemu. W religii człowiek odkrywa pełniejszą prawdę o sobie samym, o swojej szczególnej wartości i godności. W religii człowiek dowiaduje się, że jest stworzony „na obraz i podobieństwo Boże", że jest przez Boga odkupiony z win, że jest wezwany do duchowego rozwoju, do wzrastania w doskonałości, w człowieczeństwie, że ostatecznie jest powołany do życia z Bogiem w wieczności.

Inną naturę ma nauka. Zajmuje się ona głównie relacjami rzeczowymi. Dostarcza nam informacji o rzeczywistości. W działalności naukowej określamy najpierw przedmiot badań, wskazujemy na ich cel. W zależności od przedmiotu i celu badań zostaje zastosowana odpowiednia metoda, gwarantująca osiągnięcie zamierzonego celu. W nauce ma miejsce jakiś rodzaj weryfikacji, uzasadniania zdobytych informacji – bądź przez bezpośrednie poznanie (doświadczenie), bądź poprzez wskazanie racji rozumowych (rozumowania, hipotezy, teorie). W poznaniu naukowym człowiek zajmuje zwykle postawę obserwatora, badacza. Zdobyte informacje porządkuje i uzasadnia. Uzasadnienie ma charakter rzeczowy, a nie osobowy. Nauka obejmuje więc relacje podmiot – przedmiot. Tym przedmiotem może być też sam człowiek. Właśnie wtedy, gdy jest badany, poznawany, staje się przedmiotem badania, poznawania, mimo że sam w sobie jest podmiotem, jest bytem osobowym (ma to miejsce na przykład w medycynie). Relacje w nauce są mniej osobiste, mniej egzystencjalne, gdyż przedmiotowo dotyczą świata rzeczy. Wiedza naukowa nie wyciska takiego egzystencjalnego piętna na życiu człowieka, jak dobrze przyjmowana i przeżywana wiedza religijna. Religia jest więcej „ciepła", spowita w głębsze emocje i przeżycia egzystencjalne, wytycza człowiekowi odpowiedni styl życia, podczas gdy wiedza naukowa, aczkolwiek też niekiedy pasjonuje człowieka, to jednak nie wyciska takiego piętna w postaci wyznaczania postawy życiowej człowieka (chyba że jest to jakaś budująca historia czy rodzaj jakiejś etyki). W religii chodzi bardziej o to, by poznawać, aby lepiej żyć, aby zmieniać samego człowieka, zaś w nauce idzie bardziej o to, by poznawać, aby lepiej

zmieniać świat, aby dostosować go lepiej do potrzeb człowieka, indywidualnych i społecznych.

Zamykając ten fragment rozważań, zakonkludujmy, że nauka i religia stanowią odrębne dziedziny ludzkiego życia, mają różny charakter. Różnią się między sobą źródłem pochodzenia informacji, odrębnym przedmiotem zainteresowań, rodzajem afirmacji, asercji twierdzeń i celem. Jednakże nie powinno być między nimi ani sprzeczności, ani konkurencji.

Przejdźmy z kolei do trzeciego, ostatniego etapu naszej refleksji nad związkiem nauki i religii. Przypatrzmy się jeszcze nieco stronie poznawczej w religii i w nauce, inaczej mówiąc – rozważmy, jaką strukturę posiada akt poznania religijnego, czyli akt wiary, a jaką akt poznania naukowego.

3. Specyfika poznania naukowego i religijnego

Religia, jak już wyżej wspomniano, nie sprowadza się do czystych emocji, ale ma swoją stronę poznawczą (intelektualną, teologiczną), i to bardzo szeroko rozbudowaną. Ową stronę poznawczą religii stanowi wiara, która podlega dalszemu wyjaśnianiu rozumnemu, zwanemu teologią. Tak zwane prawdy wiary, czyli zdania wyrażające przekonania wierzeniowe, są gramatycznie podobne do innych zdań ludzkiej mowy. Jednakże w swojej strukturze są wielostronnie uwarunkowane.

Przede wszystkim samo zaistnienie aktu wiary i jego trwanie czy też jego pogłębianie jest uwarunkowane kontaktem osobowym, pośrednictwem ludzkiej osoby, ludzkiego ducha, mówiącego, że tak a tak się sprawy mają[6]. Zwraca na to uwagę św. Paweł, który używa sformułowania: *fides ex auditu* – „wiara ze słuchania" oraz „jakże uwierzą ci, którzy nie słyszeli". Prawdę wiary przyjmuje się od kogoś, nie ze świata przyrody, ale za pośrednictwem osoby, która nam tę prawdę przekazuje i która uznana jest za wiarygodną. Ostatecznym źródłem, skąd pochodzą informacje religijne, jest Bóg. Przedmiot wiary – to, w co czy w kogo, czy komu wierzymy, jest niewidzialny. Afirmujemy go jednak w sądzie wiary pod wpływem przynaglenia woli. Przedmiot wiary jest nie tylko niewidzialny, ale i niesprawdzalny. Nie można go zweryfikować żadnymi metodami znanymi metodologii nauk. Na przykład takiego zdania wiary: „Jezus jest Chrystusem, Jezus z Nazaretu jest Bogiem" nie można zweryfikować żadną metodą naukową. Dlaczego więc umysł ludzki przyjmuje to za prawdę, że tak jest w rzeczywistości? Otóż motyw przyjęcia takiego zdania za prawdę w takim akcie wiary nie płynie z rzeczywistości, z obiektywnego, sprawdzonego stanu rzeczy, ale afirmacja w sądzie wierzeniowym dokonuje się pod wpływem woli, „wzmocnionej łaską". Inaczej mówiąc, rozum sam ze siebie nie dokonuje afirmacji aktu wiary, czyli nie uznaje czegoś za prawdę we wierze bez udziału woli. Moment wolitywny wraz z łaską jest czymś istotnym dla aktu wiary. Ta afirmacja prawdy w akcie wiary,

[6] Por. M.A. Krąpiec, *Religia i nauka*, „Znak" 18 (1967), nr 7–8 (157–158), s. 870–874.

dokonująca się pod wpływem woli, nie niweczy racjonalności samej wiary. Rozum może wnikać, wgłębiać się w treść wiary, w sens zdań objawionych, i odkrywać, wyszukiwać sobie racje za wiarygodnością tych zdań objawionych. Mówi o tym wielokrotnie Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Wszelako jednak – raz jeszcze powtórzmy – sama afirmacja prawdy zawarta w zdaniu wiary dokonuje się pod wpływem nacisku, apelu woli. Sam przedmiot wiary, treść sądu wierzeniowego nie determinuje umysłu do uznania tego sądu za prawdziwy. Akceptacja prawdy w akcie wiary jest wolnym wyborem ludzkiej woli. Wiara jest więc aktem czy postawą dokonaną wskutek wolnego wyboru woli, który jest jednak niesiony łaską Bożą, czego potwierdzenie znajdujemy w Objawieniu („Nikt nie może przyjść do Mnie – mówi Chrystus – jeśli go nie pociągnie Ojciec mój"; „Bez pomocy Ducha nikt nie może powiedzieć: Panem jest Jezus"). W akcie wiary splata się wolność człowieka z łaską Bożą. Dzięki wolnemu wyborowi, dokonującemu się w akcie wiary, wiara staje się zasługująca.

Zupełnie inaczej ma się sprawa w poznaniu naukowym. Otóż, uznanie treści przedstawionych w zdaniu nauki dokonuje się na mocy poznawczej wizji czysto przedmiotowej. Po prostu przedmiot wiedzy determinuje mnie do przyjęcia tego czegoś za prawdę. To przymuszenie płynie z obiektywnego stanu rzeczy. Ów obiektywny stan rzeczy nie zawsze jest oczywisty i trzeba niekiedy zastosować cały proces rozumowań, prowadzących do uznania, że tak właśnie jest, jak nam przedstawiono do uznania poznawczego w zdaniu naukowym. Na przykład prawdę zdania: „całość jest większa od swojej części" czy „dwa plus dwa równa się cztery" afirmujemy bezpośrednio, natomiast bardziej skomplikowane twierdzenia matematyki, prawa fizyki, biologii czy astronomii afirmujemy po ujrzeniu procesu dowodowego. Zatem w nauce, inaczej niż w wierze – obiektywny stan rzeczy, ujrzany czy to zmysłami, czy intelektualnie, jest jedynym motywem afirmacji, asercji danego zdania, uznania sądu za prawdziwy.

4. Nauka i religia – źródła antagonizmów

Prawdy przyjmowane wiarą i prawdy przyjmowane w nauce są więc afirmowane, przyjmowane w oparciu o swoiste, odmienne kryteria. Dotyczą one różnych dziedzin. Pierwsze – religijne – dotyczą spraw osobowych, egzystencjalnych, aksjologicznych. Drugie – naukowe – odnoszą się na ogół do świata rzeczy, przedmiotów. Z tego też względu zasadniczo nie ma kolizji zdań naukowych w sensie ścisłym i zdań zawartych w Objawieniu, które stają się dla wielu przedmiotem wiary. Jeśli jednak naukowcom zdarza się niekiedy wypowiadać twierdzenia, które uznają za sprzeczne ze zdaniami wiary lub teologii, ich wypowiedzi nie są konsekwencją prowadzonego przez nich naukowego procesu badawczego, ale są przejawem ich pozanaukowych ludzkich przekonań. Wszelkie bowiem zdania naukowe w naukach ścisłych są sprawdzalne pozytywnie lub negatywnie, wprost lub nie wprost. Tymczasem ewentualne zdania sprzeczne ze zdaniami wiary lub teolo-

gii musiałyby być zdaniami niesprawdzalnymi metodami naukowymi. Zatem nie mogłyby być uznane za zdania należące do nauki, ale powinny być traktowane jako wyraz osobistych przekonań jakiegoś naukowca[7].

Gdy mówimy o niesprzeczności między zdaniami wierzeniowymi a naukowymi, musimy jeszcze zauważyć, że możliwa jest kolizja, a nawet wyraźna sprzeczność między zdaniami wierzeniowymi, między artykułami wiary a zdaniami formułowanymi przez niektóre kierunki filozoficzne. Były i są systemy filozoficzne, w ramach których wypowiadane są na przykład takie zdania: „Bóg jest światem", „Bóg nie istnieje", „Istnienie Boga to projekcja ludzkiej myśli" itd. Tego rodzaju zdania są na pewno sprzeczne ze zdaniami teologicznymi, z artykułami wiary. Jak rozwiązywać takie konflikty? W czasach średniowiecza, gdy Kościół jako organizacja społeczna był w dużej mierze gwarantem ładu społecznego, wystąpienie przeciw doktrynie Kościoła było uznawane za próbę niweczenia całego ustroju społecznego. Stąd też karano tych, którzy głosili tezy niezgodne z objawieniem chrześcijańskim. Palono ich dzieła, wsadzano do więzień, a nawet skazywano na śmierć. Dzisiaj stosuje się inne metody. Podejmuje się przede wszystkim metodę dialogu. Prowadzi się dialog nie tylko między religiami, lecz także z agnostykami, a nawet z ateistami. Postawa dialogu nie jest jednak postawą akceptacji błędów, rezygnacji z prawdy, ani też postawą osobistej niepewności, ale jest to postawa ludzkiej tolerancji i zaproszenia intelektualnego opozycjonisty do weryfikacji swego stanowiska. Taką postawę reprezentuje dziś w Kościele papież Jan Paweł II czy kard. Joseph Ratzinger, który nie potępia inaczej mówiących czy wierzących, ale zaprasza ich do dialogu, do wspólnego poszukiwania prawdy.

Wnioski końcowe

Nauka i religia to dwie odrębne, autonomiczne dziedziny ludzkiej kultury. Obydwie powinny strzec swojej autonomii, ale dla dobra kultury powinny ze sobą współpracować. Kultura wtedy rozwijała się, gdy te dziedziny ze sobą były w zgodzie, a stawała się chorą, gdy znajdowały się w konflikcie, gdy któraś z nich chciała sobie drugą podporządkować.

Historia nauki, jak i historia religii odnotowują konflikty, jakie zdarzały się między tymi dziedzinami. Jawiły się one zwykle w wyniku przekraczania kompetencji którejś ze stron. Między tymi dziedzinami mogą pojawiać się niekiedy konflikty pozorne, gdy dotyczą zdań o różnych poziomach pewności. Żeby to zilustrować, trzeba by przypomnieć stopnie pewności w nauce i w religii. W nauce wyróżniamy: twierdzenia o faktach, prawa naukowe, teorie naukowe i hipotezy. Najwyższy stopień pewności jest w tych pierwszych, najmniejszy – w tych ostatnich. W religii jest pewna odpowiedniość do powyższych stopni pewności. Wyróżnia się w niej, a dokładniej – w jej sektorze poznawczym, czyli w teologii – twierdzenia o faktach

[7] Por. tamże, s. 876.

Objawienia, dogmaty – twierdzenia objawione przez Boga, teorie teologiczne i hipotezy teologiczne. Największy stopień pewności jest także w tych pierwszych, najniższy w tych ostatnich. Otóż możliwe jest zachodzenie rozbieżności, a nawet sprzeczności na różnych poziomach owych stopni, np. między prawem nauki a hipotezą teologiczną czy między prawdą wiary a teorią czy hipotezą naukową. Nigdy jednak nie jest możliwa faktyczna, prawdziwa sprzeczność między twierdzeniami o faktach w nauce i twierdzeniami o faktach objawionych, między prawem nauki a dogmatami. Ilekroć zachodzi jakaś rozbieżność między nauką i religią: faktyczna czy pozorna, tylekroć obydwie strony winny rewidować swoje stanowisko i podejmować spolegliwą dyskusję, by ową rozbieżność wyjaśnić.

Mówiąc o współpracy, warto się zastanowić, jakie korzyści z niej płyną, inaczej: Co daje religia nauce, a co nauka religii?

– Religia daje nauce dyrektywy etyczne. Przestrzeganie tych dyrektyw czyni z nauki dziedzinę służącą dobru wspólnemu ludzkości. W ostatnim czasie były opracowywane różne kodeksy etyczne, np. kodeks etyki pracownika nauki czy kodeks etyki lekarskiej.
– Religia demaskuje pozorną wiedzę, wiedzę, która jest sprzeczna z nauką objawioną. Wiedza tego typu zwykle jest konsekwencją przekraczania przez naukę jej kompetencji.
– Religia daje nauce integralną wizję człowieka. Zabezpiecza to, co się nazywa transcendentnym wymiarem osoby ludzkiej. Ukazuje źródło i sens życia człowieka, jego godność i ostateczne przeznaczenie.

Nauka natomiast bywa dla religii czynnikiem oczyszczającym:

– Chroni religię przed zabobonem, fideizmem, irracjonalizmem, subiektywizmem, formalizmem itd.
– Nauka dostarcza religii informacji szczegółowych o człowieku, poszerza bazę doświadczenia antropologicznego. Wystarczy tu wspomnieć o pomocy, jaką stanowi dla religii dobra psychologia, psychiatria, pedagogika, socjologia itd.

Zakonkludujmy więc, że nauka i religia to dziedziny odrębne i autonomiczne. Mają odmienne przedmioty badań, różne źródła zdobywania informacji, odmienne metody, różne motywy afirmacji prawdy, uznawania zdań za prawdziwe. Posiadają także różny stopień weryfikowalności swoich zdań, tez. W nauce spotykamy się z uzasadnianiem bezpośrednim czy pośrednim, dowodowym. W religii można też mówić o jakiejś formie weryfikacji, którą można by nazwać egzystencjalną. Owa weryfikacja następuje po jakimś czasie i może mieć taki oto model: uwierz w to, przyjmij taką prawdę o sobie, o swoim życiu, podejmij taką życiową drogę, takie postępowanie, a wygrasz życie, przekonasz się, że warto było, że zdobyłeś jakąś wartość, która cieszy i satysfakcjonuje. Wielu ludzi wyznaje potem, że się to „opłaciło", że warto było zawierzyć, podjąć ryzyko wiary i żyć według wiary.

Powtórzmy raz jeszcze i to, że dziedzina religii dotyczy osobowo-życiowego wymiaru człowieka. Nauka zaś jest dziedziną uzasadnień treściowo-rzeczowych. Kolizja między tymi dziedzinami, właściwie uprawianymi i przeżywanymi, nie jest

w zasadzie możliwa. W skali globalnej są to dziedziny w kulturze dopełniające się. Powinny pozostawać względem siebie w przyjaźni. Najwłaściwszym miejscem owego przyjaznego łączenia się tych dwóch dziedzin jest sam człowiek. To w nim, jako jednym podmiocie, może współistnieć człowiek wiedzy z człowiekiem wiary, człowiek nauki z człowiekiem religii. Tak jak pokój, sprawiedliwość i ład w świecie, w społeczeństwie zaczyna się w ludzkim sercu, tak i wzajemna, przyjazna współpraca między nauką i religią, wiarą i wiedzą w życiu społecznym, we wspólnotach narodowych i międzynarodowych zaczyna się od przyjaznego współistnienia tych dziedzin we wnętrzu człowieka. Dlatego też Jan Paweł II mógł napisać już w pierwszym zdaniu w *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy".

ROLA HISTORII FILOZOFII W KSZTAŁTOWANIU KULTURY*

Wstęp

Filozofia jest pierwszą postacią racjonalnego poznania, pierwszą postacią nauki w kulturze europejskiej. Zaistniała w kulturze starożytnej Grecji jako próba przezwyciężenia mitologii. Podjęła te same pytania, na które wcześniej dawała odpowiedzi mitologia. O ile jednak mitologia dawała odpowiedzi wyimaginowane, odwołujące się do pozaświatowych bogów olimpijskich, o tyle filozofia wskazywała na przyczyny – racje mieszczące się w granicach tego świata, zaś obraz pierwszej przyczyny, wizerunek bytu absolutnego, kształtowała na doświadczeniu i zasadach metafizycznych.

Filozofia narodziła się w starożytnej Grecji na przełomie siódmego i szóstego wieku przed Chrystusem i jako taka przetrwała do dziś. Ma więc w kulturze europejskiej ze wszystkich dyscyplin naukowych najdłuższą historię. Zatem historia filozofii, oprócz historii religii i historii sztuki, to dziedziny kultury o najdłuższej tradycji w naszej cywilizacji.

Niniejsze krótkie przedłożenie ma za cel odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę pełni historia filozofii w kształtowaniu kultury. Na początku deklarujemy, że przez historię filozofii będziemy rozumieć dzieje idei, kierunków filozoficznych w naszej europejskiej kulturze, zaś przez samą kulturę będziemy rozumieć wszelką działalność człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Ukazanie roli historii filozofii w kształtowaniu kultury poprzedzamy krótkim zasygnalizowaniem roli samej filozofii w kulturze.

1. Rola filozofii w kulturze

W dziejach cywilizacji europejskiej istniał zawsze ścisły związek między filozofią i kulturą. W każdej kulturze była obecna jakaś filozofia. Niekiedy stanowiła ona wyraźny dział racjonalnego poznania i przyjmowała postać zwartej, metodycznie ukształtowanej doktryny, a więc działu nauki. Częściej jednak tkwiła w zwyczajach, w sposobie postępowania, w postawie życia jednostek, społeczeństw i narodów. Uprawianie filozofii, czy to w postaci zreflektowanej, metodycznej, krytycznej, czy też w formie spontanicznej, praktycznej, jako mądrości życiowej, wiązało się u człowieka z wrodzoną potrzebą rozumienia rzeczywistości i odnajdywaniem sensu życia[1]. Z tego też względu filozofia towarzyszyła każdej kulturze i odgrywała w niej ważną rolę.

---

* *Wobec Boga i człowieka. Księga jubileuszowa dla ks. prof. Romana Harmacińskiego*, red. E. Piotrowski, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 2006, s. 37–44.

[1] Por. I. Dec, *Filozofia wobec współczesnej kultury*, „Colloquium Salutis" 20 (1988), s. 315.

Zastanawiając się nad rolą filozofii w kulturze, zwróćmy uwagę na trzy sektory owego oddziaływania filozofii w kulturze: w dziedzinie nauki, religii (szczególne teologii) i w dziedzinie postępowania, czyli w sektorze życia praktycznego.

1.1. Filozofia wobec nauki

Filozofia zwykle dostarczała i dostarcza różnym naukom podstaw metafizycznych, epistemologicznych i metodologicznych. Kładła i kładzie fundament pod podstawowe rozumienie badanego przez nauki świata, uczyła odkrywania sensu życia, rozumienia świata, dawała pełniejszy, wyjaśniający wgląd w to, co nazywamy rzeczywistością[2]. Przede wszystkim zaś dostarczała i dostarcza nauce – gdy idzie o filozofię klasyczną – podstawowy, integralny wizerunek człowieka. W dobie wielkiego pluralizmu nauk antropologicznych jest to sprawa dziś szczególnie ważna. Refleksja filozoficzna towarzysząca uprawianiu nauk szczegółowych wpływa pozytywnie na jakość tych nauk i pogłębia kulturę intelektualną u samych naukowców. Z pewnością ludzie nauki, obdarzeni zdolnością akademickiego filozofowania, stwarzają szansę głębszego zaangażowania w gałąź wiedzy, którą uprawiają.

1.2. Filozofia wobec religii

Filozofia odgrywała i odgrywa także dużą rolę w religii, a zwłaszcza w jej poznawczej warstwie – w teologii. Przede wszystkim dostarczała i dostarcza tej ostatniej aparatury pojęciowej. Pomaga uściślać, tłumaczyć i porządkować prawdy teologiczne. Często też była i jest instancją kontrolującą uprawianie teologii, przede wszystkim na odcinku badania jej poprawności formalnej i metodologicznej. Ponadto filozofia – tak jak naukom szczegółowym, tak i teologii – dostarcza podstawowych twierdzeń dotyczących bytu w ogóle, a człowieka w szczególności. Taki przyrodzony, fundamentalny obraz człowieka jest teologii bardzo potrzebny, by mogła na nim budować pełniejszy obraz człowieka w oparciu o Boże Objawienie.

1.3. Filozofia wobec praktycznego postępowania

Filozofia pełniła zawsze ważną rolę w dziele odkrywania i rozumienia sensu istnienia człowieka i świata. Jest to jej rola najstarsza, a równocześnie wiecznie młoda, ciągle aktualna, jak zawsze aktualny jest człowiek i jego sprawy egzystencjalne. Filozofia tak rozumiana staje się życiową mądrością. Pisał kiedyś o niej zmarły 18 maja 2004 roku prof. Stefan Swieżawski: „…uprawa filozofii jako kultury mądrości, jako prawdziwa *paideia*, urasta do roli kluczowej w bytowaniu człowieka,

[2] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 226–228.

a istnienie filozofów w porządku przyrodzonym podobnie jest konieczne i niezastąpione, jak nieodzowne jest istnienie tak bardzo na ogół niedocenianych zakonów kontemplacyjnych w płaszczyźnie wiary i mistyki"[3].

Filozofia, odkrywając najgłębszą prawdę bycia, w tym też bycia ludzkiego, przyczynia się *de facto* do poprawy życia jednostki i społeczeństwa. Staje się w jakimś sensie przyrodzoną, naturalną przewodniczką i władczynią życia[4]. Ponadto filozofia jest istotnym elementem światopoglądu człowieka, zarówno religijnego, jak i niereligijnego. Jako dyscyplina uprawiana przy pomocy naturalnych sił rozumu może być także podstawą, płaszczyzną dialogu między ludźmi o różnej orientacji światopoglądowej i religijnej.

2. Znaczenie historii filozofii w kulturze

Mówiąc o roli historii filozofii w kształtowaniu kultury, musimy pamiętać, że wchodzimy na poziom metapoznawczy. Historia filozofii bowiem wobec samej filozofii jest metanauką, jest jedną z dyscyplin filozoficznych, która ukazuje fenomen filozofii w dziejach ludzkiej kultury umysłowej. Jako dyscyplina naukowa przedstawiająca dzieje idei, koncepcji i kierunków filozoficznych oddziałuje też bardzo wydatnie na profil kultury.

Ukazanie roli historii filozofii w kształtowaniu kultury ograniczę tu do trzech dziedzin: do dziedziny samej filozofii, do dziedziny kultury humanistycznej i do dziedziny religii.

2.1. Znaczenie historii filozofii dla samej filozofii

W polskiej literaturze filozoficznej pisał kiedyś o tym wspomniany już prof. Stefan Swieżawski[5]. Uważał on z jednej strony, że nie można pomyślnie, odpowiedzialnie uprawiać filozofii bez znajomości jej historii, a z drugiej, że nie można być historykiem filozofii, nie będąc w jakiejś mierze filozofem. Jest tu więc ścisła zależność między samą filozofią i jej historią. Trzeba opowiedzieć się za niniejszą tezą profesora Swieżawskiego, głoszącą, że historyczna strona problematyki filozoficznej jest potrzebna do tego, by zrozumieć filozofię. Owszem, byli filozofowie, i to wysokiej rangi, którzy nie tylko nie studiowali historii filozofii, ale wprost ją lekceważyli, a nawet odrzucali. Typowym przedstawicielem takich filozofów jest Kartezjusz, który głosił potrzebę tak zwanego wątpienia metodycznego i postulował odrzucać to wszystko, co inni dotąd powiedzieli, i budować gmach wiedzy od początku, przestrzegając postulatu, by poszczególne twierdzenia naukowe,

[3] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 110.

[4] Por. tamże, s. 102–105 oraz J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 36–39.

[5] Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1968, par. 37: *Rola historiografii filozofii w twórczości filozoficznej*, s. 589n. Por. także: tenże, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, s. 63–70.

filozoficzne, odznaczały się cechą jasności i wyraźności. Podobną postawę prezentowali fenomenologowie, gdy wysuwali postulat brania w nawias dotychczasowej wiedzy. Ich zdaniem przy przeprowadzaniu oglądu istotowego przeszkadza wszelkie zajmowanie się cudzymi doświadczeniami filozoficznymi. Zatem, aby sprawnie i twórczo filozofować, trzeba – ich zdaniem – zrezygnować z historii, z tego, co inni na dany temat już powiedzieli. Postawę ahistoryczną prezentowali także w jakiejś mierze egzystencjaliści. Ich zdaniem źródłem zła w ludzkiej egzystencji jest powracanie do przeszłości. Przeszłość przygniata swym ciężarem. Należy od niej uciekać jak najdalej, za wzorem biblijnego Lota.

Przytaczając te przykłady postawy ahistorycznej w uprawianiu filozofii, warto zauważyć, że postawa ta znamionuje na ogół filozofie idealistyczne, bo właśnie taki profil miała zarówno filozofia Kartezjusza, fenomenologów czy nawet – wbrew pozorom – filozofia egzystencjalistyczna.

Wszelkie filozofie o orientacji realistycznej liczyły się zawsze z historią. Postawę taką reprezentował już Arystoteles, który całą swą filozofię, szczególnie metafizykę, zbudował w dyskusji ze swoimi poprzednikami, godząc tradycję mobilistyczną i statyczną, syntetyzując czysty sensualizm jończyków i czysty racjonalizm szkoły eleackiej.

Podobną postawę reprezentował w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, który gmach swojego systemu filozoficzno-teologicznego budował na zastanej tradycji. Szukał ziaren prawdy u wszystkich swoich poprzedników, zarówno chrześcijan, jak i greckich pogan. W czasach nowożytnych przedstawicielem takiej postawy prohistorycznej był Gottfried Leibniz[6]. Czerpał on tak wiele zarówno z tradycji platońskiej, jak i arystotelesowskiej.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że dla filozofa realisty historia filozofii ma znaczenie szczególne. W oparciu o nią może twórczo rozwijać wcześniej już rozważane idee. Znajomość historii filozofii pozwala mu uniknąć popełnionych błędów. Dobrze uprawiana historia filozofii pozwala filozofowi zauważyć, jakie popełniano w dziejach błędy przy wyprowadzaniu następstw z raz zajętych postaw wyjściowych. Znajomość historii broni nas także przed wyważaniem otwartych drzwi, przed odkrywaniem tego, co już zostało odkryte.

Konkludując tę część rozważań, trzeba stwierdzić, że znajomość historii filozofii dla filozofa realisty, a więc myśliciela liczącego się z rzeczywistością, jest bardzo użyteczna i wprost konieczna.

2.2. Znaczenie historii filozofii dla formacji humanistycznej

Znajomość dziejów filozofii jest nie tylko atutem przy uprawianiu samej filozofii, ale znajomość taka jest jednym z czynników pogłębiających całą formację humanistyczną człowieka. Dobry historyk filozofii musi posiadać nie tylko umiejętności filozoficzne, ale także historyczne i filologiczne. Musi dysponować znajomością

[6] Por. S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, dz. cyt., s. 64.

języków obcych, współczesnych i klasycznych: łaciny i greki, by docierać do tekstów źródłowych, by je właściwie interpretować i poprawnie rozumieć. Spełnienie takiego warunku poszerza niezmiernie kulturę humanistyczną człowieka. Znajomość historii filozofii usposabia także danego człowieka do nabycia umiejętności natury techniczno-artystycznej, koniecznych przy takich pracach jak sporządzanie kartotek, skorowidzów, wykresów itp.; spokrewnia historyka filozofii, tak jak każdego historyka, z rzemiosłem archiwisty, bibliotekarza, skryby lub drukarza z dawnych epok i przysparza wartości ogólnohumanistycznych[7].

2.3. Rola historii filozofii dla religii

Nie można nie dojrzeć ogromnego znaczenia historii filozofii dla religii. Gdy wnikamy w dzieje teologii, przekonujemy się, że każda teologia korzystała z jakiejś filozofii. Można się zastanawiać i polemizować, jaka filozofia jest najbardziej odpowiednia dla teologii i jak winna być w niej wykorzystywana, jednakże sam fakt obecności filozofii w teologii nie może być kwestionowany. Skoro zaś – jak wcześniej było już wspomniane – każda filozofia realistyczna nawiązuje do historii i jest uprawiana w dialogu z historią, to i pośrednio w teologii ma się do czynienia z obecnością na jej terenie historii filozofii.

Giovanni Pico della Mirandola nie wahał się twierdzić, że każdy człowiek w tej mierze jest człowiekiem, w jakiej jest zdolny do uprawiania przednaukowej filozofii jako przyrodzonej kontemplacji. Taka przyrodzona kontemplacja ułatwia kontemplację nadprzyrodzoną, podejmowaną w klimacie wiary i życia religijnego.

Zakończenie

Znane jest w naszej kulturze powiedzenie, że „historia magistra vitae est" – że „historia jest nauczycielką życia". Kto nie ogląda się wstecz, nie może iść poprawnie do przodu. Kiedyś papież Paweł VI powiedział o Polakach, że jako naród umiemy wydobywać przyszłość z przeszłości. W tym pomyślnym pochodzie naprzód ważną rolę odgrywa także znajomość historii filozofii. Zatem, można zakonkludować, że historia filozofii pełni rolę kulturotwórczą i dlatego jest godna studiowania.

W tym kontekście warto przypomnieć, jakim ogromnym szacunkiem cieszył się niegdyś w społeczeństwie i u hierarchów Kościoła wybitny historyk filozofii i estetyki prof. Władysław Tatarkiewicz. W latach siedemdziesiątych poprzedniego stulecia w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego usłyszał z ust Prymasa Tysiąclecia słowa: „Wszyscy jesteśmy z Pana Profesora. Wszyscy w jakiś sposób czujemy się Pańskimi uczniami". Znajomość dziejów filozofii uzdalnia człowieka do głębszej refleksji i zadumy nad rzeczywistością, pozwala pełniej ją kontemplować. Dla człowieka wierzącego stanowi drugie ważne skrzydło niosące go ku prawdzie.

[7] Por. tamże, s. 67–68.

FILOZOFIA DLA EUROPY JUTRA*

Wprowadzenie

Wśród historiozofów i znawców procesów dziejowych panuje dziś powszechne przeświadczenie, że u źródeł historycznych przemian społeczno-politycznych oraz kulturowo-religijnych znajdowały się zazwyczaj jakieś idee filozoficzne. Na ich bazie i w ich klimacie kształtowały się nie tylko poszczególne działy kultury: nauka, moralność, sztuka i religia, ale także systemy polityczne oraz różnego rodzaju ideologie społeczne. Pod wpływem idei filozoficznych kształtowała się także kultura europejska. Historycy przypominają, że znaczącym składnikiem tej kultury była filozofia grecka, która została wprowadzona w obręb nauki, sztuki, a także religii chrześcijańskiej. Wydaje się, że w czasach nowożytnych ów wpływ filozofii na kulturę, na politykę oraz na gospodarkę stał się o wiele znaczniejszy aniżeli w okresie starożytności czy średniowiecza. Widać to bardzo wyraźnie w historii dwudziestego stulecia.

Gdy w obecnym czasie stoimy przed zadaniem budowania nowej Europy, słyszymy mocny głos Kościoła, domagający się respektowania w tym budowaniu wartości chrześcijańskich. Wiedząc jednak o tym, że jednym z wyznaczników kultury europejskiej i systemów społeczno-politycznych w niej zadomowionych były także idee filozoficzne, nie możemy zlekceważyć pytania, jaka filozofia ma stać się spoiwem tejże nowej Europy.

O. prof. Mieczysław Albert Krąpiec z jednym z ostatnio udzielonych wywiadów powiedział, że „filozofia wyszła z mitologii i, niestety, do mitologii powróciła"[1]. Jeśli uznamy to stwierdzenie za prawdziwe, wówczas pojawia się natychmiast pytanie: jakie filozofie powróciły dziś do mitologii i stały się wypaczeniem tej najstarszej gałęzi nauki, a jakie zasługują jeszcze na miano zdrowej filozofii? Inaczej mówiąc: jaka filozofia winna nam towarzyszyć w kreowaniu nowej Europy i jutra całego świata?

Próbując odpowiedzieć na to ważne pytanie, wyodrębnimy w niniejszym przedłożeniu trzy części. W pierwszej dokonamy spojrzenia na najnowszą historię, by ujrzeć te idee filozoficzne, które legły u podstaw ideologii i wydarzeń ostatniego stulecia. W drugiej części spróbujemy postawić diagnozę trendów filozoficznych pretendujących do kreowania kultury i życia społeczno-politycznego nadchodzącego czasu. W trzeciej wskażemy na ową zdrową filozofię, która może stać się spoiwem Europy dwudziestego pierwszego wieku.

---

* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 15 (2007), nr 2, s. 161–174.

[1] *Czym jest Europa? Rozmowa z o. prof. dr hab. Mieczysławem A. Krąpcem OP*, „Człowiek w Kulturze" 2004, nr 14, s. 13.

1. Filozoficzne korzenie Europy ostatniego stulecia

Najpierw zauważmy, że przełomowe wydarzenia najnowszych dziesiątków lat nie pokrywały się ściśle z przełomami ostatnich wieków. Niektórzy mówią, że wiek dwudziesty zaczął się nieco później, a zakończył się nieco wcześniej. Rozpoczął się bowiem wybuchem pierwszej wojny światowej, albo nawet w chwili jej zakończenia, gdy na mapie Europy pojawiło się pierwsze wielkie państwo socjalistyczne. Zakończył się natomiast już w roku 1989, w czasie słynnej jesieni ludów, kiedy to upadł mur berliński, dokonało się zjednoczenie Niemiec i nastąpił rozpad Związku Radzieckiego. W życiu Kościoła centralnym wydarzeniem tego czasu był Sobór Watykański II, po którym nastąpiła wielokierunkowa odnowa życia kościelnego.

Jeżeli pochylimy się nad wydarzeniami dwudziestego stulecia, to zauważymy, że u ich źródeł legły idee filozoficzne zrodzone w wieku dziewiętnastym. Przypomnijmy, że wiek dziewiętnasty przekazał w spadku dwudziestemu wiekowi bardzo nieciekawe wiano w postaci na pozór atrakcyjnych ateistycznych filozofii. Miały one być lekarstwem na bolączki doświadczane w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu. Tym lekiem uzdrawiającym miała być przede wszystkim filozofia Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, wypracowana na bazie materializmu Ludwika Feuerbacha oraz idealizmu dialektycznego Wilhelma Hegla.

Przypomnijmy, że główną ideą filozofii Hegla był dialektyczny rozwój. Według germańskiego idealisty byt ma naturę logiczną. Jego istotą jest ciągłe stawanie się, ustawiczny, dialektyczny rozwój. Ów rozwój przechodzi ciągle przez triady: teza, antyteza, synteza. Tę dialektyczną wizję rzeczywistości przejął od Hegla Marks i zastosował ją do materii, społeczeństwa i do całych ludzkich dziejów. W wyniku tej aplikacji powstał materializm dialektyczny i materializm historyczny. Zdaniem Marksa w społeczeństwie toczy się nieustannie walka grup społecznych, przede wszystkim walka klasy panów i niewolników. Jednostka jest zniewolona przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek staje się ofiarą dziejowej konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają. Dzisiejsza faza rozwoju ludzkości znajduje się w etapie zniewolenia. Owo zniewolenie ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Człowieka należy z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z rewolucją. Siłą przewodnią w tym procesie wyzwolenia może być jedynie zdrowa klasa społeczna, jaką jest proletariat, a faktycznie partia – przewodnia siła klasy robotniczej.

Powyższe idee legły u podstaw rewolucji bolszewickiej pod koniec pierwszej wojny światowej i stały się nadbudową dla całego totalitaryzmu sowieckiego. Filozofia marksistowska, dopełniona pomysłami Lenina i Stalina, stała się oficjalną programową filozofią w tych krajach europejskich, w których rządy sprawowały partie komunistyczne. Była to filozofia na służbie partyjnej ideologii. Została wprowadzona na wyższe uczelnie jako obowiązkowy przedmiot nauczania. Wkroczyła także do programów szkół średnich. Propagowano ją do znudzenia w środkach

społecznego przekazu. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale narzuconą metodami administracyjnymi.

Drugą dziewiętnastowieczną filozofią, która wywarła bardzo negatywny wpływ na wiek dwudziesty, była nihilistyczna filozofia Fryderyka Nietzschego. Ów germański myśliciel drugiej połowy dziewiętnastego stulecia propagował biologizujący materializm. Odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy" *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka z drugim, dominacja nad słabszym, i to bez żadnych ograniczeń czy zahamowań. Nadludzi nie obowiązują żadne prawa moralne. Powinni się kierować tylko przemocą i nienawiścią.

Niniejsze idee przejął narodowy socjalizm Trzeciej Rzeszy niemieckiej. Uzupełnił ją jeszcze teorią o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Patrząc dziś z perspektywy na owe dziejowe procesy, widzimy, że wiek dziewiętnasty przekazał wiekowi dwudziestemu do wypraktykowania wymyślone idee. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że totalitaryzm sowiecki weryfikował zasadność filozofii marksistowskiej, zaś hitleryzm był niesiony ideami wymyślonymi przez Nietzschego. W obydwu przypadkach lekarstwo okazało się groźniejsze od choroby. Obydwa totalitaryzmy przyniosły bowiem Europie ogromne nieszczęście. Najpierw obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania i polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc i inwigilację. Pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczono rodzinę, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem życia społecznego i osobistego. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia, miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej. Zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów – marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego – było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia. W wielu miejscach kaźni: na frontach, w obozach, w syberyjskich łagrach, wymordowano dziesiątki milionów ludzi. Żaden wiek w dziejach świata nie złożył w daninie tak wielkiej liczby ofiar ludzkich. Dlatego też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* napisał: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy" (EV, nr 17).

Gdy przypominamy o tym, co dziewiętnasty wiek przekazał w wianie dwudziestemu wiekowi, należy jeszcze wspomnieć o ugruntowanych w tym czasie ideach pozytywizmu i scjentyzmu, których ojcem był francuski pozytywista Auguste Comte.

Jego idee wpłynęły znacznie na sposób uprawiania nauki, na zawężenie jej koncepcji do nauk matematyczno-przyrodniczych, które uznano za jedynie kompetentne do adekwatnego opisywania rzeczywistości. Silne ciosy skierowano w stronę teologii i filozofii o orientacji metafizycznej, klasycznej. Nastawienie to znamionowało wiek dwudziesty i dotąd w wielu środowiskach nie zostało jeszcze przezwyciężone.

Ten wiek dziewiętnasty, który w naszej historii był wiekiem niewoli narodowej, w historii doktryn filozoficzno-społecznych – wiekiem filozofii naturalistycznych, antyreligijnych, a w nauce – wiekiem skrajnego empiryzmu (sensualizmu) i skrajnego racjonalizmu, przekazał jednak w spadku dwudziestemu stuleciu, oprócz odradzającej się filozofii neotomistycznej, dwa nury filozoficzne o orientacji teistycznej: filozofię duńskiego pastora Sørena Kierkegaarda, która dała początek współczesnemu egzystencjalizmowi, i filozofię wiary kard. Johna Henry'ego Newmana.

2. Nurty filozoficzne pretendujące do budowania Europy jutra

Po upadku systemów totalitarnych, po którym w dużej mierze nastąpiło odwrócenie się od filozofii marksistowskiej, na polu najnowszej filozofii pojawiły się, czy raczej odżyły, trendy liberalistyczne. Były już one obecne zarówno w dziewiętnastym, jak i w dwudziestym wieku, ale nie zdołały wówczas wygrać z filozofią marksistowską.

Ideologia liberalizmu wyrosła z francuskiego oświecenia, z czasów Woltera, encyklopedystów. Za jej ojca uważa się Jeana Jacques'a Rousseau (†1778), zaś za szczególnego propagatora i orędownika – Jeana-Paula Sartre'a. Naturalista Rousseau we wstępie swego dzieła *Umowa społeczna* wyraził pogląd, że człowiek rodzi się wolny, a żyje w okowach, które nakłada mu społeczeństwo. Indywidualny człowiek nie może zupełnie zrzucić z siebie tych ograniczeń, ale winien się z nich ciągle wyzwalać. W nawiązaniu do poglądów tego oświeceniowego myśliciela ukształtował się w dwudziestym wieku liberalizm ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny i religijno-ideowy. Szczególne niebezpieczeństwo stanowi liberalizm etyczny. Jego filozoficznym ideologiem w dwudziestym stuleciu był Jean-Paul Sartre (†1980), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Człowiek według niego jest w swej istocie całkowicie wolny. Wolność jest istotą, naturą człowieka. Człowiek jest własnym „projektem", kowalem swojego losu. Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczana żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi ani religijnymi. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Człowiek dlatego jest wolny, że nie ma Boga. Zdaniem Sartre'a absolutnie nie można pogodzić istnienia Boga z wolnością człowieka. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł być wolny. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone; człowiek jest wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów i zakazów. Wolność człowieka wymaga więc odrzucenia wszelkich kodeksów: moralnych, społecznych, religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe. Arbitralne, osobiste decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka.

Tego typu koncepcje miał na myśli Jan Paweł II, gdy w encyklice *Veritatis splendor* pisał: „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywnej interpretacji osądu moralnego" (VS, nr 32).

W powyższym tekście znajdujemy odniesienie do liberalistycznej koncepcji wolności. Przedstawiciele liberalizmu ideowego i moralnego, wywodzący się z nurtu egzystencjalistycznego, kwestionują istnienie wartości absolutnych, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonują, a czasem wręcz zohydzają, wartości rodziny, ojczyzny, religii. Propagują nieograniczoną autonomię człowieka przez wyzwolenie go od wszelkich zobowiązań społecznych, moralnych, religijnych. Zwolennicy liberalizmu ze szczególną zaciętością atakują Kościół katolicki. Odwołując się do idei wolności, tolerancji i ekumenizmu, kwestionują podstawowe wartości chrześcijańskie, takie jak: dekalog, życie ludzkie, trwałość rodziny, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci, miejsce religii w życiu społecznym. Lansują perwersje i dewiacje moralne: aborcję, eutanazję, narkomanię, alkoholizm, homoseksualizm, permisywizm itd. Trzeba zauważyć, że skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi w dalszej konsekwencji do ideologii anarchizmu, do likwidacji państwa i jakiejkolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji, osobistej samowoli, stanu bezprawia.

Zwolennicy etycznego liberalizmu chcą wyzwolić człowieka od wszystkiego, co go ogranicza, co zmusza do wysiłku, ofiary, poświęcenia. Lansują więc wolność negatywną, wolność „od", pomijając całkowitym milczeniem wolność „pozytywną", wewnętrzną, wolność „do".

Takie rozumienie i praktykowanie wolności przynosi skutki negatywne. Są one dziś widoczne w krajach zachodnich, zwłaszcza w różnego rodzaju patologiach społecznych.

Wyróżniającą odmianę filozofii liberalistycznej stanowią filozofie, które można by nazwać nihilistycznymi, a które nawiązują do wspomnianej już wyżej filozofii Fryderyka Nietzschego.

Znany włoski historyk filozofii – Giovanni Reale, autor kilkutomowej *Historii filozofii starożytnej* – w wykładzie wygłoszonym 15 marca 2001 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji nadania mu doktoratu *honoris causa*, wyznał, że wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło,

które pod koniec dziewiętnastego wieku właśnie Fryderyk Nietzsche określił mianem nihilizmu[2]. Ten niemiecki filozof, głosiciel śmierci Boga i twórca idei nadczłowieka, był przekonany, że słowem „nihilizm" opisuje nie tyle i nie przede wszystkim klimat kulturowy wieku dziewiętnastego, w którym żył, ale wieku nadchodzącego, a nawet „dwóch najbliższych wieków". Zabawił się więc w futurologa. Gdy idzie o wiek dwudziesty, to Nietzsche okazał się prorokiem złowrogim, ale niestety, prawdomównym. Trzeba się niepokoić, by nie sprawdziła się także prognoza Nietzschego dotycząca wieku dwudziestego pierwszego.

Przypomnijmy tu podstawowe błędne i zgubne twierdzenia-hasła współczesnego nihilizmu, któremu Nietzsche przepowiedział tak duże powodzenie w dwudziestym i w dwudziestym pierwszym wieku. Doktrynę nihilizmu znamionują następujące tezy: negacja istnienia Boga („Bóg umarł, i to myśmy go zabili"); negacja zasady i celu; negacja podstawowych wartości: prawdy, dobra, piękna; negacja różnicy między dobrem i złem; negacja różnicy między prawdą i fałszem. Nietzsche postawił człowieka na miejscu Boga. W jednym ze swoich dzieł pisał: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny świat wartości jest teologiczny – on się zawalił. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem […]. Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu". Doktryna nihilistyczna wcale dziś nie przeminęła. Zagraża w nowej formie dzisiejszej ludzkości. Trzeba koniecznie ją demaskować. Wypunktujmy zatem główne błędy tej doktryny.

Pierwszym jej błędem jest materializm, połączony z negacją Boga i sprowadzeniem człowieka jedynie do rzeczywistości materialnej. Błąd ten został ugruntowany w filozofiach ateistycznych dwudziestego wieku, przede wszystkim w materializmie, scjentyzmie, neopozytywizmie, strukturalizmie i liberalizmie. Człowiek w tych kierunkach filozoficznych został zrównany ze zwierzęciem, zamazano w nim wymiar duchowy, osobowy, transcendentny.

Drugim jaskrawym błędem nihilizmu jest negacja prawdy. Zdaniem zwolenników doktryny nihilistycznej, prawdy obiektywnej, prawdy dla wszystkich – nie ma. Prawdę zazwyczaj narzuca władza. To jest prawdziwe, co propaguje władza. Prawda u Nietzschego została zamieniona na ideologię. Pogląd ten przejęli i nieco zmodyfikowali współcześni liberałowie, szczególnie postmoderniści. Głoszą oni tezę, że nie prawda, ale wolność jest najwyższą ludzką wartością. Człowiek wolny nie powinien podlegać żadnym normom etycznym. Nie powinny go obowiązywać żadne kodeksy moralne, obyczajowe czy religijne. Jeśli już coś trzeba ustalić, określić jakąś prawdę, to człowiek sam jest kompetentny to uczynić. Wystarczy prawdę przegłosować. Większość parlamentarna, czy każda inna, potrafi ustalić prawdę. I to praktykuje się dziś w zachodnich demokracjach. W ten sposób zalegalizowano eutanazję w Holandii i Belgii. Liberałowie twierdzą, że człowiek nie jest lektorem

[2] Por. G. Reale, *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka* [w:] *G. Reale. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2001, s. 13.

prawdy, ale jej kreatorem. Tworzy sobie prawdę doraźną, na dziś, na konkretną chwilę i sytuację. Można krótko powiedzieć, że te cechy, które przypisywano kiedyś Bogu, dziś w niektórych odmianach liberalizmu przypisuje się człowiekowi, a więc człowiek został tu pomylony z samym Bogiem, tak jak w systemach totalitarnych został pomylony ze zwierzęciem.

Trzecim błędem w nihilizmie jest pragmatyzm. Polega on na jednostronnym i przesadnym podkreślaniu wartości ludzkiego „działania" i sprowadzaniu wszelkiej wartości do praktyki. Wielu współczesnych ludzi ocenia wartość każdej niemal rzeczy w świetle pytania: do czego to służy? jaką to mi przyniesie korzyść? Na terenie życia społeczno-politycznego postawa ta wyraża się w takich oto powiedzeniach: „nieważne, kto będzie nami rządził: diabeł czy anioł, wierzący czy niewierzący – najważniejsze jest to, żeby było nam dobrze, żebyśmy wszystko mieli". Uwielbia się tu materialny dobrobyt, który urasta do rangi mitu. Ludzie tego pokroju w miejsce szczęścia duchowego, które uznają za chimeryczne i nierealne, stawiają dobrobyt materialny, korzystanie z wytworzonych dóbr materialnych. Tego typu postawa znamionuje także dzisiejszą naukę, którą traktuje się jako potęgę służącą do przekształcania świata. Taką linię wytyczano nauce na progu czasów nowożytnych. Już Franciszek Bacon mówił, że „scientia potestas est" – „nauka jest potęgą do przekształcania świata". W tej opcji zagubiony został człowiek, jego osobowa godność, na rzecz ludzkich wytworów.

Innym jeszcze błędem nihilizmu jest zapomnienie o miłości i zapomnienie o pięknie. Nietzsche pisał: „Miłość jest subtelnym pasożytem, jest niebezpiecznym i niegrzecznym zagnieżdżeniem się jednej duszy w innej". Liczne kierunki we współczesnym malarstwie, rzeźbie, muzyce, architekturze i literaturze, oparte na postulatach nihilistycznych, zagubiły smak dobra i piękna. Kultywują treści chaotyczne, bezkształtne, kreowane najczęściej dla wywołania prowokacji. Mieliśmy tego niedawno przykład z rzeźbą Papieża przytłoczonego głazem w warszawskiej galerii.

Wśród cech negatywnych postawy nihilistycznej wymieńmy jeszcze zanegowanie celu. Nihiliści negują kosmos, ład, porządek, który wyznacza określone cele. Twierdzą, że świat jest chaosem. Nietzsche pisał: „Świat bezwzględnie nie jest organizmem, jest chaosem". I dalej: „Stawanie się nie ma stanu końcowego, nie ma ujścia w bycie". Takie przeświadczenie próbuje się niekiedy ugruntować na terenie nauk szczegółowych. Laureat Nagrody Nobla – Steven Weinberg – napisał niedawno: „Im bardziej świat rozumiemy, tym bardziej jawi się on jako bezcelowy"[3].

Wszystkie powyższe twierdzenia nihilistów – w ich mniemaniu – zdetronizowały Boga, a na Jego miejsce wykreowały człowieka. Ich zdaniem Boga trzeba było zabić, by można było wywyższyć człowieka. Okazało się jednak, że zamierzenie to było chybione. Uznanie, iż Bóg umarł, twierdzenie, że nie istnieją wartości transcendentne, wcale nie wywyższyło człowieka, ale spowodowało jego destrukcję.

[3] S. Weinberg, *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, New York 1977, rozdz. VIII.

Trzeba przyznać rację Henri de Lubacowi, który już ponad pięćdziesiąt lat temu twierdził, że nie jest prawdą, iż człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie – dodał z naciskiem – nie może jej zorganizować inaczej jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. Zatem humanizm ateistyczny staje się humanizmem nieludzkim. Niszczyciele, wrogowie Boga stają się niszczycielami, wrogami człowieka.

Naszkicowane wyżej postawy i trendy filozoficzno-kulturowe znamionują dziś różnej maści liberalizmy, szczególnie postmodernizm. Prąd ten głosi totalny relatywizm i subiektywizm. Przede wszystkim kwestionuje zdolności poznawcze ludzkiego umysłu. Neguje wszelkie obiektywne wartości poznawcze i moralne. Dla postmodernistów nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Nie ma też obiektywnych norm postępowania, które obowiązywałyby wszystkich. Człowiek sam zdolny jest ustalać sobie normy postępowania według subiektywnych przekonań i przeświadczeń. Jeśli już jakieś prawo trzeba ustalić, to należy je określić przez głosowanie. Większość – jak utrzymują – ma zawsze rację.

Jan Paweł II tak często przestrzegał nas przed tymi tendencjami. Uznawał je za objaw choroby duchowej dzisiejszego człowieka i świata. Nie zatrzymywał się jednak w swoich tekstach na diagnozie sytuacji, ale podawał konkretne recepty i określał leki, które mogą uleczyć zło nękające współczesnego człowieka. Owym lekarstwem jest powrót do Chrystusa i Jego Ewangelii.

Po krótkim naszkicowaniu negatywnych trendów filozoficzno-społecznych podejmijmy ostatnie pytanie: jaka filozofia może stać się spoiwem Europy jutra?

3. Nurty filozoficzne u podstaw Europy czasu przełomu i tej, która ma nadejść

Nie jest łatwo wyłowić nurty, które istotnie wpłynęły na bieg wydarzeń ostatnich, przełomowych dla Europy lat. Jest bowiem wiele wektorów ideowych, społecznych, gospodarczych i politycznych, które przyczyniły się do ostatnich przemian. Na pewno są jednak również idee filozoficzne, które wprost czy pośrednio wyznaczyły kierunek tych wydarzeń. Nie sposób wymienić tu wszystkich odcieni idei filozoficznych, które można by ujrzeć u źródeł przemian Europy ostatniej doby. Ograniczymy się tutaj do uwydatnienia dwóch najważniejszych. Pierwszy nurt to personalizm, drugi to filozofia dialogu. Pierwszemu nurtowi przewodzi przede wszystkim Jan Paweł II, a wcześniej kard. Karol Wojtyła. Drugi łączy się z krakowską szkołą fenomenologiczną i ma swoich przedstawicieli głównie w osobach ks. Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego.

3.1. Nurt personalistyczny

Współczesny nurt personalistyczny, któremu patronuje Jan Paweł II, wyrósł z tradycji tomizmu i po części z fenomenologii. Jego właściwą kolebką jest środo-

wisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gałąź zaś, na której wyrósł, to tomizm egzystencjalny. W związku z tym należy przypomnieć, że na przestrzeni lat powojennych ukształtowały się w Polsce cztery główne odmiany tomizmu: tomizm tradycyjny, reprezentowany przez ks. Stanisława Adamczyka (posługujący się jeszcze w dużej mierze metodą scholastyczną w prezentacji tez metafizycznych), tomizm lowański, któremu sprzyjał ks. Kazimierz Kłósak (łączący doktrynę św. Tomasza z osiągnięciami nauk przyrodniczych), tomizm egzystencjalny, zrodzony w środowisku KUL (z inspiracji myślicieli francuskich – Étienne'a Gilsona i Jacques'a Maritaina, podkreślający rolę istnienia w bycie) oraz tomizm fenomenologizujący, którego najwybitniejszym przedstawicielem jest kard. Karol Wojtyła i niektórzy jego uczniowie. Tę odmianę tomizmu można z powodzeniem nazwać personalizmem, chociaż nie tylko takie miano jej przysługuje. Jak najkrócej zaprezentować ów personalizm?

Przerzucając publikacje filozoficzne kard. Karola Wojtyły, wertując przede wszystkim jego główne dzieło, *Osobę i czyn*, znajdujemy tam cztery centralne tematy antropologiczne, cztery przymioty, które charakteryzują człowieka jako byt osobowy: świadomość, wolność, odpowiedzialność i intersubiektywność. Refleksja nad świadomością stanowi w jego filozofii jedynie przygotowanie do trafnego ujęcia wolności, a teoria uczestnictwa jest jej uzupełnieniem.

Pierwsza cecha osoby to aktywność intelektualna związana ze świadomością i refleksją. Osoba spełnia akty poznawcze. Poznaje prawdę o bycie, o dobru, o pięknie. Spełnia akty moralne, estetyczne i religijne. Akty te spełnia przy równoczesnym funkcjonowaniu świadomości i refleksji. Osoba jest świadoma siebie, przeżywa siebie jako podmiot, jako źródło aktywności, jako źródło decyzji. Tylko człowiek może mówić o sobie: ja wiem, zdaję sobie z tego sprawę, rozumiem, tak a tak to zrobiłem.

Druga cecha osoby to wolność. Autor nazywa ją samostanowieniem. Jest to zdolność do świadomej i wolnej sprawczości. Samostanowienie to samozależność. Ja sam stanowię o czymś i przez to także stanowię o sobie samym. Aby o sobie stanowić, osoba musi samą siebie posiadać i sobie samej panować. Stanowiąc o sobie, staję się jakimś. Podstawowe przeżycie wolności unaocznia się w doświadczeniu „mogę – nie muszę". Między tym „mogę – nie muszę" jest „chcę".

Konsekwencją wolności jest odpowiedzialność. Posiada ona wiele wymiarów: odpowiedzialność za prawdę, za siebie, za swoją wolność, za sumienie, za drugiego człowieka, za wspólnotę itd. Odpowiedzialność „za" łączy się nierozerwalnie z odpowiedzialnością „przed": przed Bogiem, przed człowiekiem, przed sobą, przed wspólnotą, przed historią.

Trzecia cecha osoby to uczestnictwo we wspólnocie. We wspólnocie żyję „dla" kogoś i przyczyniam się do tworzenia drugiego, buduję, współtworzę innych, a tym samym i siebie, czyli spełniam siebie.

Wymienione wyżej przymioty osoby stanowią o jej transcendencji względem natury i zarazem są wyznacznikiem jej naturalnej godności, decydują o podobieństwie

człowieka do Osoby Absolutnej, do Boga. Godność osobowa jest szczególną wartością bytową i w każdym człowieku jest ta sama. Jest ona nieutracalna. Wiąże się po prostu z faktem bycia człowiekiem. Można utracić do pewnego stopnia poczucie godności, które jest rodzajem naszego poznania, naszego subiektywnego doświadczenia, natomiast godność osoby jest niezmienną kategorią ontyczną, złączoną z faktem bycia człowiekiem.

Z faktu osobowej, ontycznej godności wynikają – zdaniem kard. Karola Wojtyły – dwie ważne konsekwencje: prawda o równości wszystkich ludzi i prawda o normie postępowania. Wszyscy ludzie są równi ontycznie, gdyż cieszą się tą samą godnością osobową. Ta godność osoby staje się normą postępowania, jest racją czynienia dobrze dla drugiego człowieka. Czynię komuś dobrze ze względu na jego osobową godność. Swoim dobrym czynem afirmuję osobę, jej godność, jej wartość. Jest to inna motywacja niż w teleologizmie, według którego czyni się dobro, aby zrealizować jakiś cel (własną doskonałość, szczęście itd.) oraz inna niż w deontonomizmie, który głosi, iż źródłem powinności jest nakaz (Pana Boga lub człowieka).

3.2. Filozofia dialogu, spotkania

Drugim nurtem myślowym, który z pewnością w jakimś stopniu zainspirował na naszym kontynencie (szczególnie w Polsce) przemiany w latach osiemdziesiątych i który dziś towarzyszy niektórym ugrupowaniom społecznym, jest kierunek, który można by ogólnie nazwać filozofią dialogu lub też filozofią spotkania czy dramatu. Orędownikiem tego nurtu w Polsce był ks. Józef Tischner, były kapelan Solidarności. Nurt ten odchodzi od języka filozofii klasycznej i opisuje człowieka w języku przenośni i metafory. Jednoczy w sobie rozmaite wątki: filozofię, literaturę, Biblię, doświadczenia historyczne, nakreśla drogę pytań i odpowiedzi. Drogą do odkrywania prawdy o człowieku jest tu opisywanie, odkrywanie tego co jest zawarte w egzystencjalnym doświadczeniu. Owo doświadczenie pozwala odsłonić to, iż człowiek jest bytem dialogicznym, że tworzy się i rozwija w dialogu, w spotkaniu z drugim. Drugi jest mi koniecznie potrzebny, abym odkrył samego siebie i abym mógł wzrastać, spełniać się. Tego typu filozofowanie chce jakby programowo schodzić z utartych ścieżek filozoficznych, omijając tradycyjnie formułowane pytania: na przykład wystrzega się definicji człowieka, krystalizowania „ostatecznych racji". Z jednej strony pozwala to na znaczną elastyczność i nieprzesądzanie – zgodnie z duchem fenomenologii – o niczym z góry; z drugiej strony myśl ta może prowadzić do filozofii bez wyraźnych tez i konkluzji, do filozofii antysystemowej. W każdym razie można by powiedzieć, że filozofia dialogu stoi jakby bliżej człowieka, przeżywającego tu i teraz dramat swojego istnienia. Chętnie korzysta z inspiracji biblijnej, tam właśnie poszukując w sposób odważny i zdecydowany ożywczych soków do refleksji nad człowiekiem. Wydaje się, że ten typ myślenia towarzyszył w jakiejś mierze aktorom zmian społeczno-politycznych, jakie miały miejsce w ostatnim dwudziestoleciu dwudziestego wieku.

Niniejsze, przypomniane tu w migawkowym skrócie, nurty filozoficzne, które – jak sądzimy – towarzyszyły przemianom społeczno-politycznym na naszym kontynencie w ostatniej dekadzie dwudziestego wieku, muszą dziś stanowczo podjąć dyskusję z nurtami filozofii liberalistycznej i postmodernistycznej, które na pewno zagrażają kulturze duchowej tworzącej się nowej Europy. Jeśli w obecnych i przyszłych procesach kulturowo-społecznych nie wezmą góry idee filozofii liberalizmu i postmodernizmu oraz wzmocni się nurt personalizmu, to można żywić pełniejszą nadzieję na zbudowanie nowej Europy jako Europy ojczyzn, jako federacji różnych narodów. Wielu proroków naszego czasu, wśród nich przede wszystkim Jan Paweł II, głosi przekonanie, że taka właśnie Europa może powstać jedynie na gruncie wartości chrześcijańskich, na gruncie chrześcijańskiego personalizmu.

Zakończenie

Stulecie dwudzieste odeszło do historii jako czas niezwykłego doświadczenia zła, ale i dobra. Szerzeniu zła towarzyszyła zwykle filozofia, która lansowała zafałszowany obraz człowieka i społeczeństwa. Ideologie wyrosłe z błędnej filozofii bytu ludzkiego przyczyniły się do gardzenia człowiekiem, do traktowania go na sposób rzeczy, do podporządkowania jednostki interesom klasy czy partii panującej. Działo się tak w obydwu wyżej przypomnianych systemach totalitarnych.

Na gruncie doświadczenia historycznego, w klimacie II Soboru Watykańskiego, zrodziła się nowa, poprawiona wizja człowieka, która miała dzisiaj wielkiego orędownika w osobie Jana Pawła II, a obecnie Benedykta XVI. Papieża Polaka można nazwać szczególnym apostołem spraw człowieka, piewcą jego godności i praw. Prowadzona przez niego wielka ewangelizacja świata, urzeczywistniania w ogłaszanych dokumentach i licznych pielgrzymkach apostolskich, zmierza do zaprowadzenia na naszym kontynencie i w całym świecie cywilizacji miłości. Czas pokaże, czy ludzie okażą się mądrzy, czy opowiedzą się za Duchem Światłości, czy za Księciem ciemności.

Rozdział VI
Z kręgu historii filozofii

CZY TYLKO FENOMENOLOGIA EGZYSTENCJALNA CZŁOWIEKA?*

W marcu 1982 roku nakładem Wydawnictwa „Znak" ukazała się nowa pozycja książkowa ks. Józefa Tischnera pt. *Myślenie według wartości*. Autor niniejszej pracy nie wymaga bliższego przedstawienia, jest bowiem dobrze znany polskiemu czytelnikowi interesującemu się filozofią. Nazwisko ks. Józefa Tischnera weszło w ostatnich latach do grona wielkich nazwisk w polskim świecie filozoficznym. Trzeba też obiektywnie powiedzieć, iż nazwisko to pojawia się dziś najczęściej w naszych czasopismach filozoficznych i teologicznych, zwłaszcza ukazujących się w krakowskim środowisku naukowym.

Sygnalizowana wyżej praca księdza Tischnera jest zbiorem jego artykułów i rozpraw, w większości już publikowanych w różnych czasopismach, zwłaszcza w „Znaku" i „Tygodniku Powszechnym". Zatem nie jest to dzieło w swojej treści zupełnie nowe. Jednakże – jak się wydaje – poszczególne prace zestawione w całość według kryterium przyjętego przez autora zyskały jak gdyby nową jakość i wyrazistość.

Autor posegregował swoje wcześniejsze publikacje w trzy obszerne działy. Pierwszy z nich zatytułował: *Inspiracje* (s. 17–202). Na zawartość tej części składają się eseje poświęcone wielkim filozofom naszego stulecia, którzy wywarli wpływ na kształt myślenia i sposób filozofowania autora prezentowanego tu dzieła. Są to myśliciele wywodzący się głównie z kręgów fenomenologii i współczesnego egzystencjalizmu. Autor – co jest zrozumiałe – sięgnął najpierw do samego twórcy fenomenologii – Edmunda Husserla, poświęcając mu dwie jednostki tematyczne (rozdział drugi i trzeci). Dwie następne jednostki dotyczą filozofii Romana Ingardena, jednego z najwybitniejszych uczniów Husserla, a zarazem bezpośredniego mistrza filozofii uprawianej przez księdza Tischnera.

Są to właściwie obszerne, polemiczne recenzje dwóch dzieł Ingardena: *Książeczki o człowieku* (Kraków 1972) i *U podstaw teorii poznania* (Warszawa 1971).

Innym nurtem myślowym, któremu autor poświęcił nieco miejsca, jest hermeneutyka z Paulem Ricoeurem na czele (rozdział piąty). Uprzywilejowanym myślicielem w gronie autorów inspirujących myśl księdza Tischnera był Martin Heidegger, uważany dziś za jednego z największych myślicieli obecnego stulecia. O jego dziele życia pisze autor: „Pozostawił po sobie pomnik własnej filozofii, bez zrozumienia której nikt nie będzie już w stanie pojąć, czym naprawdę był wiek XX w dziejach człowieka" (s. 120). Nie dziwi nas więc to, iż w prezentacji księdza

---

* „Colloquium Salutis" 15 (1983), s. 321–326.

Tischnera znajdujemy trzy rozprawy poświęcone temu właśnie myślicielowi (rozdział szósty, siódmy i ósmy). Ponadto na przestrzeni całej pracy raz po raz wraca nazwisko tegoż znakomitego niemieckiego filozofa. Na Martinie Heideggerze nie wyczerpuje się jednak prezentacja inspirujących postaci dwudziestego wieku. Na dalszych stronicach dzieła krakowskiego filozofa znajdujemy jeszcze omówienie dwóch zachodnich, również ogromnie głośnych i wpływowych myślicieli: Gabriela Marcela i Emmanuela Lévinasa (rozdział dziewiąty i dziesiąty). Szczególnie ten ostatni w oczach autora uchodzi za pionierskiego kontynuatora, a zarazem wytrawnego krytyka filozofii Martina Heideggera.

Przedostatnia jednostka tematyczna, nosząca tytuł: „Było formalistów wielu", jest recenzją książki Bohdana Cywińskiego pt. *Rodowody niepokornych* (Kraków 1971).

Autor kończy prezentację współczesnych, inspirujących go myślicieli miłym akcentem. Nie zapomniał o tym, iż w najnowszej myśli filozoficznej ważne miejsce zajmuje filozoficzne i teologiczne dzieło myślowe kard. Karola Wojtyły, obecnego papieża Jana Pawła II. Zamieszczone w tomie rozważania dotyczą głównie antropologicznych akcentów encykliki *Redemptor hominis*.

Druga, obszerna część prezentowanej pracy księdza Tischnera nosi tytuł *Konfrontacje* (s. 203–360). Są to artykuły polemiczne, publikowane głównie w latach siedemdziesiątych na łamach „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku". Autor godził w nich w doktrynę myślową filozofii tomistycznej, a zwłaszcza w jej wersję egzystencjalną, obarczając ją winą za skostnienie i sformalizowanie teologii katolickiej, a pośrednio współczesnego chrześcijaństwa. Zdaniem autora chrześcijaństwo „ubrane" w szatę filozofii tomistycznej stało się nieczytelne dla dzisiejszego człowieka. Z tego też względu winno być „odtomizowane" i wyrażane za pomocą pojęć i kategorii nowszych kierunków filozoficznych. Pierwszym, a zarazem programowym wystąpieniem inspirującym dyskusję w tym względzie był artykuł *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* (rozdział pierwszy). Z kolei w pracy księdza Tischnera znajdujemy artykuły polemiczne adresowane do Stanisława Grygiela, Jacka Salija, Antoniego B. Stępnia, Andrzeja Półtawskiego (rozdział drugi: *O co właściwie chodzi?*), Jerzego Turowicza (rozdział trzeci: *Filozofia i chrześcijaństwo* i rozdział czwarty: *Jaskinia bez cieni*), Jana Demboroga i Mieczysława Gogacza (rozdział piąty: *Świadectwo filozofii*), Mieczysława Gogacza (rozdział szósty: *Sporu o inspirację ciąg dalszy* i rozdział siódmy: *Ku prawdzie o istnieniu*), Stefana Swieżawskiego (rozdział ósmy: *Tomizm bez mitologii*), Andrzeja Gawrońskiego, ks. Tadeusza Ślipki, ks. Romualda Waszkinela, Mieczysława Gogacza (rozdział dziewiąty: *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*), Mieczysława A. Krąpca (rozdział dziesiąty: *Człowiek poprzez okna systemu*). W ostatniej jednostce tematycznej ksiądz Tischner zamieszcza rozważania na temat „myślenia religijnego" (rozdział jedenasty).

Trzecia część zbioru księdza Tischnera, nosząca tytuł *Wartości i myślenie* (s. 361–497), stanowi pozytywną prezentację przemyśleń autora, głównie z za-

kresu aksjologii. Pierwsze dwie rozprawy dotyczą problemów związanych z etyką. Autor prezentuje w nich ciekawą, sobie właściwą koncepcję etyki, zwłaszcza etyki technologicznej, jak również przedkłada interesujące refleksje odnośnie do moralnego kompromisu i utopii.

Dwa następne eseje trzeciej części dotykają problemu poznania psychiki drugiego człowieka, zwłaszcza człowieka chorego, schizofrenika, i związanego z tym problemu ludzkiej nadziei. Autor snuje swoje wyraźnie nowatorskie refleksje w tym względzie na kanwie prac Antoniego Kępińskiego, wybitnego psychiatry krakowskiego. W swoich analizach ujawnia się jako rzecznik wzajemnego zbliżenia psychoterapii i etyki.

W kolejnym ustępie prezentowanego zbioru autor zamieścił polemiczną wypowiedź adresowaną do Jana Demboroga. Jesteśmy znowu świadkami odpierania zarzutów przedstawiciela filozofii tomistycznej, tym razem koncentrujących się wokół problemu racjonalizmu i irracjonalizmu.

Ostatnie cztery jednostki tematyczne poświęcone są ethosowi myślenia ludzkiego. Najpierw w rozprawce pt. *Świadectwo heroicznemu myśleniu* podjął autor w nowej wersji problem stosunku nauki do religii, a ściślej: myślenia naukowego do myślenia religijnego. W następnych trzech jednostkach przedstawił refleksje wokół następujących tematów: *Myślenie o ethosie społecznym*, *Myślenie z wnętrza metafory* i *Myślenie według wartości*. Te ostatnie zawierają chyba najwięcej osobistych przemyśleń, wyrażonych w formie tez i postulatów.

Dokonana wyżej krótka sygnalizacja zawartości treściowej nowej książki ks. Józefa Tischnera wskazuje na wielki wkład jej autora we współczesną myśl filozoficzną i teologiczną polskiego środowiska naukowego. Piszący te słowa nie zamierza podejmować nowej polemiki z autorem ani też nie chce się silić na merytoryczną ocenę prezentowanego dzieła. Pragnie jedynie przedłożyć kilka ogólnych refleksji, dotyczących głównie stylu filozofowania krakowskiego fenomenologa.

Filozoficzna myśl księdza Tischnera, ujawniająca się między innymi w zebranych publikacjach przedkładanego tu tomu, stanowi niewątpliwie swoistą orientację myślową we współczesnej polskiej filozofii. Swoim charakterem odbiega ona bardzo wyraźnie od tradycyjnego, tomistycznego stylu filozofowania. Co więcej, jest budowana i rozwijana niemal w ustawicznej opozycji do tegoż tradycyjnego, tomistycznego sposobu uprawiania filozofii. Ksiądz Tischner czyni to w imię silnego przeświadczenia, iż filozofia tomistyczna nie wchodzi w najgłębsze problemy egzystencjalne człowieka, że jest daleko od życia, od tego, co człowieka boli i raduje, że w związku z tym nie sięga tej rzeczywistości w bycie ludzkim, która jest jak gdyby najprawdziwsza i najbardziej ludzka. Filozofia ta mogła mieć powodzenie w epokach spokoju i ładu, ale nie w czasach burzliwych, w których człowiek jest zagrożony w swoim istnieniu i działaniu.

Odwracając się od abstrakcyjnych, „zimnych", niekiedy mało angażujących rozważań tomistycznych, autor wkroczył swoją myślą w świat dramatu życia

człowieka, jego bólu, niepokoju i przede wszystkim nadziei. Wziął w obronę zagrożoną prawdę, prawa osobowe człowieka, jego wartości religijne i moralne. Zaczął uprawiać filozofię służącą człowiekowi, pozwalającą mu lepiej rozumieć siebie samego i innych, pozwalającą mu głębiej wniknąć w jego subiektywność w perspektywie aksjologicznej. Przez to samo wszedł ksiądz Tischner na teren refleksji dotąd w Polsce mało podejmowanej przez myślicieli uprawiających filozofię. Trzeba było na tym terenie zastosować metodę fenomenologiczną i pozwolić mówić bezpośredniemu doświadczeniu. Analizy fenomenologiczne okazały się niezbędne przy ujmowaniu i wyjaśnianiu człowieka, osoby ludzkiej, jej wewnętrznych struktur i napięć, namiętności, lęków, wzlotów, porażek, rozpaczy, nadziei, a także związków z innymi ludźmi, wyrażających się w dialogu międzyosobowym. W realizacji tego zadania autor czerpał natchnienie i inspiracje u takich myślicieli jak: Georg W.F. Hegel, Martin Heidegger, Roman Ingarden, Emmanuel Lévinas, Antoni Kępiński. Oni to – jak zresztą sam przyznaje – wyostrzali jego patrzenie na bytowanie, na los egzystencjalny człowieka. W wyniku tego krakowski myśliciel prezentuje nam filozofię, która nie tylko poznaje, wyjaśnia, ale przede wszystkim filozofię, która uczy żyć, cierpieć, walczyć, wierzyć, kochać, mieć nadzieję. Jest to więc filozofia zbliżona bardziej do mądrości, do sztuki życia, aniżeli do wiedzy.

Należy obiektywnie przyznać, iż ten typ refleksji antropologicznej niezmiernie poszerza tradycyjne, tomistyczne widzenie człowieka, że ujawnia nowe aspekty, horyzonty i perspektywy bytowania ludzkiego i w konsekwencji poszerza i pogłębia prawdę o człowieku. Wydaje się też, iż tego typu antropologia odpowiada bardziej zapotrzebowaniu dzisiejszego, niekiedy zagubionego i zagrożonego człowieka.

Skąd zatem tyleż opozycji i zastrzeżeń do dzieła myślowego krakowskiego filozofa ze strony polskich tomistów? Na jakim tle i o co rozgorzała długoletnia polemika księdza Tischnera z tomistami, zarejestrowana po części także w sygnalizowanej wyżej pracy?

Wydaje się, iż ksiądz Tischner swoją fenomenologią i aksjologią chciał zastąpić całkowicie tradycyjną, tomistyczną metafizykę osoby ludzkiej. W swoich poczynaniach filozoficznych okazał się nadzwyczaj radykalny, przekreślając niemal zupełnie tomistyczną tradycję antropologiczną jako rzekomo absolutnie nieczytelną dla współczesnego człowieka. Można powiedzieć, iż w swoich refleksjach antropologicznych niejako zabsolutyzował swój, zresztą słuszny, prawdziwy, ale przecież nie jedyny punkt patrzenia na człowieka. Przez to jednak – jak się wydaje – wszedł niepostrzeżenie na teren pewnego rodzaju filozoficznego dogmatyzmu, lekceważąc nieco albo wręcz przekreślając inne punkty widzenia, inne podejścia do faktu ludzkiego. Prawda o człowieku, czytana przez księdza Tischnera w drodze bezpośredniego doświadczenia siebie samego i drugiego, nie jest na pewno jedyną, a zatem i pełną prawdą o bycie ludzkim. Człowiek bowiem, chociaż jest bytem wyjątkowym w świecie, bytem obdarzonym myśleniem, wolnością, zdolnością wyboru i kochania, to jednak jest spokrewniony z całą przyrodą, w której

żyje, i domaga się także wyjaśnienia i zrozumienia w kontekście całego kosmosu, a więc w perspektywie ogólnometafizycznej. Takie zaś ujęcie i wyjaśnienie prezentuje nam antropologia tomistyczna. To prawda, że ta ostatnia okazuje się bezradna w uchwyceniu, a zatem i w przybliżeniu poznawczym niektórych sfer rzeczywistości ludzkiej, a w szczególności w ujęciu wewnętrznych przeżyć człowieka, jego wewnętrznego dynamizmu, jego powiązań z drugimi, jego historii itp. Ujęcie tomistyczne człowieka nie jest również w pełni wystarczalne i adekwatne, gdyż nie przedkłada wszystkich aspektów i przejawów rzeczywistości, jaką jest człowiek. Jednakże jest to widzenie – jak się wydaje – najbardziej podstawowe i uniwersalne, zdolne zasymilować nowe, inne prawdy o człowieku, ujęte inną metodą i z innej perspektywy. Należy bez ogródek orzec, iż tomizm jest jedyną filozofią, która nie tylko wychodzi od stwierdzenia istnienia czegoś i poznawczego ujęcia tego czegoś, ale jest filozofią uzasadniającą owo istnienie, wskazującą na racje tłumaczące realną rzeczywistość. Tego typu zapotrzebowanie poznawcze kryje się w naturze człowieka, który nie tylko stwierdza, że coś jest, nie tylko przygląda się temu, poznaje i opisuje, ale szuka także wyjaśnienia, i to wyjaśnienia ostatecznego tego, co jest, co się dzieje, co zachodzi. Zatem tomistyczne podejście do człowieka zostało wyznaczone i podyktowane przez zakodowane w naturze ludzkiej pragnienie wyjaśnienia doświadczanej rzeczywistości. Stąd też postulat księdza Tischnera, żądający całkowitego rozstania się z tomizmem, wydaje się do pewnego stopnia niezgodny z naturalnym zapotrzebowaniem poznawczym człowieka. W konsekwencji – jak sądzimy – antropologiczne rozważania księdza Tischnera mogą jedynie dopełnić, a nie całkowicie zastąpić tomistyczne widzenie człowieka.

Można by – na koniec – wskazać na udane próby dokonywania takiej asymilacji. Znakomitym przykładem w tym względzie jest dzieło myślowe kard. Karola Wojtyły. On to bowiem w swojej antropologii umiał owocnie złączyć to, co tradycyjne, głównie tomistyczne, z tym, co nowe, głównie zaczerpnięte z fenomenologii egzystencjalnej. Wydaje się, że tylko takie podejście godne jest kontynuowania.

Zamykając niniejsze refleksje, godzi się jeszcze raz wyrazić szczere słowa uznania dla księdza Tischnera za jego wydatny wkład we współczesną polską myśl antropologiczną. Na pewno wielu miłośników filozofii, zwłaszcza współczesnej, znajdzie w jego przemyśleniach wiele cennych inspiracji dla siebie. Wolno sądzić, iż także zwolennicy innych stylów filozofowania, w tym również i tomiści, będą mogli wiele przejąć z jego oryginalnego podwórka myślowego.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWO-DUSZPASTERSKA KS. WIESŁAWA GAWLIKA (1923–1980)*

Wstęp

Śledząc najnowsze dzieje archidiecezji wrocławskiej, natrafiamy w nich na wiele znakomitych nazwisk, których pamięć winna być utrwalona i przekazana następnym pokoleniom. Niektóre postacie tej historii zostały już częściowo utrwalone, inne są w trakcie opracowań, jeszcze inne czekają na pióro jakiegoś autora[1]. Do osób okresu powojennego, godnych upamiętnienia, należy niewątpliwie postać ks. Wiesława Gawlika, długoletniego profesora Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu[2]. W opinii dolnośląskiego duchowieństwa uchodził on za kapłana niezwykle uzdolnionego, wykształconego i operatywnego; kapłana, który swoją bogatą działalnością naukowo-dydaktyczną wycisnął niemałe piętno na obliczu wrocławskiego Kościoła.

W poniższych rozważaniach pragniemy wstępnie nakreślić sylwetkę ks. Wiesława, ukazując pokrótce historię jego życia i działalność naukowo-duszpasterską. Będą to rozważania li tylko wprowadzające. Oprzemy je głównie na zachowanych źródłach: przede wszystkim na publikacjach autora, maszynopisach, rękopisach i innych dokumentach zachowanych po zmarłym i o zmarłym w Archiwum Archidiecezjalnym i Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu.

---

* *Misericordia et veritas. Księga pamiątkowa ku czci księdza biskupa Wincentego Urbana*, red. J. Mandziuk, J. Pater, Wrocław 1986, s. 89–112.

[1] Na potrzebę utrwalenia powojennej historii zmagań duchowieństwa polskiego na ziemiach zachodnich wskazywał bardzo często już kard. Bolesław Kominek. Por. np. jego wprowadzenie do czwartego tomu „Wrocławskich Studiów Teologicznych" z roku 1972 pt. *Roma locuta*, s. 5. Wstępne opracowanie sylwetek wrocławskich biskupów i kapłanów, którzy pozostawili po sobie jakąś spuściznę pisarską, zostało zaprezentowane przez ks. Józefa Mandziuka w piątym i szóstym tomie *Słownika polskich teologów katolickich 1918–1981*, Warszawa 1983.

[2] Z inicjatywy i pod kierunkiem piszącego te słowa została napisana w roku 1983/1984 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu praca magisterska pt. *Działalność naukowo-dydaktyczna ks. Wiesława Gawlika*. Autorem pracy jest ks. Jerzy Małek. W niniejszym opracowaniu opieramy się po części na tej pracy.

1. Droga życia i osobowość

1.1. Curriculum vitae

Ks. Wiesław Gawlik urodził się 3 czerwca 1923 roku w Krakowie[3]. Ojciec jego, Michał, był znanym architektem, udzielającym się także na polu kościelnym. Matka Stefania z domu Herman zajmowała się domem rodzinnym, prowadząc go w klimacie głębokiej pobożności. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Krakowie. Liceum ukończył w czasie wojny w Drohobyczu w roku 1941. Jednakże właściwy egzamin dojrzałości zdawał dopiero we wrześniu 1946 roku jako eksternista w Krakowie. Już w czasach gimnazjalnych dał się poznać jako uczeń niezwykle uzdolniony i pilny. Podjął już wówczas naukę języków obcych, którą kontynuował niemal przez całe swoje życie. Dzięki temu mógł z łatwością korzystać z literatury beletrystycznej i filozoficzno-teologicznej kilku narodów świata. W roku 1945 rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, które ukończył z wynikiem bardzo dobrym w roku 1950, uzyskując tytuł magistra świętej teologii na podstawie pracy: *Formalne ujęcie zdania logicznego*. W międzyczasie przygotowywał się w seminarium duchownym w Krakowie do przyjęcia sakramentu kapłaństwa. Święcenia kapłańskie otrzymał w Katowicach 25 czerwca 1950 roku. Został wyświęcony dla archidiecezji wrocławskiej, jako że ziemie zachodnie cierpiały w tym czasie na wielki niedobór księży. Przybywając w roku 1950 na Dolny Śląsk, z polecenia władz kościelnych objął obowiązki wikariusza parafii św. św. Erazma i Pankracego w Jeleniej Górze oraz stanowisko katechety Średniej Szkoły Zawodowej i Szkoły Podstawowej nr 3 w tymże mieście, jak również Szkoły Podstawowej w Raszycach. Funkcję proboszcza pełnił wówczas ks. prałat Dominik Kostial, a pozostałymi współpracownikami w duszpasterstwie parafialnym byli: ks. dr Józef Mróz, ks. dr Stanisław Turkowski i ks. Eugeniusz Nowak CM[4]. Teren parafii św. św. Erazma i Pankracego obejmował w tym czasie całe miasto, z czterema szkołami podstawowymi i pięcioma szkołami średnimi różnych typów, kaplicę szpitalną i więzienną oraz miejscowości: Jeżów Sudecki, Dębowa Góra (Dąbrowica) i Raszyce (Zabobrze) z kościołami filialnymi i szkołami. Pracy zatem nawet dla pięciu księży było ogromnie dużo. Mimo wielu obowiązków duszpasterskich, ksiądz Gawlik znajdował czas na pracę naukową. Widzialnym owocem zainteresowań naukowych było przedstawienie w roku 1951 rozprawy doktorskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego na temat: *Zagadnienie symbolicznej interpretacji logiki tradycyjnej*. Praca ta została wysoko

[3] W naszkicowaniu życiorysu i osobowości księdza, oprócz materiałów archiwalnych, wykorzystano głównie: S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik. Szkic wspomnieniowy*, Wrocław 1981 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu) oraz: J. Mandziuk, *Ks. Dr Wiesław Gawlik* (*1923–1980*) *– profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Wrocławiu. W I rocznicę śmierci*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 34 (1981), nr 4–6, s. 152–156

[4] Por. S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 3.

oceniona i rokowała naukową przyszłość dla młodego doktora. Uzyskanie tytułu doktorskiego stało się atutem i powodem zaangażowania księdza Gawlika do pracy dydaktyczno-naukowej w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Ksiądz Wiesław przybył do stolicy archidiecezji w lipcu 1951 roku[5]. Otrzymał tu dwa etaty: stanowisko wikariusza parafii katedralnej św. Jana Chrzciciela z dniem 1 lipca 1951 roku i etat profesora filozofii Wyższego Seminarium Duchownego z dniem 1 września tegoż roku. Jako młody profesor prowadził między innymi wykłady z zakresu metodologii pracy naukowej, historii filozofii, logiki, teorii poznania i kosmologii[6]. Wykłady te starannie przygotowywał i bardzo interesująco wygłaszał. Niektórzy sądzą, że wykładów tych słuchało się z zapartym tchem. Także z funkcji wikariusza parafii katedralnej wywiązywał się ksiądz Gawlik znakomicie. Szybko zasłynął w katedrze jako doskonały kaznodzieja, spowiednik i katecheta.

Dnia 31 sierpnia 1955 roku ksiądz Wiesław został zwolniony ze stanowiska profesora filozofii i objął funkcję adiunkta na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie[7]. W roku 1957 powrócił jednak do diecezji i podjął ponownie obowiązki wykładowcy przedmiotów filozoficznych w seminarium. W międzyczasie w Kościele dolnośląskim zaszły daleko idące zmiany. W grudniu 1956 roku Wrocław, podobnie jak i inne miasta biskupie tak zwanych ziem odzyskanych, otrzymał pierwszego po drugiej wojnie polskiego biskupa w osobie ks. Bolesława Kominka[8]. W całym Kościele polskim, nie wyłączając ziem zachodnich, dokonało się „popaździernikowe ożywienie". Na fali tych przemian ordynariusz wrocławski ks. bp dr Bolesław Kominek powołał do istnienia we Wrocławiu Katolicki Instytut Naukowy (KIN), jako ośrodek mający na celu kształcenie i formowanie laikatu. Instytut posiadał trzy wydziały: dwuletnie Studium Katechetyczne, którego kierownikiem został ks. dr Stanisław Turkowski; Studium Wyższej Kultury Religijnej, które powierzono kierownictwu ks. dr. Wiesława Gawlika, i Wydział Społeczny[9]. Całością Instytutu miał kierować ks. dr Paweł Latusek, późniejszy rektor seminarium i biskup sufragan wrocławski. „Ks. Wiesław Gawlik – jak wspomina ks. prałat Stanisław Turkowski – z właściwą sobie energią i zapałem podjął problemy organizacyjne związane z rozruchem i werbunkiem kandydatów Studium Wyższej Kultury Religijnej"[10].

---

[5] Wikariat jeleniogórski księdza Gawlika trwał dokładnie od 10 sierpnia 1950 do 30 czerwca 1951 roku. Pracę w parafii katedralnej we Wrocławiu podjął ksiądz Wiesław 1 lipca 1951 roku, zaś pracę profesorską w seminarium duchownym – z dniem 1 września tegoż roku.

[6] Por. W. Urban, *30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu* (*1947–1977*), „Colloquium Salutis" 15 (1983), s. 251–252.

[7] Por. Dokument Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej – L.dz. 4545/55 z dnia 7 czerwca 1955 r.

[8] Por. B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich"*, red. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 108–109.

[9] Por. *Dekret erekcyjny Katolickiego Instytutu Naukowego we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 12 (1957), nr 7, s. 276. Por. także w związku z tym: W. Urban, *Archidiecezja Wrocławska w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszłość" 1965, t. 22, s. 57.

[10] S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 8.

W dniach od 8 do 13 kwietnia 1958 roku z inicjatywy ks. bp. Bolesława Kominka został zorganizowany we Wrocławiu Tydzień Katolickiej Kultury Religijnej Ziem Zachodnich[11]. Główną sprężyną organizacyjną tego Tygodnia był właśnie ks. Wiesław Gawlik. Dzięki jego energicznym i skutecznym zabiegom do Wrocławia przyjechało wówczas wielu znakomitych prelegentów. Bogaty program Tygodnia przyciągnął sporą liczbę uczestników. Duży wkład księdza Gawlika w urządzenie i przeprowadzenie Tygodnia nie uszedł uwagi Księdza Biskupa Ordynariusza, który na specjalnym przyjęciu w swojej rezydencji w dniu 10 kwietnia 1958 roku publicznie księdzu Wiesławowi za ten trud podziękował[12]. Jesienią 1958 roku władze państwowe zlikwidowały Katolicki Instytut Naukowy. Dla potrzeb diecezjalnych pozwolono jednak na dalsze funkcjonowanie dwuletniego Studium Katechetycznego. Pozbawiony funkcji kierownika Studium Wyższej Kultury Religijnej ksiądz Gawlik mógł się więcej zaangażować w pracę nad kształceniem katechetów i katechetek. Przez wiele lat prowadził na Studium wykłady z zakresu filozofii chrześcijańskiej, psychologii ogólnej i wychowawczej oraz metodyki pracy umysłowej. Był współorganizatorem wakacyjnych kursów katechetycznych, dni skupienia i rekolekcji dla katechetów[13]. Ponadto przez cały ten czas prowadził działalność naukowo-dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu i brał udział w pracach Kurii Arcybiskupiej. Za wierne wykonywanie swoich obowiązków, za właściwą postawę kapłańską ks. abp Bolesław Kominek dnia 15 marca 1965 roku odznaczył księdza Gawlika przywilejem noszenia rokiety i mantoletu[14].

W związku z zamiarem przygotowania rozprawy habilitacyjnej w roku 1969 wyjechał ksiądz Wiesław na urlop naukowy do Strassburga i do Anglii. Gromadził tam materiały z zakresu filozofii kard. Johna Henry'ego Newmana. Powrócił do kraju w roku 1971, przywożąc ze sobą bogatą literaturę i materiały rękopiśmienne, sporządzone przez siebie pod kątem pracy habilitacyjnej. Owoc badań nad filozofią kardynała Newmana wyraził się w kilku publikacjach. W dowód uznania pracy na polu naukowo-dydaktycznym otrzymał ksiądz Gawlik w roku 1972 nominację na zastępcę profesora i kierownika katedry historii filozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu[15]. Odtąd pełniej włączył się w nurt pracy naukowo-dydaktycznej we wrocławskim środowisku teologicznym. Przejawiał także wielką aktywność w innych sektorach pracy kapłańskiej. Jak już wspomniano, był zaangażowany w pracach Metropolitalnej Kurii Wrocławskiej. Był cenzorem

[11] Por. J. Susuł, *Tydzień Ziem Zachodnich we Wrocławiu* [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, red. J. Krucina, Wrocław 1971, s. 81–87.

[12] Por. S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 8.

[13] Por. tamże, s. 9–10.

[14] Por. Pismo Arcybiskupa Ordynariusza Wrocławskiego – L.dz. 1054/66 z dnia 15 marca 1966 r.

[15] Por. Pismo Arcybiskupa Ordynariusza Wrocławskiego – L.dz. 774/72 z dnia 28 lutego 1972 r.

ksiąg religijnych[16], sędzią prosynodalnym[17], referentem Wydziału Duszpasterstwa Rodzin i członkiem Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej[18]. Należał także do członków Diecezjalnej Komisji do Spraw Środków Masowego Przekazu. Prowadził przez wiele lat duszpasterstwo inteligencji technicznej. Utrzymywał ścisły kontakt z Klubem Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu i Krakowie, gdzie wygłaszał liczne prelekcje. Był także często zapraszany do Duszpasterstwa Młodzieży Akademickiej, do ośrodków wrocławskich i innych diecezji.

Jego bogatą, wielokierunkową działalność przerwała jednak złośliwa choroba. Uniemożliwiła mu ona sfinalizowanie pracy habilitacyjnej. Walka z chorobą trwała przez wiele miesięcy w szpitalach Wrocławia, Krakowa i Katowic. Niestety, choroba okazała się silniejsza od wszystkich ludzkich zabiegów i wysiłków. Gasnącego życia już nie dało się uratować. Ksiądz Wiesław rozstał się z tym światem 5 kwietnia 1980 roku w Katowicach, w obecności matki i rodzeństwa. Doczesne szczątki Księdza Profesora zostały złożone w rodzinnym grobowcu na katowickim cmentarzu przy ulicy Francuskiej. Z ostatnią posługą pospieszyło zmarłemu Profesorowi grono wychowanków z Wrocławia, na czele z ks. bp. Tadeuszem Rybakiem. 28 kwietnia 1980 roku ks. abp Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski, przewodniczył nabożeństwu żałobnemu za duszę śp. księdza Wiesława w archikatedrze wrocławskiej, w którym wzięła udział Kapituła Katedralna, duchowieństwo, alumni, siostry zakonne i liczne grono mieszkańców Wrocławia[19].

1.2. Główne rysy osobowości

Niemal wszyscy, którym dane było spotkać za życia ks. Wiesława Gawlika, zgodnie orzekają, iż miał on niezwykłą osobowość. Specyfika tej osobowości ujawniła się w obcowaniu z różnymi kręgami ludzi. Wskażmy najpierw na ten rys osobowości, który dla każdego kapłana i chrześcijanina mieni się rysem najważniejszym. Ksiądz Wiesław prezentował się na co dzień jako człowiek głębokiej wiary i autentycznej modlitwy. Tak go niemal wszyscy odbierali i chyba się nie mylili. Rzeczowy dowód na to pozostawił chociażby w krakowskiej II Klinice Wewnętrznej w marcu 1979 roku, a więc kilkanaście miesięcy przed swoją śmiercią. Na ołtarzu cierpienia chwycił jeszcze za pióro i przelewał na papier to, co całe życie kryło się w jego sercu; przelewał słowa modlitwy osnute na tajemnicach Różańca świętego. Swoje modlitewne rozważania opatrzył tytułem: *Nocny Różaniec*, z dopiskiem: „W największej udręce ciała, zawieszony między życiem a śmiercią, podczas bezsennych nocy trzymałem różaniec jak linę kotwiczną. Z tajemnicami różańca splecione bardzo osobiste refleksje spisałem – dla podzielenia się jak kromką

[16] Por. *Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1969, s. 54.

[17] Por. tamże, s. 61. Sędzią prosynodalnym był od roku 1959. W Archiwum Sądu Metropolitalnego we Wrocławiu znajduje się 95 wotów opracowanych przez ks. Wiesława Gawlika w latach 1969–1979.

[18] Por. tamże, s. 58.

[19] Por. J. Mandziuk, *Ks. Dr Wiesław Gawlik…*, art. cyt., s. 154.

chleba". Poniżej tych słów widnieje data 8 marca 1979 roku. Przy tajemnicy Narodzenia znajduje się następujący tekst: „Jestem tu, lecz nie należę tu. Przyszedłem tu – i odejdę stąd. A Ty, o Panie, jesteś miejscem właściwym naszych przyjść i odejść"[20]. Tekst ten nie wymaga komentarza. Jeśli jest prawdą, że w ostatnich chwilach życia człowiek wybiera to, co za życia najbardziej miłował, to istotnie – trzeba powiedzieć, iż całe życie księdza Wiesława było wypełnione duchem modlitwy. On po prostu lubił i umiał się modlić. Jeden z jego wychowanków, młody ksiądz neoprezbiter, w szkicu wspomnieniowym wyznał: „Głęboko zapadła mi w pamięć Jego osobista koncepcja (on na wszystko miał koncepcję) modlitwy brewiarzowej. Mówił o niej jak o swym honorowym obowiązku, jak o warcie, którą trzyma przed Panem za świat"[21].

Duch modlitwy przebijał także przez kazania księdza Wiesława. Były one nie tylko logicznie, przejrzyście skonstruowane, ale były przepełnione także duchem wiary i modlitwy. Nic też dziwnego, że klerycy, a nawet księża zjawiali się ukradkiem w niedzielę w katedrze wrocławskiej, by je nagrywać. Mogli potem z nich sami wiele korzystać, bo jak niektórzy mówili: „Prawda Ewangelii w jego kaznodziejstwie miała zaletę bezsprzecznej oczywistości, w sposób jasny utkanej z niezwykłej erudycji i logicznej ścisłości"[22].

Innym rysem osobowości księdza Wiesława była jego nieprzeciętna inteligencja, bystrość umysłu, logiczna precyzja w wyrażaniu myśli, wnikliwa ocena różnych zjawisk i bieżących wydarzeń. Cechy te ujawniały się nie tylko w czasie wykładów i prelekcji, ale także na ambonie, w konfesjonale i we wszelkim obcowaniu z ludźmi. Zmarły Profesor sprawiał wrażenie człowieka niezwykle krytycznego wobec siebie i w stosunku do drugich. Reagował niekiedy ostro na wszelkie niedorzeczności i błędy logiczne, zwłaszcza w dyskusjach, a także w czasie egzaminów z klerykami. Dlatego też wzbudzał często wielki respekt, a nawet bojaźń. Egzaminy z nim wywoływały u wielu trwogę, wszystkich zaś mobilizowały do solidnego przygotowania. Wśród kleryków utarło się z czasem powiedzenie: „jeśli «przejdziesz» ks. Gawlika, to «przeszedłeś» wszystkich". Jednakże to kleryckie *tremendum* łączyło się zazwyczaj z *fascinosum*. Słuchacze wykładów podziwiali jego wielką erudycję, bardzo szerokie zainteresowania. Wykłady księdza Gawlika – jak zgodnie wszyscy stwierdzają – były wyjątkowe, tak pod względem treści, jak i formy. Profesor umiał

[20] W. Gawlik, *Nocny Różaniec*, „Znak" 34 (1982), nr 3 (328), s. 147.

[21] J. Czarny, *Przyjaciel mądrości*, Wrocław 1981, s. 3 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[22] A. Bokiej, *Legenda*, Wrocław 1981, s. 2 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1). Niniejsze wypowiedzi o księdzu Gawliku, wraz z wypowiedziami ks. Stanisława Turkowskiego (wyżej już cytowana), ks. Mirosława Drzewieckiego, ks. Jana Dębskiego, ks. Ignacego Deca, ks. Adama Prażaka i ks. R. Dąbrowskiego, zostały przygotowane na wystawę zorganizowaną przez uczestników Seminarium Filozofii w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu ku uczczeniu pierwszej rocznicy śmierci księdza Gawlika. Materiały te zostały przekazane do redakcji „Znaku" w Krakowie. Por. w związku z tym: I. Dec, *Ku wspomnieniu kapłana i filozofa – ks. Wiesława Gawlika*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 34 (1981), nr 9–10, s. 308–310.

porywać słuchaczy atrakcyjnością ujęć, śmiałością własnych sądów, sposobem ilustrowania i argumentowania. W tok wykładów wplatał często ciekawe dygresje, anegdoty i igraszki logiczne, przykłady z różnych dziedzin nauki i życia. Dzielił się ze swoimi słuchaczami nie tylko wiedzą, ale często też odsłaniał przed nimi tajniki swojej metody uczenia się. Chciał przez to innych pociągnąć ku efektywniejszemu zdobywaniu wiedzy, chciał zapalić do poszerzania zainteresowań. Studenci podziwiali ład w jego planowaniu i działaniu, niezwykłą systematyczność, trafny wybór i umiejętność synchronizowania wielu swoich zajęć. Zdarzało się także, że ujawniał swoje pasje, swój zachwyt Newmanem czy głęboką znajomość Szekspira. Był wtedy bardzo osobisty, jak człowiek, który wyjawia jakąś tajemnicę.

Ksiądz Profesor lubił dyskusję i polemikę. Stawiał czasem problemy krańcowo, aby je bardziej uwypuklić i uatrakcyjnić. Niechętnie ustępował z własnych pozycji myślowych. W niektórych kwestiach zachowywał własne, czasem bardzo oryginalne stanowisko. W nauczaniu publicznym trzymał się jednak ściśle nauki Kościoła[23].

Bardzo czytelnym rysem osobowości księdza Gawlika była pracowitość, systematyczność i odpowiedzialność. Jeżeli podjął się jakiegoś zadania, wykonywał je z całym zaangażowaniem, a niekiedy i zaparciem się, posuniętym do ryzyka nadwyrężenia zdrowia. Zdarzało się – jak wspomina jego przyjaciel ks. prałat Stanisław Turkowski – że niekiedy w ulewny deszcz, burzę czy mróz udawał się motocyklem na umówione spotkanie, by w ustalonym czasie wejść na ambonę lub stanąć przy ołtarzu czy usiąść w konfesjonale. Miał wielu penitentów, zwłaszcza w katedrze wrocławskiej. Dla wielu stał się niezastąpionym przewodnikiem duchowym. Miał bowiem rzadko spotykaną zdolność łączenia pracy ściśle naukowej, dydaktycznej, popularyzatorskiej i publicystycznej z działalnością duszpasterską, zwłaszcza kaznodziejską, rekolekcyjną i ascetyczną[24].

Bogatą osobowość księdza Gawlika ilustrują także jego osobiste zamiłowania i hobby, które umiał świetnie włączać w całokształt pracy naukowej i duszpasterskiej. Wśród tych zamiłowań na czoło wysuwały się: zamiłowanie do literatury pięknej, teatru, filmu, muzyki, sztuk plastycznych oraz turystyki. Zmarły Profesor lubił przede wszystkim książki. W swojej prywatnej bibliotece gromadził nie tylko dzieła filozoficzne i teologiczne, ale także dzieła z zakresu nauk ścisłych (matematyki, informatyki, cybernetyki, fizyki), medycyny, psychologii, socjologii, filmu, muzykologii, beletrystyki i poezji. Z czasem biblioteka prywatna przekształciła się w bogaty ilościowo i jakościowo księgozbiór. Należy także odnotować to, iż w księgozbiorze tym znajdowało się bardzo dużo książek obcojęzycznych. Ów bogaty księgozbiór był jakimś wykładnikiem zainteresowań księdza Wiesława i wizytówką jego kultury ducha, jednym słowem – przejawem jego ogromnego zamiłowania

[23] Por. S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 11.

[24] Por. tamże, s. 11–12.

do nauki[25]. Trzeba tu też dodać, że Ksiądz Profesor czytał dużo i szybko. Wiele przeczytanego materiału potrafił zapamiętać, utrwalić i we właściwym czasie spożytkować. Znajomość kilku języków obcych pozwalała mu na lekturę w oryginale utworów Szekspira, Dantego, Pascala, św. Jana od Krzyża, Goethego, Sigrid Undset i innych. Niemal każdą wolną chwilę wykorzystywał na lekturę książek, względnie na naukę języków obcych. Słówek potrafił się uczyć – jak wspomina ksiądz Turkowski – nawet podczas jazdy motocyklem lub samochodem. Oczekiwanie na penitentów w konfesjonale wypełniał lekturą dzieł ascetycznych. Ulubionym jego pisarzem był Antoine de Saint-Exupéry, o którym zawsze mówił z wielkim podziwem i którego cytował przy różnych okazjach[26].

W prezentacji zamiłowań księdza Gawlika nie można nie wspomnieć o jego wrażliwości na piękno, przede wszystkim na piękno ukryte w naturze. Zmarły Profesor zachwycał się pięknem przyrody. Miłował góry, lasy, jeziora i promienie słońca. Obserwując czasem niebo, wymieniał nazwy konstelacji i planet. Snuł niekiedy refleksje na temat trwania i przemijania, na temat przyjaźni, recytując myśli pisarzy, poetów i filozofów. Podziwiał też piękno zdziałane przez twórczy umysł i artystyczną rękę człowieka. Wraz z przyjaciółmi chętnie uczęszczał na przedstawienia teatralne i seanse filmowe. Potem podejmował dyskusję. Zadziwiał przyjaciół wnikliwością ocen i bystrością spostrzeżeń. Uczył także alumnów właściwej percepcji i oceny filmów. Za jego sugestią sprowadzano ciekawsze filmy do seminarium, a potem wspólnie omawiano je wraz z nim na spotkaniach dyskusyjnych. Oglądane spektakle filmowe lub telewizyjne umiał wykorzystać w swych wystąpieniach, wykładach, kazaniach czy rozmowach prywatnych.

Był także Ksiądz Profesor wrażliwy na piękną muzykę. Często kontemplował najlepsze nagrania muzyki poważnej. Lubił nawet pracować przy cichej, subtelnej muzyce. Miał wśród swoich przyjaciół kilku kompozytorów, dyrygentów orkiestr symfonicznych i solistów operowych. Sam też grywał na skrzypcach, chociaż nie posiadał zbyt dobrego słuchu muzycznego[27].

Ksiądz Wiesław był też wrażliwy na piękno artystyczne zawarte w dziełach sztuki. Zamiłowanie do sztuk plastycznych wyniósł już ze środowiska rodzinnego. Znał doskonale historię sztuki, zwłaszcza kościelnej. Podczas swoich licznych podróży zagranicznych zwiedzał najprzedniejsze muzea, galerie sztuki europejskiej. Zwiedzanie zabytków architektury, malarstwa, rzeźby było dla niego życiową pasją. Nie żałował na to ani pieniędzy, ani czasu. W kształcie piękna artystycznego umiał dostrzec twórczą myśl ludzką, będącą odblaskiem Nieskończonej Myśli i Nieskończonego Piękna. Na swoim szlaku turystycznym zwiedził między innymi: galerię drezdeńską, Starą Pinakotekę w Monachium, galerię obrazów we

[25] Księgozbiór księdza Gawlika został przekazany pośmiertnie Bibliotece Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jego filozoficzna część stała się podstawą do utworzenia Zakładu Filozofii im. ks. Wiesława Gawlika.

[26] Por. S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 12.

[27] Por. tamże, s. 13–14.

Florencji, ekspozycję dzieł Picassa w Barcelonie, galerię El Greca w Toledo, paryski Louvre, Sainte-Chapelle, Wersal, zamki nad Loarą i wiele innych sławnych miejsc z unikalnymi dziełami sztuki[28].

Kończąc charakterystykę osobowości księdza Gawlika, wspomnijmy jeszcze i to, iż był on człowiekiem niezwykle towarzyskim i przyjacielskim. Przez całe życie utrzymywał ścisłą więź ze swoją rodziną, zwłaszcza z matką, która go przeżyła, a którą otaczał wielką synowską miłością[29]. Cieszył się każdym listem od niej otrzymanym. Poza rodziną miał wielu przyjaciół wśród kolegów kapłanów, a także wśród świeckich w kraju i za granicą. Odwiedzał ich, prowadził rozległą korespondencję. Był niezmiernie uwrażliwiony, jeśli kogoś z kręgu znajomych czy bliskich spotkało jakieś nieszczęście. Na jego pomoc zawsze można było liczyć. Pamiętał o imieninach i urodzinach; wysyłał życzenia lub też udawał się osobiście z prezentem, zwykle w postaci książki lub albumu. W towarzystwie był bardzo pogodny, rozmowny, miły, dowcipny. Potrafił prowadzić konwersację z każdym człowiekiem na różne tematy. Był zawsze gościem mile widzianym w wielu domach i rodzinach. Bywał też często w seminarium poza wykładami. Można go było spotkać grającego z klerykami na boisku seminaryjnym w siatkówkę. Umiał się po prostu zniżyć do poziomu każdego człowieka. Nic też dziwnego, że ksiądz Turkowski zakończył swój szkic wspomnieniowy o nim następującymi słowami: „Był jednym z tych kapłanów naszej Archidiecezji, o których się pamięta i o których nie można wspominać bez głębokiego żalu, gdyż dali nam coś z siebie, coś ze swego wewnętrznego bogactwa, coś z własnej osobowości i twórczego wysiłku"[30].

2. Działalność naukowo-dydaktyczna

Zwykło się przyjmować, że spuścizna pisarska, a więc liczba i jakość publikacji, jest miarodajnym wykładnikiem działalności naukowej człowieka. Jednakże doświadczenie życiowe czasem poucza, że są wyjątki od tej prawidłowości. Ci, którzy śledzili z bliska bieg życia ks. Wiesława Gawlika, na ogół są zgodni co do tego, że jego prace ogłoszone drukiem nie są adekwatnym miernikiem jego działalności naukowej. Działalność ta bowiem nie tylko wyraziła się w publikacjach czy też w pracy profesorskiej w Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, ale swoim zasięgiem obejmowała także inne liczne ośrodki naukowe i duszpasterskie naszego kraju, szczególnie zaś krakowski i wrocławski Klub Inteligencji Katolickiej.

[28] O podróżach turystycznych księdza Gawlika: S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 14–18.

[29] Matka księdza Gawlika zmarła w pierwszych dniach lipca 1984 roku. Została pochowana 11 lipca 1984 roku w rodzinnym grobowcu w Katowicach, obok syna.

[30] S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 21.

2.1. Praca w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu

Wspominaliśmy już wyżej, iż ksiądz Gawlik po uzyskaniu doktoratu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie został mianowany profesorem filozofii Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Nominację tę otrzymał z rąk ówczesnego wikariusza kapitulnego ks. Kazimierza Lagosza z dniem 1 września 1951 roku[31]. Zaraz też podjął pracę dydaktyczną z alumnami. W pierwszym roku swojej pracy, a więc w roku akademickim 1951/1952, wykładał historię filozofii i metodologię pracy naukowej. W drugim, tj. 1952/1953, do wymienionych doszły jeszcze wykłady z logiki i teorii poznania. W roku następnym – 1951/1954 – powiększył zakres wykładanych przedmiotów o kosmologię. W tym też czasie zaczął prowadzić seminarium z filozofii.

W dniu 31 sierpnia 1955 roku ksiądz Gawlik został zwolniony z obowiązków wykładowcy seminarium duchownego w związku z objęciem funkcji adiunkta na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie[32], którą pełnił do roku 1957. Po powrocie do Wrocławia podjął wykłady w seminarium z następujących dyscyplin: wstępu do filozofii, logiki, teorii poznania, historii filozofii, homiletyki, metodologii pracy naukowej, a także proseminarium i seminarium z filozofii. Taki stan rzeczy trwał do roku 1960/1961, kiedy nie wykładał już homiletyki, lecz wprowadzenie do *Sumy teologicznej* św. Tomasza. Przedmiot ten wykładał do roku 1962/1963. Pozostałe dyscypliny prowadził do roku 1965/1966, z tym że w roku 1962/1963 wykładał także metafizykę. W roku akademickim 1967/1968 podjął wykłady z zakresu zagadnień audiowizji oraz ćwiczenia z filozofii.

W latach 1969–1971 praca księdza Wiesława w seminarium została przerwana w związku z wyjazdem na urlop naukowy do Strassburga. Po powrocie do kraju podjął ponownie wykłady ze wstępu do filozofii, logiki, teorii poznania, historii filozofii oraz religioznawstwa. Wznowił także prowadzenie seminarium naukowego z filozofii. Taki zakres zajęć utrzymał się w zasadzie do roku 1979, tj. do czasu wyraźnego ujawnienia się groźnej choroby[33]. Ważnym momentem w ostatnim etapie pracy w seminarium duchownym było mianowanie ks. Wiesława Gawlika dnia 4 lutego 1971 roku przez ks. abp. Bolesława Kominka adiunktem przy katedrze filozofii[34], a w rok później, 28 lutego 1972 roku, zastępcą profesora oraz kierownikiem tejże katedry[35]. Nominacje te wiązały się z rozpoczętą już

[31] Por. Dokument Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej – L.dz. 2476/51 z dnia 15 czerwca 1951 r.

[32] Por. Dokument Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej – L.dz. 4545/ 55 z dnia 7 czerwca 1955 r.

[33] Dane o zajęciach naukowo-dydaktycznych księdza Gawlika w seminarium duchownym uzyskano w rektoracie MWSD we Wrocławiu. Por. także w związku z tym: W. Urban, *30-lecie Wyższego Seminarium…*, art. cyt., s. 251–252.

[34] Por. Pismo Arcybiskupa Ordynariusza Wrocławskiego – L.dz. 438/71 z dnia 4 lutego 1971 r.

[35] Por. Pismo Arcybiskupa Ordynariusza Wrocławskiego – L.dz. 774/72 z dnia 28 lutego 1972 r.

wcześniej pracą naukowo-dydaktyczną na Akademickim Studium Teologicznym, złączonym z Wyższym Seminarium Duchownym, które z czasem przeobraziło się w Papieski Wydział Teologiczny[36]. Należy tu odnotować, iż ksiądz Gawlik należał od samego początku istnienia tego studium do jego aktywnych wykładowców. Już w roku 1966 ks. abp Bolesław Kominek powierzył mu wykład monograficzny z zakresu kultury chrześcijańskiej oraz prowadzenie seminarium naukowego na tymże Akademickim Studium Teologicznym, nazywanym także potem studium licencjackim[37]. W roku akademickim 1967/1968 prowadził na tymże studium wykład z zakresu filozofii współczesnej. W następnych dwóch latach wykłady ks. Gawlika na Studium zostały zawieszone w związku z jego wyjazdem za granicę. Po powrocie z urlopu naukowego podjął ksiądz Wiesław ponownie zajęcia nie tylko w seminarium z alumnami, ale także z księżmi na studium licencjackim. W roku akademickim 1971/1972 prowadził wykład monograficzny na temat: *Rewolucja środków masowego przekazu a głoszenie Ewangelii*. W następnym zaś roku – 1972/1973 – podjął w wykładzie dwa tematy: *Przeciwstawne tendencje w filozofii współczesnej* oraz *Problem filozofii chrześcijańskiej*. W roku akademickim 1973/1974 przedstawiał temat: *Problem Boga u niektórych filozofów współczesnych*.

Wykłady w latach 1974/1975 i 1975/1976 związane były tematycznie z prelekcjami wygłaszanymi w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie i koncentrowały się wokół zagadnienia: *Wielkie religie niechrześcijańskie*. Także w roku akademickim 1976/1977 zaszła odpowiedniość problematyki przedstawianej w krakowskim KIK-u i wykładanej na fakultecie teologicznym. Ogniskowała się ona wokół problemu relacji mass mediów do kultury i religii.

W następnym roku swojej pracy, a więc w roku akademickim 1977/1978, w wykładzie monograficznym na fakultecie teologicznym podjął temat: *Ateizm marksistowski*. W trakcie wykładu omawiał trzy jego główne odmiany: materializm dialektyczny, materializm historyczny i materializm polityczny. Na rok akademicki 1978/1979 zgłosił temat: *Wybrane zagadnienia z nowożytnej filozofii człowieka*. Wskutek postępującej choroby nie zdążył już go do końca przedłożyć swoim słuchaczom[38].

Powyższy rejestr wykładów prowadzonych zarówno z alumnami w seminarium duchownym, jak i na wydziale teologicznym z księżmi, wskazuje, iż wymiar pracy dydaktycznej księdza Gawlika w tej instytucji był rzeczywiście duży. Do większości wykładów przygotował autor skrypty, z których alumni i księża mogli się uczyć do egzaminów. W Bibliotece Seminarium Duchownego zachowały się jego powielane skrypty: z logiki, historii filozofii, metodologii, wstępu do filozofii oraz maszynopisy i rękopisy prawie wszystkich wyżej wymienionych wykładów

[36] Por. W. Urban, *30-lecie Wyższego Seminarium…*, art. cyt., s. 212–222.

[37] Por. Pismo Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej – L.dz. 5177/66 z dnia 29 listopada 1966 r.

[38] Dane te pochodzą z rektoratu MWSD we Wrocławiu.

monograficznych[39]. Jest to stosunkowo bogaty materiał, który mógłby stać się kiedyś przedmiotem szczegółowej analizy. Szczególnie tekst wykładów monograficznych, zawierający wiele oryginalnych ujęć, jest godny zainteresowania, opracowania i opublikowania. Nie będziemy tutaj podejmować się tego zadania, by nie poszerzać rozmiaru naszych rozważań. Poprzestajemy jedynie na uwydatnieniu jeszcze raz tej myśli, iż wykłady księdza Gawlika w opinii wielu słuchaczy należały do jednych z najlepszych. Były wygłaszane żywym językiem, interesująco i komunikatywnie. Uczyły mądrości filozoficznej, będącej na usługach mądrości objawionej. Także interesujące i ciekawe były seminaria naukowe z filozofii. Zazwyczaj podejmowano na nich lekturę i interpretację tekstów klasyków filozofii. Niekiedy też podejmowano dyskusje nad najnowszą problematyką filozoficzną, zasugerowaną przez ukazujące się artykuły czy pozycje książkowe. Widzialnym owocem pracy alumnów i studentów, uczestników seminarium, były pisemne prace dyplomowe. Ogółem na seminarium prowadzonym przez księdza profesora Gawlika napisano 21 prac, wśród których było 17 absolutoryjnych, 3 magisterskie i jedna licencjacka.

Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne i Papieski Wydział Teologiczny mają zatem wiele do zawdzięczenia ks. prof. dr. Wiesławowi Gawlikowi. Jego prawie trzydziestoletnia praca w tych instytucjach została do pewnego stopnia utrwalona w sercach i umysłach kilkuset kapłanów, którzy „wędrowali" do Chrystusowego kapłaństwa między innymi poprzez wykłady księdza Wiesława. Wielu księży wychowanków i przyjaciół do dziś wspomina z wielką satysfakcją swoje spotkania dydaktyczne z byłym Profesorem filozofii. Wielu przeżywa niekłamaną radość i satysfakcję, że dane im było spotkać na swojej drodze do kapłaństwa takiego właśnie kapłana, profesora i człowieka.

2.2. Działalność w krakowskim i wrocławskim Klubie Inteligencji Katolickiej

Ks. prof. Wiesław Gawlik należał do tych księży wrocławskiego środowiska teologicznego, którzy chętnie udzielali się w innych środowiskach naukowych i kościelnych. Były dwa takie ulubione środowiska, ku którym często i chętnie spieszył ksiądz Wiesław ze swoimi wykładami i prelekcjami: krakowski i wrocławski Klub Inteligencji Katolickiej. Działalność dydaktyczną księdza Gawlika w tych dwóch środowiskach najlepiej zilustruje poniższe zestawienie dat i tematów wygłoszonych tam wykładów i prelekcji.

[39] Skrypty powielane księdza Gawlika zostały wydane w następującej kolejności: *Logika* (1951), *Wstęp do filozofii* (1957), *Metodologia* (1958) i *Historia filozofii* (1967). Oprócz skryptów zachowały się maszynopisy lub rękopisy następujących wykładów monograficznych: *W jakim sensie można mówić o kulturze chrześcijańskiej?* (1968); *Problem filozofii chrześcijańskiej* (1972); *Wedyzm – braminizm – hinduizm* (1973); *Religia Izraela* (b.d.), *Religie Japonii* (b.d.); *Islam* (b.d.); *Chrześcijaństwo a kultura* (1976); *Ja i mój Stwórca* (1976); *Problem filmu „katolickiego"* (b.d.); *Ateizm marksistowski* (1977). Materiały te są przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu pod sygn. N.A. 1.

2.2.1. Wykłady i prelekcje wygłoszone w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie

a) cykl: *Ku wierze dojrzałej*

1968

23 X – Dlaczego trudno uwierzyć i wierzyć?
20 XII – Dlaczego wierzę?

1969

11 I – Wiara a religia
18 IV – Chrześcijanin czy katolik?
23 V – Kościół a zbawienie

1972

18 II – Wiara a osoba
14 IV – Wiara a społeczność Kościoła
12 V – Nieomylność: słowo – idea – rzeczywistość
19 IX – Komu uwierzyłem?
20 X – W co uwierzyłem?
17 XI – Jestem w Kościele – Wierzę w Kościół

1973

21 I – Etyka człowieka – etyka chrześcijanina
23 II – Moralność chrześcijańska moralnością wolności
22 III – Liturgia – udział w kapłaństwie Chrystusowym
8 VI – Spojrzenie w najdalszą przyszłość (futurologia czy eschatologia?)

b) cykl: *Wielkie religie niechrześcijańskie*

16 X – Problem religii niechrześcijańskich
9 XI – Wedyzm i braminizm
6 XII – Buddyzm

1974

11 I – Religie Chin
19 IV – Religia Izraela
17 V – Islam
– Religie Japonii

c) cykl: *Mass media – kultura – religia*

27 IX – Trzecia młodość ludzkości
15 X – McLuhan – ideolog mass media
13 XII – Wyzwolenie czy tyrania?

1975

17 I – Prawo człowieka do informacji i jego uwarunkowania
17 II – Kościół a mass media
7 III – Mass media w perspektywie chrześcijańskiej

16 V – Mass media a moralność
13 VI – Działalność katolików w dziedzinie mass media

d) cykl: Śladami Newmana
21 XI – Dramat Newmana. Światło dla nas
24 XI – Śladami Newmana do Rzymu i na Sycylię

1976

23 I – Ja i mój Stwórca
26 III – Wierność prawdzie i wierność Kościołowi
21 V – Rola świeckich w Kościele
4 VI – Wolność sumienia
– Chrześcijaństwo a kultura

e) 3-częściowy cykl filozoficzny: *W dialogu z mistrzami myśli*

Część I

22 X – Historia filozofii – dialog i przygoda
19 XI – Klucz do świata – od Talesa do Heisenberga
10 XII – Klucz do siebie – od Sokratesa do Camusa

1977

28 I – Klucz do świata myśli – od Platona do Husserla
10 II – Klucz do ostatecznych racji – od Arystotelesa do Teilharda de Chardin
– Klucz do negacji – od Pyrrhona do Sartre'a
22 IV – Klucz do szczęścia – od Epikura do Saint-Exupéry'ego
10 VI – Klucz do wyjścia ponad siebie (ekstazy) – od Plotyna do Teilharda de Chardin

Część II

18 X – Dramat osobisty i myślowy św. Augustyna
21 X – Spór o stosunek chrześcijaństwa do filozofii
9 XII – Rodzenie się myśli średniowiecznej

1978

20 I – Dramat Abelarda i Heloizy
10 II – Filozofia arabska – partner dialogu
9 III – Fenomen złotego wieku myśli średniowiecznej
14 IV – Tomizm apodyktyczny czy otwarty?
12 V – Empiryzm średniowieczny
9 VI – Myśl filozoficzna u mistrzów średniowiecza

Część III

13 X – Nowość filozofii nowożytnej
15 XII – Ojciec filozofii nowożytnej
– Filozofia Odrodzenia czy odrodzenie filozofii

1979

12 I – Marzenia i iluzje racjonalizmu

9 II – Od „Novum Organon" do neopozytywizmu – perypetie empiryzmu nowożytnego

2.2.2. Wykłady i prelekcje wygłoszone w Klubie Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu

1961

9 XI – Co to jest filozofia?
7 XII – Chrześcijaństwo a filozofia

1962

22 II – Czy można mówić o filozofii chrześcijańskiej?
17 V – Filozofia chrześcijańska a egzystencjalizm

1963

21 II – Człowiek a technika
7 V – Cybernetyka a człowiek
31 X – Pewność w nauce a pewność w wierze

a) cykl: *Ku wierze dojrzałej*

22 XI – Dlaczego wierzę?
12 XII – Dlaczego trudno uwierzyć?

1964

13 II – Co to jest wiara?
2 V – Religia chrześcijańska wśród innych religii
21 V – Katolik czy chrześcijanin?
4 VI – Kościół a zbawienie
12 X – Człowiek wierzący w rodzinie
15 X – Człowiek wierzący w Kościele
10 XII – W co uwierzyłem?

1965

18 II – Etyka naturalna i etyka nadprzyrodzona
7 V – Liturgia – udział w kapłaństwie Chrystusowym
3 VI – Spojrzenie w najdalszą przyszłość

b) cykl: *Wiara dynamiczna* (Konwersatorium na temat *Breviarium fidei*)

7 X – Dynamiczne ujęcie Objawienia Bożego
18 XI – Pojęcie Objawienia
16 XII – Rozwój pojęcia Kościoła

1966

14 II – Dynamiczny rozwój dogmatów
24 II – Dynamiczny rozwój dogmatów (cd.)
21 IV – Dogmat trynitarny
9 V – Soborowa wizja rzeczywistości ziemskiej

16 VI – Dynamiczne ujęcie stworzenia
20 X – Rozwój chrystologii
17 XI – Rozwój mariologii
15 XII – Rozwój spojrzenia na łaskę Bożą

1967

22 II – Chrzest i Eucharystia
1 III – Rozwój pokuty w Kościele

c) cykl: Świadkowie naszej epoki

14 XII – Antoine de Saint-Exupéry w poszukiwaniu Boga

1975

d) cykl: *Ku wierze dojrzałej*

1 II – Ku wierze dojrzałej
11 II – Komu uwierzyłem?
18 III – Wiara a społeczność Kościoła
13 V – Wiara a społeczność Kościoła
17 VI – Nieomylność: słowo – idea – rzeczywistość
19 IX – Jestem w Kościele – wierzę w Kościół
14 X – Kościół a zbawienie
25 XI – W co uwierzyłem?
2 XII – Etyka człowieka – etyka chrześcijanina

1976

13 I – Moralność chrześcijańska – moralnością wolności
3 II – Liturgia – udział w kapłaństwie Chrystusowym
16 II – Liturgia a kultura współczesna
27 IV – Sens sakramentów dla dzisiejszego człowieka
11 V – Spojrzenie w najdalszą przyszłość (eschatologia)

1978

e) cykl: *Panorama myśli filozoficznej*

16 VI – Historia filozofii – dialog i przygoda

1979

16 I – Klucz do świata – od Talesa do Heisenberga

Zestawienie powyższe daje nam już wstępny obraz zaangażowania księdza Wiesława w prace Klubów Inteligencji Katolickiej w Krakowie i we Wrocławiu. Jak widać, tematyka prelekcji zawarta w dziewięciu cyklach była istotnie bardzo bogata. Same sformułowania tematów mówią już wiele. Musiała to być prezentacja bardzo interesująca i niezmiernie aktualna, skoro była tak częsta. Rezygnujemy tutaj z bliższej charakterystyki problematyki tych zasygnalizowanych wykładów

i prelekcji. Nie chcemy bowiem poszerzać skromnych ram naszych rozważań. Być może ktoś inny podejmie się w przyszłości tego zadania, jako że jest do tego duża, chociaż niekompletna dokumentacja[40]. Możemy tu jedynie ogólnie stwierdzić, iż ksiądz Gawlik cieszył się dużą popularnością i autorytetem nie tylko w kręgach osób duchownych, ale także wśród polskiej inteligencji katolickiej. Miał twórczy wkład w duchowe i intelektualne formowanie wielu środowisk inteligencji katolickiej, szczególnie zaś miasta Wrocławia i Krakowa.

2.3. Spuścizna literacka – publikacje

Każdy człowiek zajmujący się nauką zwykle ogłasza wyniki swoich poszukiwań i badań w publikacjach. Są one najbardziej czytelnym śladem jego naukowej działalności i wkładu w uprawianą przez siebie dziedzinę wiedzy. Można mieć trochę żal do księdza Gawlika, że za mało drukował, że nie pozostawił po sobie zbyt wielu publikacji. Jest ich wprawdzie około czterdziestu, jednakże jest to na pewno liczba nieproporcjonalnie mała do jego faktycznych uzdolnień i możliwości. Mógł napisać wiele więcej. Stać go było w tym względzie na większy wkład w polską myśl filozoficzno-teologiczną. Okazuje się jednak, że lubił raczej mówić, niż pisać. Większą aktywność przejawiał na odcinku czytania i mówienia niż pisania. Ponadto – jak jeszcze to niżej zobaczymy – udzielał się wydatnie na polu duszpasterskim. To wszystko wpłynęło na ową dysproporcję między jego realnymi możliwościami pisarskimi a faktyczną liczbą publikacji.

2.3.1. Ogólny rzut oka na publikacje

Dorobek naukowy ks. Wiesława Gawlika skoncentrowany jest głównie wokół dwóch dziedzin filozoficznych: niektórych zagadnień logiki formalnej i filozofii kard. Johna H. Newmana. Chronologicznie najwcześniej, bo już w ostatnich latach studiów seminaryjnych i w pierwszych latach kapłaństwa, podejmował ksiądz Gawlik problemy z zakresu logiki. Owocem tych zainteresowań i badań były dwie obszerne publikacje (liczące w sumie ponad 120 stron): *Zagadnienie symbolicznej interpretacji logiki tradycyjnej* (2)[41] i *U podstaw klasyfikacji rozumowań* (4). Były to prace wówczas dosyć nowatorskie, wnoszące do ówczesnych teorii logicznych nowe koncepcje. W pierwszej z nich autor zaprezentował nową teorię interpretacji zdań kwadratu logicznego, posługując się przez siebie stworzonym tak zwanym kwantyfikatorem ograniczającym. W drugiej podjął problem podstaw podziału

[40] Gdy idzie o dokumentację wykładów i prelekcji wygłoszonych w krakowskim i wrocławskim Klubie Inteligencji Katolickiej, to zachowały się jedynie zapisy w formie maszynopisów i rękopisów do dwóch cykli, a mianowicie *Wielkie religie niechrześcijańskie* i Śladami Newmana. Ponadto krakowski KIK dysponuje dużą ilością taśm magnetofonowych z nagraniami wykładów księdza Wiesława, tam właśnie wygłoszonych.

[41] Cyfry w nawiasach odsyłają do zamieszczonego niżej wykazu publikacji.

rozumowań, polemizując w tym względzie z logikami tej klasy co Jan Łukasiewicz, Jan Salamucha, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski czy Bolesław Gawecki. Ta ostatnia praca była pewnym dopełnieniem problematyki poruszanej na I Ogólnokrajowej Konferencji Logików, zorganizowanej z inicjatywy i przez Komitet Filozoficzny PAN w dniach 13–15 września 1952 roku.

Drugą, o wiele ważniejszą i bardziej pochłaniającą dziedziną zainteresowań naukowych księdza Wiesława była filozoficzna i teologiczna myśl kard. Johna H. Newmana. Można bez przesady powiedzieć, że dramat życia i myśli angielskiego konwertyty był wielką intelektualną pasją całego życia księdza Gawlika. Z zakresu filozofii Newmanowskiej podjął autor głównie dwa problemy: problem poznania konkretnego i religijnego oraz problem poznania Boga przez sumienie. Swoje wnikliwe badania w tym względzie opublikował w trzech artykułach (3, 8, 9) i dwóch recenzjach (1, 5). Ogromną zaletą tych prac jest to, że są one oparte w większości na oryginalnych tekstach źródłowych. Były one zapowiedzią przygotowanej w tej dziedzinie rozprawy habilitacyjnej[42]. Wszystko to świadczy, że profesor Gawlik był niewątpliwie najlepszym znawcą filozofii Newmana na gruncie polskim.

Z innych problemów naukowych z zakresu filozofii i teologii, podejmowanych w publikacjach przez księdza Wiesława, należy wymienić: problematykę człowieka w filozofii strukturalistycznej (12, 14), problematykę wiary (7) i doświadczenia religijnego (11).

Ponadto w twórczości pisarskiej Księdza Profesora odnajdujemy ponad 20 rozważań religijnych, kazań i homilii, ogłaszanych najpierw we „Wrocławskim Tygodniku Katolickim" (15–23), a potem w „Bibliotece Kaznodziejskiej" (24–37). Rozważania te stanowią do dziś cenną pomoc katechetyczno-homiletyczną dla głosicieli słowa Bożego. Pośmiertnie krakowski „Znak" zamieścił jeszcze dwa rozważania: *Nocny R*óżaniec i *Drogę Krzyżową* (39–40).

2.3.2. Wykaz publikacji

a) *publikacje naukowe*

1. *Ukochał prawdę…* (*Rzecz o apologii kard. Newmana*) – Rec.: *J.H. Newman. Apologia pro vita sua*, Kraków 1948, „Homo Dei" 18 (1949), nr 1 (59), s. 50–59 (pod pseudonimem O. Józefa Grochota).
2. *Zagadnienie symbolicznej interpretacji logiki tradycyjnej*, „Collectanea Theologica" 22 (1950–1951), s. 118–157 oraz 23 (1952), Fasc. 1–2, s. 31–65.
3. *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego*, „Collectanea Theologica" 26 (1955), Fasc. 3, s. 493–536.

[42] Należy tu nadmienić, że ks. Wiesław Gawlik, oprócz publikacji naukowych z zakresu filozofii Johna Henry'ego Newmana, pozostawił po sobie ogromny materiał rękopiśmienny dotyczący myślowego dzieła angielskiego konwertyty. Materiał ten znajduje się obecnie po części w Archiwum Archidiecezjalnym i po części w Bibliotece MWSD we Wrocławiu.

4. *U podstaw klasyfikacji rozumowań*, „Collectanea Theologica" 26 (1955), Fasc. 4, s. 583–631.
5. Rec.: John Henry Newman, *Logika wiary*, Warszawa 1956, „Homo Dei" 26 (1957), nr 2 (80), s. 309–311.
6. *O katolicką i polską kulturę na Ziemiach Zachodnich. Tydzień Katolickiej Kultury Ziem Zachodnich we Wrocławiu*, „Ateneum Kapłańskie" 50 (1958), z. 3 (296), s. 459–464.
7. *Współczesna dynamika wiary*, „Znak" 20 (1968), nr 4 (166), s. 409–421.
8. *Dramat życia i myśli Newmana*, „Znak" 21 (1969), nr 2 (176), s. 145–160.
9. *Poznanie Boga przez sumienie u Newmana*, „Znak" 21 (1969), nr 2 (176), s. 161–177.
10. Tłumaczenie: J.H. Newman, *Sumienie a papież*, „Znak" 21 (1969), nr 2 (176), s. 178–184 (z własnym wstępem).
11. *Osobiste doświadczenie religijne*, „Znak" 25 (1973), nr 10 (232), s. 1259–1265.
12. *Problem człowieka w ujęciu strukturalistów* [w:] *Współczesna filozofia człowieka*, red. J. Majka, Wrocław 1973, s. 101–112.
13. *Między wolnością a manipulacją* (*Refleksje z Pierwszego Kongresu Moralistów Europejskich*), „Znak" 26 (1974), nr 3 (237), s. 374–384.
14. *Zagadnienie człowieka w strukturalizmie* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka.* Cz. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 167–176.

b) *publikacje religijno-homiletyczne*

15. *Religia i życie*, „Wrocławski Tygodnik Katolicki" 2 (1955), nr 2, s. 2.
16. *Przemienienie*, tamże, 3 (1955), nr 10, s. 2.
17. *„Jako świadkowie światłości chodźcie…"*, tamże, 3 (1955), nr 11.
18. *Chleb z nieba weselem naszym*, tamże, 3 (1955), nr 12, s. 2.
19. *Jezus odsłania swe bóstwo*, tamże, 3 (1955), nr 13, s. 2.
20. *„To czyńcie na moją pamiątkę…"*, tamże, 3 (1955), nr 14, s. 2.
21. *Rola Maryi w życiu Kościoła*, tamże, 3 (1955), nr 22, s. 7.
22. *Bóg w Trójcy Jedyny*, tamże, 3 (1955), nr 23, s. 1, 6.
23. *Religia a kultura*, tamże, 3 (1955), nr 27, s. 3, 10.
24. *Być człowiekiem to być odpowiedzialnym*, „Biblioteka Kaznodziejska" 73 (1964), nr 1, s. 8–11.
25. *Roztropność – kierownicza cnota moralna*, tamże, 73 (1964), nr 1, s. 18–21.
26. *Eutrapelia, czyli jak spędzić dobrze czas wolny?*, tamże, 72 (1964), nr 4–5, s. 198–201.
27. *Troska o zachowanie i rozwój życia*, tamże, 73 (1964), nr 4, s. 201–204.
28. *Bezcenna wartość czasu*, tamże, 73 (1964), nr 4, s. 204–207.
29. *O czystą atmosferę w kulturze chrześcijańskiej*, tamże, 73 (1964), nr 5, s. 264–266.
30. *Religijność prawdziwa i fałszywa*, tamże, 74 (1965), nr 1, s. 6–8.
31. *Jeden lud Boży spomiędzy wszystkich narodów ziemi*, tamże, 77 (1966), nr 5, s. 269–272.

32. *Apostolstwo świeckich – owocem chrześcijańskiego powołania*, tamże, 78 (1967), nr 1, s. 14–17.
33. *Kontakt Kościoła nauczającego ze współczesnym światem przez apostołowanie wiernych*, tamże, 78 (1967), nr 2–3, s. 73–76.
34. *Bracia spoza Kościoła katolickiego*, tamże, 78 (1967), nr 5, s. 264–267.
35. *Posłannictwo Kościoła do ludzi „dobrej woli"*, tamże, 78 (1967), nr 6, s. 321–324.
36. *Służba Kościołowi w bliźnich*, tamże, 80 (1968), nr 4, s. 253–256.
37. *Chrystusowe zasady porządku w świecie*, tamże, 83(1969), nr 2–3, s. 68–70.
38. *Wstęp* do książki: *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus (Wypowiedzi w ankiecie „Tygodnika Powszechnego")*, Kraków 1975, s. 7–8.
39. *Nocny Różaniec*, „Znak" 34 (1982), nr 3 (328), s. 145–158.
40. *Droga Krzyżowa*, „Znak" 34 (1982), nr 4 (329), s. 311–315.

3. Działalność duszpasterska

Działalność kapłańska księdza Gawlika – jak o tym już wspominaliśmy – nie ograniczała się tylko do pracy naukowo-dydaktycznej, ale urzeczywistniała się także na polu duszpasterskim. Miejscem realizacji tej ostatniej były najpierw dwa wspomniane już wyżej wikariaty: w parafii św. św. Erazma i Pankracego w Jeleniej Górze i w archikatedrze wrocławskiej, a potem inne ośrodki duszpasterskie w archidiecezji i poza jej granicami. Działalność późniejsza łączyła się w dużej mierze z pracą księdza Gawlika w Wydziale Duszpasterskim Wrocławskiej Kurii Metropolitalnej.

3.1. Wikariaty

Kapłański start księdza Wiesława, podobnie jak i start wielu innych kapłanów w tym czasie na ziemiach zachodnich, dokonywał się w bardzo trudnych warunkach. Parafia św. św. Erazma i Pankracego w Jeleniej Górze, do której młody neoprezbiter w 1950 roku został przydzielony, obejmowała swoim zasięgiem całe miasto i okoliczne miejscowości. Praca duszpasterska na tak rozległej parafii absorbowała wiele sił. Najwięcej czasu i wysiłku pochłaniała katechizacja. Mimo wydatnej pomocy dwóch katechetek, liczba godzin każdego z uczących dochodziła do czterdziestu tygodniowo. Przeprowadzenie tak dużej liczby katechez było możliwe tylko dzięki umieszczeniu lekcji religii w siatce godzin szkolnych[43].

Indywidualność księdza Gawlika, jego nieprzeciętna inteligencja, bystrość umysłu i trafność oceny, a zarazem humor i optymizm przyczyniały się do ożywienia atmosfery wśród pracowników w duszpasterstwie i podnosiły zapał do pracy parafialnej. Ksiądz Wiesław był inicjatorem wielu ciekawych pomysłów duszpasterskich. Jednym z nich był na przykład sposób przygotowania i wygłaszania

[43] Por. S. Turkowski, *Ks. Wiesław Gawlik…*, mps cyt., s. 3.

kazań w niedziele podczas Mszy Świętych. Jeden z księży przygotowywał i wygłaszał kazanie na pierwszej Mszy Świętej na ustalony wcześniej temat. Pozostali, po wysłuchaniu go, mieli obowiązek podjąć to samo zagadnienie podczas następnych Mszy Świętych, uzupełniając podjęty problem na zasadzie koreferatu. Celem takiego ćwiczenia było nabywanie wprawy w mówieniu na określony temat, z uwzględnieniem myśli podanej przez przedmówcę, uzupełnianej własnymi refleksjami[44].

Praca na pierwszej placówce nie trwała długo. W związku z uzyskaniem doktoratu z teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1951 roku ksiądz Gawlik został przeniesiony do Wrocławia, gdzie oprócz etatu profesora seminarium objął stanowisko wikariusza w parafii katedralnej. Wikariat katedralny objął lata 1951–1955 (trwał do chwili przejścia księdza Wiesława do pracy na ATK w Warszawie). Proboszczem archikatedry wrocławskiej był w tym czasie ks. Franciszek Niedźbała. Młody doktor miał jako współpracownika w duszpasterstwie ks. Dionizego Barana[45]. Godzenie obowiązków profesora seminarium duchownego z pracą duszpasterską okazało się nie takie łatwe. Pracy na obydwu stanowiskach było bardzo dużo. W miarę rozrastania się parafii katedralnej zajęć duszpasterskich ciągle przybywało. Ksiądz Wiesław był świadom narastających trudności. Wiedział, że przy tak skromnej obsadzie personalnej nie jest możliwe prowadzenie wnikliwego duszpasterstwa. Dodatkową trudność sprawiał fakt, że znaczna część mieszkańców parafii katedralnej uczęszczała do innych ośrodków duszpasterskich[46]. W takiej to sytuacji zrodziła się u księdza Gawlika koncepcja duszpasterstwa katedralnego nie tylko jako parafii, ale jako centralnego kościoła biskupiego. Koncepcja taka wymagała – jego zdaniem – drugoplanowego cyklu niedzielnych kazań, które ujmowałyby węzłowe problemy wiary i życia chrześcijańskiego, cyklu konferencji wieczornych przy okazji nabożeństw, jak również wprowadzenia nowych form oddziaływania duszpasterskiego, np. godziny biblijnej[47].

W swojej posłudze pastoralnej w parafii katedralnej ksiądz Gawlik duże znaczenie przypisywał wizycie kolędowej. Uważał ją za ważny środek oddziaływania duszpasterskiego na parafian. Szczególną wagę przywiązywał do prowadzenia kartoteki parafialnej. Dobrze prowadzona kartoteka – jego zdaniem – była czynnikiem ułatwiającym pracę katechetyczną i charytatywną w parafii, a także mogła być podstawą do prowadzenia badań z zakresu socjologii duszpasterskiej[48].

---

[44] Por. tamże, s. 4.

[45] Por. *Schematyzm duchowieństwa i kościołów archidiecezji wrocławskiej*, Wrocław 1952, s. 19.

[46] Por. W. Gawlik, *Wycinkowe rozpoznanie środowiska parafii katedralnej we Wrocławiu na podstawie wizyty kolędowej*, Wrocław 1965, s. 3 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[47] Por. W. Gawlik, *Uwagi o duszpasterstwie katedralnym*, Wrocław 1966, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[48] Por. W. Gawlik, *Uwagi o wykorzystaniu duszpasterskiej wizyty kolędowej*, Wrocław 1965, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

Ważny sektor pracy duszpasterskiej księdza Gawlika w parafii katedralnej stanowiło kaznodziejstwo. Ponieważ łączyło się ono z późniejszą funkcją księdza Wiesława jako kaznodziei katedralnego, dlatego zostanie omówione osobno w końcowym paragrafie naszych rozważań.

3.2. Działalność duszpasterska w ramach pracy w Kurii Metropolitalnej we Wrocławiu

Działalność naukowo-duszpasterska ks. Wiesława Gawlika przypadła w dużej mierze na lata realizacji uchwał II Soboru Watykańskiego. W ramach ogólnokościelnej odnowy posoborowej w Kościele polskim zrodziły się nowe formy duszpasterstwa, m.in. duszpasterstwo zawodowe, skupiające wokół siebie nauczycieli, inteligencję techniczną i inteligencję twórczą, obejmującą swoim zasięgiem pisarzy i artystów. Owe nowe duszpasterskie struktury pojawiły się także w archidiecezji wrocławskiej. Ks. Wiesław Gawlik jako członek Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej pełnił funkcję duszpasterza inteligencji technicznej i referenta diecezjalnego do spraw filmu.

Nominację na duszpasterza inteligencji technicznej otrzymał z rąk ks. abp. Bolesława Kominka dnia 18 września 1959 roku, potwierdzoną dokumentem Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej z dnia 14 marca 1963 roku[49]. Do pracy przystąpił bardzo szybko. Od Wielkiego Postu 1960 roku prowadził coroczne specjalne rekolekcje dla inteligencji technicznej w katedrze wrocławskiej. Z gronem uczestników rekolekcji odbywały się następnie w ciągu roku wielokrotne spotkania z prelekcjami i dyskusjami[50]. Od roku 1966 w kościele św. Elżbiety na Grabiszynku ksiądz Wiesław wygłaszał dla inteligencji technicznej kazania o specjalnej tematyce. Prowadzone były też spotkania w mniejszych grupach, połączone z dyskusjami[51]. W tej pionierskiej pracy napotykał na wiele trudności. Przede wszystkim brak było do pomocy odpowiednio przygotowanych kapłanów. Dlatego też postulował specjalne przygotowanie kleryków w seminariach duchownych do pracy z inteligencją techniczną[52]. Proponował także utworzenie zespołów techników świadomie angażujących się w działalność religijną i kościelną, przez których księża mogliby skuteczniej oddziaływać na środowiska o mentalności technicznej.

Działalność duszpasterska ks. Wiesława na odcinku opieki duchowej nad inteligencją techniczną szybko rozszerzyła się poza Wrocław. W roku 1966 głosił on dwie

[49] Por. Pismo Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej – L.dz. 1229/63 z dnia 14 marca 1963 r.

[50] Por. W. Gawlik, *Uwagi dotyczące duszpasterstwa krajowego inżynierów i techników za rok 1961*, Wrocław 1963, s. 2 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[51] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z duszpasterstwa inteligencji technicznej do 1966 r. w Diecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1966, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[52] Por. W. Gawlik, *Uwagi dotyczące duszpasterstwa krajowego inżynierów i techników za rok 1963*, Wrocław 1963, s. 3 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

serie rekolekcji w Chojnowie[53], w roku 1968 dwie serie rekolekcji w Jeleniej Górze i okazyjne kazania, a także konferencje w Chojnowie, Strzelinie i Zgorzelcu[54]. Podobne kazania wygłosił również w roku 1972 w Świdnicy, Jeleniej Górze i Strzelinie[55].

Swojej pracy na tym polu nie ograniczał tylko do archidiecezji wrocławskiej. Nawiązał również kontakt z diecezjami: częstochowską[56], siedlecką[57], poznańską[58], przemyską[59] i płocką[60]. Na pozytywne wyniki nie trzeba było długo czekać. W roku 1967 zaznaczyło się wyraźne ożywienie działalności duszpasterstwa inteligencji technicznej. Przejawiło się ono w rozszerzeniu kontaktów z szeregiem diecezji, w pogłębianiu kontaktów wzajemnych z inżynierami, jak i w ożywieniu kontaktów między duszpasterzami[61].

Nową inicjatywą na szczeblu ogólnopolskim było zorganizowanie w dniach 31 maja – 1 czerwca 1967 roku we Wrocławiu ogólnopolskiego seminarium dla diecezjalnych duszpasterzy inteligencji technicznej. Były na nim reprezentowane prawie wszystkie polskie diecezje (z wyjątkiem Drohiczyna, Lubaczowa i Siedlec)[62]. W roku 1968 w dniach 21–22 maja podobne seminarium odbyło się w Warszawie[63]. Trzecie spotkanie tego typu miało miejsce również w Warszawie w dniach 21–22 maja 1969 roku[64]. Sympozja te miały ogromne znaczenie duszpasterskie. Były okazją do wymiany doświadczeń z pracy wśród inteligencji technicznej. Przyczyniały się w pewnym stopniu do aktywizacji grup inteligencji poprzez wprowadzenie nowych metod duszpasterskich. Ksiądz Gawlik odgrywał na tych spotkaniach wiodącą rolę. Był niejako ich ożywiającą duszą. Z tego sektora działalności pozostawił po sobie sporo materiału (referaty, prelekcje i sprawozdania w formie maszynopisów), który dla przyszłego historyka może stanowić cenny materiał dokumentalny[65].

---

[53] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z duszpasterstwa inteligencji technicznej do 1966 r.…*, mps cyt., s. 1.

[54] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z duszpasterstwa inteligencji technicznej w 1968 r. w Diecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1969, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu).

[55] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z duszpasterstwa pracowników technicznych za rok 1972 w Diecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1972, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[56] Por. Pismo Kurii Diecezjalnej w Częstochowie – L.dz. 611/67/WD z dnia 9 stycznia 1967 r.

[57] Por. Pismo Kurii Diecezjalnej Siedleckiej – L.dz. 2/67 z dnia 14 stycznia 1967 r.

[58] Por. Pismo Kurii Metropolitalnej w Poznaniu – L.dz. 12250/67 z dnia 5 stycznia 1967 r.

[59] Por. Pismo Kurii Biskupiej w Przemyślu – L.dz. 20/67 z dnia 2 stycznia 1967 r.

[60] Por. Pismo Kurii Diecezjalnej Płockiej – L.dz. 348/67 z dnia 14 stycznia 1967 r.

[61] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z ogólnopolskiego sympozjum duszpasterstwa inteligencji technicznej za rok 1968*, Wrocław 1968, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[62] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z ogólnopolskiego duszpasterstwa inteligencji technicznej za rok 1967*, Wrocław 1967, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[63] Por. W. Gawlik, *Sprawozdanie z ogólnopolskiego duszpasterstwa inteligencji technicznej za rok 1968*, Wrocław 1968, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[64] Por. *Sprawozdanie z duszpasterstwa inteligencji technicznej w roku 1968 w Diecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1969, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[65] Oprócz wyżej wymienionych sprawozdań na uwagę zasługują szczególnie trzy referaty w formie maszynopisów: *Duszpasterstwo inteligencji technicznej czy duszpasterstwo mentalności tech-*

Drugą ważną funkcją pełnioną przez księdza Gawlika we Wrocławskiej Kurii w Wydziale Duszpasterskim był etat referenta diecezjalnego do spraw filmu. Swoją działalnością na tym polu przyczynił się niewątpliwie do pogłębienia kultury audiowizualnej, przede wszystkim wśród duchowieństwa, a także wśród świeckich. Dużo na tym odcinku udzielał się w seminarium duchownym. W porozumieniu z władzami seminarium organizował w ciągu roku kilkakrotnie projekcje filmów pełnometrażowych, tak fabularnych, jak i dokumentalnych. Każda projekcja była poprzedzana fachowym wprowadzeniem i kończyła się dyskusją[66]. Ksiądz Profesor uczył alumnów nie tylko wnikliwej percepcji filmów, ale przede wszystkim uczył ich dostrzegać w nich problemy moralne, uczył oceniać filmy tak od strony artystycznej, jak i merytorycznej. Mówił też wiele na temat możliwości wykorzystywania środków audiowizualnych w pracy duszpasterskiej.

Wyrazem dużej aktywności księdza Gawlika na stanowisku referenta do spraw filmu był także jego czynny udział w ogólnopolskich sympozjach i zjazdach poświęconych problematyce audiowizualnej. W roku 1961 brał ksiądz Wiesław udział w obradach referentów filmowych na Jasnej Górze. Wygłosił wówczas prelekcję: *Miłość prowadząca i zbliżająca do małżeństwa*. Tam też w dniach od 30 kwietnia do 1 maja 1962 roku uczestniczył w studium duszpasterskim referentów diecezjalnych i zakonnych do spraw filmu, radia, telewizji i teatru, prezentując referat: *Cechy filmu katolickiego*. W dniach 20–21 września 1966 roku był współorganizatorem, a zarazem prelegentem Dni Duszpasterskich Kultury Audiowizualnej we Wrocławiu. Wystąpił wówczas z referatem: *Kościół a audiowizja*. Uczestniczył także w seminarium zorganizowanym w Krakowie w dniach 29–30 marca 1967 roku, które zastanawiało się nad problematyką realizacji dekretu soborowego *O środkach masowego przekazu informacji* w pracy duszpasterskiej w Polsce. Wygłosił tam referat: *Kapłańskie samokształcenie w odbiorze wartości*. W tym samym roku w dniach 1–2 maja brał udział w studium duszpasterskim dla referentów diecezjalnych i zakonnych, zorganizowanym na Jasnej Górze i poświęconym środkom społecznego oddziaływania.

Podobnie jak z innych sektorów działalności, tak i z tej, pozostały po księdzu Gawliku referaty i prelekcje, zachowane w formie maszynopisów, które są przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu[67]. Mogą one stanowić podstawę do szerszego opracowania tego odcinka jego działalności.

---

nicznej? (1967), *Formy praktycznego duszpasterstwa świata technicznego* (1967) oraz *Ekspansja inteligencji technicznej a wychowanie w Seminarium Duchownym* (1969).

[66] Por. W. Gawlik, *Wychowanie audiowizualne w Seminarium Duchownym we Wrocławiu*, Wrocław 1967, s. 1 (mps – Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. N.A. 1).

[67] Oprócz wyżej cytowanego (przypis nr 66), wymieńmy tu jeszcze następujące tytuły: *Dobry film* (1960); *Problem filmu „katolickiego"* (b.d.); *Miłość prowadząca i zbliżająca do małżeństwa* (1961); *Miłość w filmie* (1961).

3.3. Działalność kaznodziejska i rekolekcyjna

Ks. bp Wincenty Urban w krótkim wspomnieniu pośmiertnym poświęconym ks. Wiesławowi Gawlikowi nazwał go „swoistym charyzmatykiem na ambonie, niezmordowanym w przepowiadaniu słowa Bożego”[68]. Wydaje się, iż nie było w tym określeniu cienia przesady, bowiem ksiądz Gawlik istotnie posiadał wielki talent kaznodziejski. Talent ten ujawnił się już na wikariacie w Jeleniej Górze. Do dziś mieszkańcy parafii św. św. Erazma i Pankracego wspominają „złotoustego mówcę”[69]. Talent ów jeszcze pełniej przejawił się w środowisku duszpasterskim archikatedry wrocławskiej, najpierw na etacie wikariusza, a potem na stanowisku kaznodziei katedralnego. Mieszkańcy Ostrowa Tumskiego i wierni, którzy uczęszczali na Msze Święte do katedry, do dziś wspominają te czasy, kiedy to na ambonie wrocławskiej katedry pojawiali się na przemian dwaj znakomici kaznodzieje: ks. prof. Wiesław Gawlik i ks. prof. Julian Michalec.

W Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu wśród wielu materiałów po księdzu Wiesławie zachował się także duży zbiór jego kazań z lat 1952–1972, liczący w sumie 1253 jednostek tematycznych. Kazania te są skonstruowane według następującego schematu: motto, wstęp, rozwinięcie zagadnienia w aspekcie ogólnym, ujęcie szczegółowe oraz uwagi i wnioski praktyczne. W kazaniach znajdujemy wiele tekstów Pisma Świętego, cytatów z oficjalnych dokumentów Kościoła, zwłaszcza z dokumentów II Soboru Watykańskiego, obrazów i przykładów z życia świętych, wypowiedzi wielkich myślicieli, filozofów, poetów, artystów, a także wiele obrazów i przykładów z literatury, filmu, telewizji, teatru. Ze względu na treść, kazania te można podzielić na kilka grup tematycznych: kazania chrystologiczne, eucharystyczne, maryjne, eklezjologiczne, antropologiczne, kazania na temat małżeństwa i rodziny, religii, kultury, apostolstwa świeckich, cnót moralnych (wiary, nadziei, miłości, roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa, radości, wdzięczności). Wszystkie one są na swój sposób oryginalne i godne, by je uczynić w przyszłości przedmiotem bliższej analizy.

Z działalnością kaznodziejską księdza Gawlika łączyła się ściśle jego działalność rekolekcyjna. Okazuje się, że była ona równie intensywna, jak inne sektory jego działalności. Ksiądz Gawlik stosunkowo szybko zasłynął jako doskonały rekolekcjonista. Nic też dziwnego, że był chętnie i często zapraszany do różnych ośrodków duszpasterskich tak w diecezji, jak i poza jej granice. Jest dzisiaj bardzo trudno dokładnie odtworzyć tę działalność, bo trzeba by dokładnie spenetrować wiele parafii, nie tylko na Dolnym Śląsku, ale także sięgnąć i do innych diecezji. Częściowo o tej działalności można powiedzieć w oparciu o zachowane notatki. Obejmują one lata 1956–1965. Na ich podstawie można określić czas, daty i ogólnie tematykę wygłoszonych rekolekcji.

---

[68] W. Urban, *Pamięci wrocławskich kapłanów*, „Gość Niedzielny” 57 (1980), nr 37, s. 4.

[69] Por. J. Mandziuk, *Ks. Dr Wiesław Gawlik…*, art. cyt., s. 153.

I tak w dniach 4–10 marca 1956 roku wygłosił ksiądz Wiesław rekolekcje wielkopostne w parafii św. Elżbiety we Wrocławiu. Ich problematyka dotyczyła zagadnienia wiary i miłości, sensu życia i cierpienia, grzechu i miłosierdzia oraz Komunii Świętej. W tym samym roku w dniach 11–25 marca prowadził rekolekcje w kościele pw. Świętego Zbawiciela w Warszawie, obejmujące w sumie 25 konferencji. Konferencje dla niewiast ukazywały drogę prowadzącą do Boga, na którą wkraczamy dzięki modlitwie, spowiedzi i Komunii Świętej. Do mężczyzn mówił o wielkiej odpowiedzialności za życie swoje i rodziny, a także o osobistym odradzaniu się w Chrystusie.

Kościół ten był również miejscem konferencji rekolekcyjnych wygłoszonych w dniach 1–14 kwietnia 1957 roku. Ilość nauk sięgała liczby 30. Problematyka tych ćwiczeń koncentrowała się wokół zagadnienia życia chrześcijańskiego w małżeństwie i rodzinie.

Głoszenie rekolekcji w roku 1958 rozpoczął ksiądz Gawlik od kościoła pw. św. Jadwigi w Leśnicy. Wygłosił tam w dniach 9–14 marca 7 konferencji wielkopostnych dla niewiast. Następnie w dniach 1–23 tegoż miesiąca wygłosił 8 nauk rekolekcyjnych dla mężów w parafii św. Bonifacego we Wrocławiu. Rozważania oscylowały wokół tematów: *Bóg – religia*, *Ja – człowiek* i *Miłość – małżeństwo – rodzina*. W tym też roku przeprowadził rekolekcje wielkopostne w katedrze wrocławskiej pod ogólnym tematem: „Pójdź z Jezusem". Niemal w tym samym czasie – w dniach 27–29 marca – wygłosił 5 nauk rekolekcyjnych dla katechetek w Katolickim Instytucie Naukowym we Wrocławiu, w czasie których ukazywał Matkę Bolesną jako wzór życia dla każdej kobiety.

W roku 1959 w dniach 18–22 lutego wygłosił między innymi rekolekcje dla alumnów seminarium duchownego we Włocławku (w sumie 10 konferencji).

W roku 1960 przeprowadził dwie serie rekolekcji w Warszawie: pierwszą od 27 do 30 marca dla młodzieży akademickiej, składającą się z 10 nauk; drugą – od 31 marca do 2 kwietnia dla inteligencji pracującej, obejmującą 8 nauk.

W roku 1961 głosił ksiądz Wiesław rekolekcje między innymi w Lubaniu Śl. w dniach 4–8 marca dla dzieci oraz kilka dni później dla starszych w katedrze wrocławskiej, w dniach 26–29 tegoż miesiąca jeszcze dla członków Klubu Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu. Członkowie wrocławskiego KIK-u mieli możność jeszcze dwukrotnego uczestniczenia w rekolekcjach księdza Gawlika w roku 1962: w dniach 8–11 marca i 15–18 kwietnia. Tego samego roku w dniach 4–14 kwietnia widzimy jeszcze księdza Gawlika na ambonie kościoła parafialnego z rekolekcjami w Mielcu.

W roku 1963 w dniach 10–16 marca prowadził ksiądz Wiesław rekolekcje w Poznaniu dla inteligencji pracującej i nieco później dwa cykle konferencji dla członków Klubu Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu: pierwszy – w dniach 31 marca – 6 kwietnia; drugi – w dniach 7–10 kwietnia. Dwa dni także bawił w Świdnicy, gdzie w dniach 21 i 22 kwietnia wygłosił 4 konferencje dla maturzystów.

Parafia św. Anny w Krakowie była miejscem rekolekcji wielkopostnych księdza Gawlika w dniach 1–8 marca 1964 roku. Tego samego roku w dniach 25–29 czerwca przewodniczył rekolekcjom przed odpustem w Chojnowicach, podejmując

ogólny temat: *Św. Piotr i Paweł wzorem wiary, męstwa i charakteru chrześcijańskiego*. Pod koniec tegoż roku, w dniach 21–23 października, przeprowadził triduum maryjne we Wrocławiu dla członków KIK-u.

W roku 1985 notujemy trzy ważniejsze występy rekolekcyjne: pierwszy – rekolekcje dla inteligencji technicznej we Wrocławiu z tematem: *Człowiek współczesny wobec Chrystusa* (wygłoszone w dniach 28 lutego – 3 marca w katedrze wrocławskiej); drugi – rekolekcje parafialne w katedrze katowickiej; trzeci – rekolekcje parafialne w Krakowie-Łagiewnikach.

Także lata następne wypełnione były licznymi rekolekcjami. Nie będziemy już ich tu wyliczać, bowiem już powyższy rejestr daje nam dość czytelny obraz działalności rekolekcyjnej księdza Wiesława. Była to działalność rzeczywiście bogata. Tytułem pewnego dopełnienia wskażmy jeszcze to, iż ksiądz Gawlik wiele razy występował jako prelegent na konferencjach rejonowych, a także w roku 1977 jako głosiciel konferencji wieczornych na VII Wrocławskich Dniach Duszpasterskich[70]. Ponadto był zapraszany z konferencjami i prelekcjami do różnych ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Wygłaszał także od czasu do czasu kazania w różnych parafiach archidiecezji, np. we Wrocławiu w parafii Świętego Ducha i św. Bonifacego, w Oleśnicy, Świdnicy, Wałbrzychu. Należy zatem zakonkludować, iż jego działalność duszpasterska, zwłaszcza kaznodziejska i rekolekcyjna, była bardzo prężna i stanowiła duży wkład w ewangeliczną siejbę Bożego słowa na zagonie dolnośląskiej ziemi.

Zakończenie

Prezentację niniejszą kończy autor z uczuciem pewnego niedosytu. Ma bowiem świadomość, iż przedstawiony wyżej obraz życia i działalności ks. Wiesława Gawlika jest niepełny. Niektóre sektory jego działalności zostały zaledwie lekko dotknięte. Rozważania tu przedstawione, nazwane na początku jako wstępne, miały na celu nie tylko częściowe utrwalenie tej znakomitej osobistości, jaką był ks. Wiesław Gawlik, ale także mają być zachętą do dalszych ewentualnych badań nad dziełem jego życia. Wydaje się bowiem, iż ksiądz Gawlik wycisnął duże piętno na obliczu wrocławskiego środowiska teologicznego w latach 1950–1980, a także pozostawił trwały ślad na niwie duszpasterskiej archidiecezji wrocławskiej. Dlatego powinien pozostać długo w naszej wdzięcznej pamięci.

[70] Należy tu jeszcze nadmienić, iż nazwisko ks. Wiesława Gawlika widnieje także na liście prelegentów V Wrocławskich Dni Duszpasterskich (26–28 sierpnia 1975 roku), na których podejmowano temat: *Człowiek w świetle Objawienia*. Prowadził wówczas konwersatorium na temat: *Marksistowski a chrześcijański obraz człowieka*.

FILOZOFIA W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ (KIERUNKI I OŚRODKI)*

Wstęp

W ramach wstępu do prezentacji zapowiedzianego tematu chcę przedłożyć dwie uwagi:

1. Przedstawianie najnowszej historii polskiej filozofii, jak zresztą przedstawianie bezpośredniej przeszłości każdej innej dziedziny wiedzy czy kultury, jest zadaniem zarazem łatwym i trudnym. Okolicznością ułatwiającą taką prezentację jest to, iż autor najczęściej sytuuje się w roli obserwatora, a niekiedy i uczestnika dziejących się procesów. Stąd też ma bezpośredni dostęp do przedmiotu, który bada i przedstawia. Z drugiej jednak strony w prezentacji bezpośredniej przeszłości grozi mu niebezpieczeństwo subiektywizmu, wynikające z braku dystansu czasowego. Dotyczy to zwłaszcza wystawianych ocen i wartościowania zachodzących procesów.
2. Druga uwaga wstępna dotyczy doboru klucza do przedstawienia zawartego w temacie problemu. Pojawiły się tu trzy główne możliwości. Można było w prezentacji zastosować kryterium chronologiczne i dokonać przedstawienia polskiej powojennej filozofii w poszczególnych, kolejnych fazach jej rozwoju. Można było też zastosować kryterium geograficzne i ukazać główne ośrodki, w których filozofia polska była i jest uprawiana. Wreszcie można było wybrać kryterium przedmiotowe, ukazując główne kierunki filozoficzne, jakie w tym okresie w Polsce wystąpiły.

W poniższej prezentacji zastosowano kryterium trzecie, a więc prezentacja filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej zostanie dokonana według głównych kierunków, które się w niej ujawniły. Oczywiście, w przedstawieniu uwzględni się także drugorzędnie kryterium geograficzne i chronologiczne.

Przedłożenie niniejsze będzie miało trzy części. W pierwszej wskażemy na główne czynniki, które wyznaczyły sytuację w filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej. W drugiej przedstawimy główne jej kierunki, z uwzględnieniem kryterium chronologicznego i geograficznego. Wreszcie w trzeciej wskażemy na aktualne (najnowsze) trendy rozwojowe i perspektywy na przyszłość. W zakończeniu dokonamy podsumowania i oceny. Oczywiście, ze względów oczywistych przedłożenie to nie będzie wszechstronne i wyczerpujące. Musimy tu poprzestać na ogólnej informacji, na próbie syntetycznego zarysu.

---

* „Colloquium Salutis" 23–24 (1991–1992), s. 343–356. [Wykład wygłoszony na uniwersytecie w Mainz, RFN, 6 listopada 1990 roku w ramach 12. „Grosser Polentag"].

1. Czynniki, które wpłynęły na kształtowanie się filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej

Mówiąc ogólnie, sytuację w filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej wyznaczyły dwa podstawowe czynniki: czynnik polityczny oraz międzywojenna tradycja filozoficzna[1].

Czynnik polityczny – to nowa władza polityczna w naszym kraju. Była to władza komunistyczna, która – jak sama wyznawała – opierała swą praktykę na doktrynie marksizmu-leninizmu, a przez pewien czas marksizmu-leninizmu-stalinizmu. Z chwilą przejęcia steru rządów przez tę władzę, zostały w naszym kraju uspołecznione (upaństwowione) podstawowe środki produkcji, czyli to wszystko, co według marksizmu stanowi „bazę" życia społecznego. Nowa władza ciągle przypominała, iż w polskiej rzeczywistości społecznej żyją jeszcze „przeżytki" dawnego systemu, że nowy system znajduje się pod nieustanną presją wrogich sił. Stąd też uważa, że władza stojąca na straży zdobyczy socjalizmu musi być silna i zdecydowana. Musi ona nie tylko panować nad środkami wytwórczymi, ale winna trzymać w ryzach całą „nadbudowę", czyli kulturę (moralność, religię, naukę). W tej ostatniej bowiem – jak twierdziła – utrzymują się stare burżuazyjne treści, które należy ciągle zwalczać i ujarzmiać. Właściwym narzędziem do panowania nad „bazą" i zarazem do kształtowania odpowiedniej „nadbudowy" była właśnie – zdaniem rządzącej partii – filozofia marksizmu-leninizmu. Ta właśnie filozofia – jak głosili pionierzy polskiego marksizmu – miała podjąć zadanie „zwalczania współczesnej, rozkładowej filozofii imperializmu – oręża ideologicznego podżegaczy wojennych; zadanie zwalczania imperialistycznej filozofii i socjologii anglo-amerykańskiej, która stała się ośrodkiem wszystkich obskuranckich i ludobójczych doktryn; zadanie zwalczania dywersyjnej ideologii socjaldemokratyzmu watykańskiego obskuranctwa, nacjonalizmu i kosmopolityzmu – z pozycji patriotycznych i internacjonalistycznych"[2].

Filozofia marksistowska stała się oficjalną, programową filozofią w naszym kraju. Była filozofią na służbie partyjnej ideologii. Została wprowadzona na wyższe uczelnie jako obowiązkowy przedmiot nauczania. Wkroczyła także na rozmaite sposoby w programy szkół średnich i niższych. Była propagowana do znudzenia naszemu społeczeństwu w środkach masowego przekazu. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale filozofią narzucaną naszemu narodowi metodami administracyjnymi. Okoliczność ta wpłynęła bardzo wyraźnie na ukształtowanie się oblicza całej filozofii w powojennej Polsce.

Drugim czynnikiem, który wyznaczył atmosferę w polskiej filozofii po drugiej wojnie światowej, była międzywojenna tradycja filozoficzna. Wystąpiły w niej dwa główne nurty: nurt filozofii analitycznej, którą reprezentuje tak zwana szkoła lwowsko-warszawska, i nurt filozofii chrześcijańskiej, głównie neotomistycznej.

[1] Por. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981, s. 17.

[2] *Od Redakcji*, „Myśl Filozoficzna" 1951, nr 1–2, s. 15.

Szczególną rolę w kulturze umysłowej naszego kraju odegrała szkoła lwowsko-warszawska, pierwsza szkoła filozoficzna w Polsce o światowym znaczeniu. Założycielem jej był Kazimierz Twardowski, uczeń Franciszka Brentany. Jako datę powstania szkoły przyjmuje się rok 1895, kiedy to Kazimierz Twardowski objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim. W dwa lata po objęciu katedry założył pierwsze czasopismo filozoficzne „Przegląd Filozoficzny", które stało się najsłynniejszym polskim pismem filozoficznym i które przetrwało do dziś.

Szkoła lwowsko-warszawska przeszła przez cztery fazy rozwojowe, wychowała cztery pokolenia filozofów[3]. Pomijamy tu omawianie tych faz. Chcemy tylko stwierdzić, iż okres rozkwitu szkoły przypadł na fazę czwartą, na lata trzydzieste naszego stulecia, kiedy to przedstawiciele szkoły, głównie logicy warszawscy, osiągnęli najważniejsze rezultaty i zyskali międzynarodową renomę. Do głównych przedstawicieli szkoły należeli: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Witwicki, Leopold Blaustein, Bogdan Nawroczyński, Izydora Dąmbska, Władysław Tatarkiewicz. Osobną grupę w szkole stanowili logicy, którzy stworzyli tak zwaną szkołę warszawską: Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Alfred Tarski. Ten ostatni stał się twórcą rewolucjonistycznej nauki logicznej i filozoficznej definicji prawdy, tzw. semantycznej definicji prawdy, która do dziś jest aktualna. Prace logików warszawskich wzbudziły wielkie zainteresowanie w wielu ówczesnych ośrodkach filozoficznych świata; szczególnie zainteresowało się nimi Koło Wiedeńskie (Wienerkreis).

Oprócz warszawskiej szkoły logicznej, w łonie szkoły lwowsko-warszawskiej pojawili się przedstawiciele innych gałęzi wiedzy: matematyki (Hugo Steinhaus, Zygmunt Janiszewski, Kazimierz Kuratowski), fenomenologii (Roman Ingarden), metodologii (Jan Drewnowski, Antoni Pański, Edward Poznański), psychologii (Leopold Blaustein, Władysław Witwicki), pedagogiki (Stefan Wołoszyn), estetyki (Mieczysław Milbrandt, Stanisław Ossowski, Mieczysław Wallis-Walfisz). Wspólną cechą tych wszystkich ugrupowań, charakterystyczną cechą całej szkoły, była troska o jak najdalej posuniętą precyzję językową, analityczny rozkład tego, co mieści się w znaczeniach językowych, tolerancja, ścisłość, rzetelność. Swoim sformalizowanym sposobem filozofowania szkoła lwowsko-warszawska zbliżona była do brytyjskiej szkoły analitycznej, chociaż swoje poglądy ukształtowała niezależnie od niej (Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, George'a Edwarda Moore'a).

Szkoła lwowsko-warszawska wywarła ogromny wpływ na ukształtowanie się filozofii w Polsce po drugiej wojnie światowej. Oddziałała wyraźnie na marksistów, fenomenologów, tomistów i na filozofów przeróżnych proweniencji w Polsce międzywojennej i powojennej.

Drugim, wprawdzie mniej prężnym, ale liczącym się nurtem filozoficznym, który w jakimś stopniu wpłynął na ukształtowanie się filozofii w Polsce po drugiej

[3] Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 10 n.

wojnie światowej, był neotomizm. Miał on wtedy trzy główne odgałęzienia: logiczne, historyczne i metafizyczno-etyczne[4]. Pierwszy kierunek, pozostający pod wyraźnym wpływem szkoły lwowsko-warszawskiej, usiłował formalizować tradycyjną filozofię przy pomocy logiki. Reprezentowali go: Jan Drewnowski, Innocenty M. Bocheński i Jan Salamucha. Drugi prowadził intensywne studia historyczne, głównie w zakresie historii średniowiecznej (Konstanty Michalski, Aleksander Birkenmajer, Stefan Swieżawski). Trzeci podejmował problemy metafizyki i etyki (Stanisław Adamczyk, Jan Stepa, Jacek Woroniecki).

Zamykając tę pierwszą część naszych rozważań, dodajmy jeszcze, że w okresie międzywojennym zwołano w Polsce trzy Ogólnopolskie Zjazdy Filozoficzne (Lwów 1923, Warszawa 1927, Kraków 1936). Odbył się także Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej (Poznań 1934). Były to ogromne, międzynarodowe imprezy, które wiele wniosły do kultury filozofowania; ich osiągnięcia, rezultaty w postaci pewnych tekstów, do dziś mają wielką wartość. Stąd też można ogólnie powiedzieć, że okres międzywojenny był okresem rozkwitu filozofii polskiej. Historycy twierdzą, iż gdyby nie druga wojna światowa, filozofia polska stałaby się filozofią bardzo ekspansywną w Europie i świecie, szczególnie ze względu na logikę, matematykę i pewne wątki filozofii chrześcijańskiej. Druga wojna światowa była ogromnym ciosem, godzącym nie tylko w biologiczne życie narodu, ale także ciosem zadanym polskiej kulturze, w tym także filozofii.

2. Główne kierunki polskiej filozofii po drugiej wojnie światowej

Ogromne zniszczenia drugiej wojny światowej, które swym zasięgiem objęły także polską filozofię, przyczyniły się do upadku szkoły lwowsko-warszawskiej. Wielu jej przedstawicieli zginęło w czasie wojny. Inni rozpierzchnęli się po Polsce i poza jej granice. Wśród tych, którzy wyemigrowali, największą sławę osiągnął warszawski logik Alfred Tarski, który został profesorem logiki na Uniwersytecie Kalifornijskim i stworzył znaną dziś w świecie tak zwaną kalifornijską szkołę logiki. W kraju natomiast ożyła filozofia chrześcijańska. Za sprawą Romana Ingardena rozwinęła się fenomenologia, a na arenę życia politycznego i kulturalnego wkroczyła przede wszystkim filozofia marksistowska. Zaprezentujmy w zarysie te nurty, poczynając od filozofii marksistowskiej.

2.1. Filozofia marksistowska – marksizm

Filozofia marksistowska – jak już wyżej nadmieniono – stała się w Polsce powojennej od samego początku filozofią narzuconą polskiemu narodowi. W zamierzeniu władzy komunistycznej miała ona całkowicie zdystansować i zastąpić dotychczasowe nurty filozofii; miała być elementem budowania tak zwanego

[4] Por. W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czas przełomu*, Lublin–Warszawa–Kraków 1986, s. 64.

światopoglądu naukowego; miała doprowadzić społeczeństwo polskie do wyznawania materializmu i ateizmu.

Trzeba tu wyraźnie podkreślić, iż filozofia marksistowska pojawiła się w Polsce dopiero po drugiej wojnie światowej. Nie było jej w Polsce w ogóle przed wojną. Została nam narzucona przez Związek Radziecki.

W rozwoju filozofii marksistowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej można wyróżnić cztery okresy[5]. Pierwszy trwał do roku 1949. Był to okres torowania sobie przez marksizm drogi do rangi filozofii akademickiej. Czołowymi przedstawicielami marksizmu byli w tym okresie Adam Schaff i Władysław Krajewski. W fazie tej rozpoczęła się wstępna polemika marksistów z przedstawicielami myśli chrześcijańskiej (ks. Jan Piwowarczyk, ks. Kazimierz Kłósak, Jerzy Turowicz).

W drugim okresie (1949–1956) aparat władzy komunistycznej przystąpił do ofensywy ideologicznej. Czynił to przy pomocy środków administracyjnych i poprzez publikacje. Filozofowie niemarksistowscy byli przenoszeni na „przymusową emeryturę"; często uciekali w logikę albo zajmowali się tłumaczeniem tekstów klasyków filozofii. Ofiarą ataków marksistów padali w pierwszym rzędzie przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej (za ich wysoki autorytet naukowy). Na łamach prasy obrzucano epitetami ludzi tej klasy, co Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński. Ze szczególną zjadliwością i perfidnością atakowano katolickie środowiska intelektualne. Nie była to polemika filozoficzna, ale było to po prostu systematyczne i pryncypialne niszczenie myśli chrześcijańskiej i całej polskiej kultury przy pomocy epitetów, a nie rzeczowych argumentów.

Trzeci okres powojennego marksizmu zamknął się w latach 1956–1968. Dzięki zmianom społeczno-politycznym, które nastąpiły w Polsce po październiku 1956 roku, mogła się ożywić i odetchnąć cała polska kultura. Zmiany te pozytywnie oddziałały na sam marksizm. Rozpoczęła się faza konstruktywnego dialogu marksizmu z innymi kierunkami, w tym także z tomizmem. Rozwinięto doktrynę materializmu dialektycznego i historycznego. Zaczęto uwzględniać to, co działo się w nauce i w filozofii na Zachodzie. Filozofowie innych orientacji mogli powrócić na katedry i publikować swoje prace. W wyniku dialogu z innymi orientacjami marksizm polski osiągnął w tym okresie wysoki poziom metodologiczny, urósł do rangi filozofii akademickiej. Można powiedzieć, iż polska filozofia marksistowska osiągnęła w tym okresie najwyższy poziom wśród wszystkich krajów demokracji ludowej. Filozofowie radzieccy sprowadzali wówczas podręczniki z Polski, tłumaczyli je i korzystali z nich w swoich pracach. Trzeba tu jeszcze dodać, iż w filozofii marksistowskiej, uprawianej wtedy w Polsce, wyodrębniły się dwie orientacje: scjentystyczna, zwana też engelsowską (Władysław Krajewski, Helena Eilstein, Stefan Amsterdamski) oraz humanistyczna, antropologiczna, zwana też heglizującą (Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian, Tadeusz Jaroszewski).

[5] Por. A.B. Stępień, *Rys rozwoju filozofii marksistowskiej i problem dialogu filozoficznego z marksizmem od roku 1945* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej*, red. A.B. Stępień, Rzym 1987, s. 20 n.

Czwarty etap powojennego marksizmu w Polsce rozpoczął się w roku 1968. Dokonał się wówczas słynny przewrót marcowy. Ugodził on przede wszystkim w samą filozofię marksistowską. Wielu czołowych marksistów musiało wówczas wyemigrować z Polski lub też zejść do podziemia. Zmiany personalne w łonie marksistów pociągnęły za sobą zmiany merytoryczne. Podjęto dyskusję na temat samego charakteru i sposobu uprawiania filozofii marksistowskiej. Nawiązano ściślejszy kontakt z marksizmem zachodnim. W dalszym ciągu podejmowano prace z zakresu metodologii filozofii marksistowskiej. Ukształtowała się szkoła metodologiczna w Poznaniu (Jerzy Kmita, Leszek Nowak). Odejście od zagadnień przedmiotowych w kierunku rozważań metodologicznych, formalnych, pozwoliło wielu marksistom uniknąć konfliktów z chlebodawcą ideologicznym, jakim w dalszym ciągu była partia komunistyczna (PZPR). Trzeba wreszcie odnotować i to, że w tym ostatnim etapie dziejów marksizmu w powojennej Polsce prowadzone były dalej dyskusje i polemiki z polskimi tomistami (Mieczysław Gogacz, Tadeusz Ślipko, Antoni B. Stępień, Zofia J. Zdybicka, Stanisław Kowalczyk), a także z ks. Józefem Tischnerem, który prowadził dyskusję z marksizmem głównie w dziedzinie antropologiczno-etycznych rozważań o pracy[6].

2.2. Filozofia tomistyczna – tomizm

Drugim wyraźnym nurtem, żywo pulsującym w polskiej filozofii po drugiej wojnie światowej, był tomizm[7]. Był on i jest twórczo uprawiany po drugiej wojnie światowej przede wszystkim w dwóch ośrodkach uniwersyteckich: w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Na przestrzeni lat powojennych ukształtowały się w Polsce trzy główne odmiany tomizmu: tomizm tradycyjny, tomizm lowański i tomizm egzystencjalny.

Tomizm tradycyjny wystąpił w pierwszych latach powojennych i był reprezentowany przez Stanisława Adamczyka i Feliksa Bednarskiego (KUL). Akcentował on rolę istoty w bycie i tego, co możliwe, w stosunku do istnienia tego, co aktualne. Wypowiadał się w postaci podręczników i stosował scholastyczną, mało czytelną formę wykładu. Tomizm lowański, zainicjowany przez kard. Desiré Merciera, charakteryzował się otwartością na współczesne kierunki filozoficzne i teorie nauk

[6] Por. jego prace: *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981 oraz *Etyka solidarności*, Kraków 1981. Por. także: W. Lebiedziński, *W krzywym zwierciadle ks. Tischnera*, „Myśl Marksistowska" 1 (1985), nr 4, s. 127–144.

[7] O filozofii tomistycznej w Polsce w okresie powojennym informują m.in.: A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 97–126; tenże, *La filosofia tomistica nella Polonia contemporanea*, „Sapienza" 21 (1968), z. 4, s. 509–528; M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej* (*1918–1968*), „Studia Philosophiae Christianae" 5 (1969), z. 2, s. 49–77 oraz tenże, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku* [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 335–350.

szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Miał on w Polsce wybitnego przedstawiciela w osobie ks. Kazimierza Kłósaka (KUL, ATK, PAT), który – jak już wspomnieliśmy – był także jednym z głównych dyskutantów z polskimi marksistami.

Najbardziej znaną i dominującą odmianą tomizmu w Polsce po drugiej wojnie światowej jest tomizm egzystencjalny. Powstał on i jest najprężniej rozwijany w środowisku KUL-u. Powstał akurat w tym czasie, kiedy trwał ogromny napór marksizmu, kiedy myśl chrześcijańska na wszelki sposób była izolowana metodami administracyjnymi. Jego inicjatorami są: Stefan Swieżawski, Mieczysław A. Krąpiec, Jerzy Kalinowski i Karol Wojtyła. Dali oni początek tak zwanej lubelskiej szkole filozoficznej, która dzisiaj skupia kilkadziesiąt osób i która zyskuje sobie coraz większy rozgłos w Polsce, a po części i w świecie[8]. Można wskazać na dwie główne cechy, które są charakterystyczne dla tej szkoły: metodologizm i historyzm (podejście metodologiczne i historyczne)[9]. W szkole lubelskiej uprawia się filozofię w rygorach współczesnej metodologii. Dba się o ścisłość i precyzję logiczną w stawianiu i rozwiązywaniu problemów. Zabiega się o to, żeby system spełniał kryteria, jakie filozofowaniu stawia współczesna metodologia (Jerzy Kalinowski, Stanisław Kamiński, Józef Herbut, Antoni B. Stępień). W pracach szkoły bazuje się także na doświadczeniu historycznym. Dlatego sięga się do źródeł, szczególnie do myśli św. Tomasza z Akwinu, analizuje się całą tradycję tomistyczną, żeby uniknąć powtarzania błędów (Stefan Swieżawski, Marian Kurdziałek, Mieczysław A. Krąpiec). Realizując te dwa postulaty, szkoła lubelska lansuje klasyczną koncepcję filozofii. Przedmiotem tej filozofii staje się cała rzeczywistość, wszystko to, co istnieje; zaś celem jej jest ostateczne wyjaśnienie tejże, danej w empirii zmysłowej, rzeczywistości. W tak rozumianej filozofii centralne miejsce zajmuje metafizyka z realistyczną koncepcją bytu, w której akcentuje się akt istnienia. Afirmacja istnienia staje się pierwszym, najbardziej znaczącym aktem poznawczym w filozofii. Następnie ujmuje się właściwości przysługujące wszystkim bytom (tzw. właściwości transcendentalne), odczytuje prawa rządzące wszystkim, co istnieje, poznaje wewnętrzną strukturę bytu i jego przyczyny. W ostatecznym wyjaśnieniu bytów dochodzi się do afirmacji istnienia Bytu Absolutnego jako jedynej racji ostatecznie wyjaśniającej istnienie bytów złożonych, zmiennych, niekoniecznych. W takiej perspektywie ujmuje się i wyjaśnia wszystkie kategorie bytów, z człowiekiem na czele. Największe zasługi w wytyczeniu i lansowaniu tego typu filozofii, zwanej tomizmem egzystencjalnym, położyli w Polsce Mieczysław A. Krąpiec i Stefan Swieżawski (KUL). Dziś młodzi przedstawiciele tej szkoły, działający głównie w Lublinie i w Warszawie, próbują łączyć filozofię bytu z innymi orientacjami filozoficznymi, szczególnie z fenomenologią (Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła,

[8] Por. Z.J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Summarium" 9 (1980), s. 109–115 oraz: T. Szubka, R. Wierzchosławski, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, „W drodze" 1987, nr 6, s. 92–99.

[9] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 289–291.

Marian Jaworski, Tadeusz Styczeń). Należy także dodać, iż ten typ filozofii, z wyjątkiem środowiska krakowskiego, jest wykładany w większości seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych. W środowisku krakowskim natomiast dominuje głównie fenomenologia.

2.3. Fenomenologia

O obliczu fenomenologii w Polsce zadecydowała działalność jednego wybitnego myśliciela, jakim był Roman Ingarden (1893–1970). Uważa się go za jednego z wybitniejszych fenomenologów i jednego z najwybitniejszych filozofów polskich. Studiował w Getyndze i Fryburgu u Edmunda Husserla. Należał do realistycznego odłamu jego szkoły. Przed drugą wojną światową działał we Lwowie, zaś po wojnie w Krakowie. Pisał po niemiecku i po polsku. Jego główne dzieła to: *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931; *Spór o istnienie świata*, t. 1, Kraków 1947, t. 2, Kraków 1948; *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971. W dziełach Ingardena są poruszane z wielką wnikliwością między innymi następujące problemy: koncepcja filozofii, warunki uprawiania teorii poznania, ogólna teoria przedmiotu (bytu), teoria materii i formy, teoria istoty, relacji, tożsamości, teoria poszczególnych postaci bytu, np. teoria idei, teoria bytu intencjonalnego, teoria dzieł sztuki, teoria języka, teoria świadomości, teoria czasu, teoria związku przyczynowego, teoria organizmu, teoria świata, analiza sporu między idealizmem a realizmem o jego istnienie, krytyczna analiza idealizmu Husserla[10].

Do oryginalnych i szczególnie doniosłych osiągnięć Ingardena należą: sformułowanie warunków uprawiania maksymalistycznie pojętej teorii poznania; odróżnienie „sposobu istnienia" (*modus existentiale*); nowa teoria idei; filozoficzne ugruntowanie estetyki przez analizy struktury i sposobów istnienia poszczególnych rodzajów dzieł sztuki oraz analizy percepcji tych dzieł; pogłębiona analiza sporu o istnienie świata realnego oraz stanowiska Husserla w tej sprawie; klasyczna krytyka neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego itd.

Ponadto Roman Ingarden zasłużył się jako aktywny organizator życia filozoficznego, jako tłumacz klasyków filozofii (m.in. dzieł Immanuela Kanta), jako redaktor czasopism filozoficznych. Miewał wykłady i odczyty we wszystkich krajach Zachodu. Tam też w pismach fachowych ogłaszał wiele swoich prac. Był członkiem i współpracownikiem krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych. Uformował w Krakowie polską szkołę fenomenologiczną. Do jego znaczniejszych uczniów należą: Danuta Gierulanka (teoria poznania), Józef Tischner (teoria świadomości), Andrzej Półtawski (teoria poznania), Maria Gołaszewska (estetyka), Władysław Stróżewski (metafizyka i estetyka) i inni. Ingarden i jego szkoła oddziałała na inne orientacje filozoficzne w Polsce. Szczególny wpływ wycisnęła

[10] Dane te podajemy za Antonim B. Stępniem, *Fenomenologia w Polsce*, „Studia Philosophiae Christianae" 2 (1966), nr 1, s. 29–47.

na niektórych polskich tomistach (Karol Wojtyła, Antoni B. Stępień, Władysław Stróżewski).

2.4. Inne kierunki filozoficzne w Polsce powojennej

Oprócz wyżej omówionych trzech głównych nurtów, obecnych w filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej, należy jeszcze odnotować dwie inne orientacje filozoficzne, które w jakiejś mierze ujawniły się w polskiej kulturze umysłowej w ostatnich dziesiątkach lat[11]. Pierwszą z nich jest nurt analityczno-pozytywistyczny. Reprezentowali go epigonowie szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Leon Chwistek). Szczególne miejsce zajmował w tej orientacji Tadeusz Kotarbiński, twórca tak zwanego reizmu semantycznego i prakseologii. Przedstawiciele tego nurtu podejmowali polemikę z fenomenologami. W jakimś stopniu spokrewniona z tym nurtem pozostaje grupa polskich uczonych zajmujących się logiczną teorią języka i logiczną teorią nauki. W ostatnich latach są widoczne w Polsce dwa aktywne ośrodki badań formalno-logicznych: warszawski i wrocławski. Działają w nich twórczo logicy, semiotycy, matematycy i metodologowie. Niektórzy z nich zyskali światowy rozgłos.

Drugą orientacją filozofii, którą tu chcemy odnotować, są filozofowie sympatyzujący z egzystencjalizmem. Egzystencjalizm jako odrębny nurt nie wystąpił w Polsce. Jednakże znaleźli się niektórzy myśliciele chrześcijańscy i marksistowscy, którzy wyraźnie sympatyzowali z tym nurtem (Leszek Kołakowski, Bogdan Suchodolski, Józef Tischner, Andrzej Grzegorczyk).

Wreszcie wśród polskich powojennych filozofów znajdujemy zwolenników św. Augustyna (Józef Pastuszka, Stanisław Kowalczyk), Emmanuela Mouniera (Wincenty Granat), Pierre'a Teilharda de Chardin (Kazimierz Kłósak, Czesław Bartnik, Ludwik Wciórka), Martina Heideggera (Konstanty Michalski, Andrzej Wawrzyniak), Emmanuela Levinasa (Józef Tischner) i innych.

3. Najnowsze trendy rozwojowe i perspektywy na przyszłość

Gdy chcemy mówić o najnowszych trendach w polskiej filozofii, musimy koniecznie wspomnieć o przełomowych wydarzeniach, jakie miały miejsce w Polsce w ostatnim dziesięcioleciu. Wydarzeniem niezwykle doniosłym ostatnich lat, które zmieniło bieg historii nie tylko w Polsce, ale i w całym bloku wschodnim, było powstanie w sierpniu 1980 roku Solidarności, a następnie wprowadzenie w grudniu 1981 roku stanu wojennego. U źródeł tych wydarzeń stoi z jednej strony

[11] Niektóre informacje do prezentacji najnowszych kierunków w polskiej filozofii po drugiej wojnie światowej zaczerpnięto z pozycji: *Znak – Idee. Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej*, red. J. Gowin, H. Woźniakowski, Kraków 1990 oraz z artykułu W. Chudego, *Filozofia polska po II wojnie światowej* (*szkic*), „Studia Philosophiae Christianae" 26 (1990), nr 1, s. 129–141.

niesprawiedliwa sytuacja gospodarczo-społeczna, ukształtowana przez system marksistowski, i związany z nią kryzys ekonomiczny, a z drugiej – prądy myślowe, które stały się inspiracją do podjętych działań reformatorskich. Należy najpierw stwierdzić, że wspomniane wydarzenia przyczyniły się do definitywnego odwrócenia się polskiego społeczeństwa od filozofii marksistowskiej. Okazało się, że system gospodarczo-społeczny budowany na tej filozofii zmierza nieuchronnie ku ruinie. Zawiodły wielokrotne próby reformowania tegoż systemu. Marksizm zginął od swojej własnej broni. Praktyka, która według marksistów miała weryfikować teorię, wskazała na słabość filozofii marksistowskiej. Marksizm doznał w Polsce i w krajach Europy Środkowowschodniej głębokiej kompromitacji. Oczywiście, nie oznaczało to jeszcze natychmiastowego zniknięcia tej filozofii, ale przyczyniło się to do tego, że filozofia ta w ostatnich latach stała się filozofią obumierająco-defensywną. Wydaje się, że ten typ filozofii w krajach Europy Wschodniej – globalnie biorąc – nie ma już większej przyszłości. Mogą jedynie być podtrzymywane i rozwijane niektóre szczegółowe problemy tej filozofii.

W procesie zachodzących ostatnio w Polsce przemian, w procesie odchodzenia od systemu inspirowanego przez marksizm, wielką rolę – jak się wydaje – odegrały nurty myślowe związane z szeroko rozumianą filozofią podmiotu. Należy tu wymienić głównie dwie zarysowujące się orientacje filozoficzne: personalizm etyczny związany z Instytutem Jana Pawła II na KUL-u w Lublinie i filozofię spotkania (dialogu, dramatu) w Krakowie. Pierwszy nurt zrodził się we wspomnianej już wyżej szkole lubelskiej. Bezpośrednią inspiracją do jego powstania była filozofia kard. Karola Wojtyły i jego obecne nauczanie papieskie. Personalizm polski w wydaniu myślicieli skupionych przy Katedrze Etyki KUL i Instytucie Jana Pawła II wykazuje w ostatnim czasie duży dynamizm i zachowuje swoją oryginalność w stosunku do nachylonego „politycznie" personalizmu Mouniera. Czołowymi jego przedstawicielami są ks. Tadeusz Styczeń (następca na Katedrze Etyki po kard. Karolu Wojtyle), ks. Andrzej Szostek, Wojciech Chudy. Z pracami przedstawicieli Instytutu Jana Pawła II współgrają prace dwóch krakowskich filozofów: ks. abp. Mariana Jaworskiego i Andrzeja Półtawskiego. Czas powinien pokazać, na ile ten nurt na trwałe włączył się w obieg myśli filozoficznej w Polsce, a na ile wyrasta z fascynacji i pietyzmu dla dzieła kard. Karola Wojtyły.

Drugą interesującą, najnowszą orientację filozoficzną, pozostającą w kręgu filozofii podmiotu, stanowią myśliciele skupieni wokół ks. Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego w Krakowie. Orientacja ta wyłoniła się spośród członków krakowskiej szkoły fenomenologicznej, u źródeł której – jak już o tym wspominaliśmy – stoi Roman Ingarden. Wysiłki przedstawicieli tej orientacji skupiają się na problematyce ontologicznej, aksjologicznej i antropologicznej. Ks. Józef Tischner uprawia to, co można by nazwać filozofią dialogu, spotkania, dramatu. Jego filozofia wyrasta z konkretnych doświadczeń i jest wrażliwa na to, czym żyją ludzie. Oponenci zarzucają mu subiektywizm, irracjonalizm, nieodpowiedzialność myślową, stawianie problemów pozornych i szukanie dla nich rozwiązań w prądach

obcych tradycji intelektualnej Zachodu. Niektórych razi także u niego brak precyzji w analizach i totalna negacja tomizmu. Drugi przedstawiciel tego środowiska, Władysław Stróżewski, jest twórcą tak zwanej fenomenologii dialektycznej. Charakteryzuje się ona podejmowaniem badań ze wszystkich niemal dziedzin filozofii, zakorzenieniem w tradycji z równoczesną otwartością na współczesność oraz łączeniem podejścia fenomenologicznego z dialektycznym – ujmującym fenomeny w sposób wieloaspektowy.

Na mapie najnowszych trendów filozoficznych w Polsce należy jeszcze odnotować grupę filozofów skupionych wokół Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, której patronują ks. Michał Heller i ks. bp Józef Życiński. Myśl przez nich rozwijana leży na styku nauk przyrodniczych, filozofii i teologii, i w pewnej mierze jest przedłużeniem postawy filozoficznej reprezentowanej przez ks. Kazimierza Kłósaka. Specyfika reprezentowanego przez nich stylu myślenia polega na podejmowaniu tradycyjnych pytań filozoficznych w kontekście najnowszych osiągnięć nauk przyrodniczych, przy równoczesnym stosowaniu metod właściwych filozofii analitycznej. Krótko mówiąc, jest to filozofowanie w kontekście współczesnej nauki. Ważną inspirację dla tej grupy myślicieli stanowi filozofia procesu Alfreda N. Whiteheada.

Na kanwie przeglądu najnowszych orientacji filozoficznych w Polsce zapytajmy: Jakie będzie jutro polskiej filozofii? jakie kierunki mogą być rozwijane w najbliższej przyszłości? Jeśli można w tym względzie cokolwiek prognozować, to wydaje się, że następujące orientacje mogą być rozwijane: 1) personalizm – filozofia osoby, inspirowana myślą kard. Karola Wojtyły; 2) niektóre dziedziny filozofii Hegla (filozofia kultury, społeczeństwa, sztuki); 3) niektóre nurty nieortodoksyjnego marksizmu, inspirowane na przykład szkołą frankfurcką, myślą Ernsta Blocha czy marksistów włoskich; 4) filozofia dialogu, spotkania (w środowisku krakowskim); 5) prawdopodobnie nastąpi odejście od nastawienia metodologicznego (gdzie tworzyło się pewne teorie nauk, a nie nauki dotyczące rzeczywistości: na przykład gdzie nie tworzyło się etyki, ale metaetykę, nie metafizykę, ale metametafizykę).

Uwagi końcowe

W końcowym fragmencie naszego przedłożenia dokonajmy w kilku zdaniach podsumowania powyższych rozważań. Wskażmy w punktach na charakterystyczne cechy filozofii w Polsce po drugiej wojnie światowej:

1. W okresie powojennym współistniały w Polsce dwa główne nurty filozofii: filozofia chrześcijańska (tomizm, filozofia dialogu, po części egzystencjalizm) i filozofia marksistowska. O ile pierwszy nurt wykazuje dziś nadal prężność, o tyle drugi (marksizm) znajduje się w sytuacji wyraźnego kryzysu.
2. Powojenna filozofia polska ma charakter pluralistyczny. Istnieją w niej różne orientacje filozoficzne, co stwarza możność dyskusji, dialogu i wzajemnej inspiracji. Inna rzecz, że dyskusje i polemiki utrudnia skandalicznie długi proces

drukowania (czasem polemika ukazuje się po dwóch, po pięciu latach od momentu zaistnienia).

3. Powojenna filozofia w Polsce ma charakter racjonalistyczny. Źródłem filozofowania jest rozum. Stąd zauważa się dobry rozwój logiki i filozofii teoretycznej. Marksistowski postulat oparcia poznania o praktykę społeczną nie przyjął się.
4. Filozofia w Polsce po drugiej wojnie światowej, jak zresztą cała filozofia polska na przestrzeni wieków, była w pewnej mierze filozofią receptywną, była inspirowana przez myśl zachodnią (marksizm, tomizm, fenomenologia). Wyjątek stanowi tu szkoła lwowsko-warszawska, której oryginalność jest oczywista. Jednakże – co trzeba zauważyć – koncepcje filozoficzne przyjmowane z zewnątrz były w Polsce twórczo rozwijane i niektóre stały się przez to oryginalne (np. osiągnięcia szkoły lubelskiej, filozofia Romana Ingardena).
5. Wobec zauważalnego kryzysu kultury, w tym także filozofii na Zachodzie, obecna filozofia polska poprzez swoją specyfikę, wyrażającą się w realizmie, metodologizmie (precyzji, ścisłości), wierności kulturze chrześcijańskiej, może stanowić dla Zachodu cenną propozycję (alternatywę).

MOCARZ MYŚLI NASZEGO STULECIA OJCIEC INNOCENTY JÓZEF MARIA BOCHEŃSKI (1902–1995)*

Historię wieku dwudziestego zapisują różne wielkie postacie. Wśród nich są także Polacy. W gronie wielkich rodaków naszego stulecia niewątpliwie znajduje się zmarły 8 lutego br. we Fryburgu szwajcarskim o. Innocenty Józef Maria Bocheński.

Ciekawym szlakiem przebiegało jego długie życie. Urodził się 30 sierpnia 1902 roku w Czuszowie w rodzinie ziemiańskiej. We wczesnych latach nauki pobierał w kilku gimnazjach. Po maturze, na życzenie ojca, podjął studia prawnicze we Lwowie. Po dwóch latach, na usilną własną prośbę, przeniósł się na ekonomię do Poznania. W 1920 roku brał czynny udział w wojnie bolszewickiej, w 8 Pułku Ułanów. 21 czerwca 1926 roku wstąpił do seminarium duchownego w Poznaniu. Po roku przeniósł się do dominikanów w Krakowie. Po odbyciu nowicjatu władze zakonne wysłały go do Fryburga w Szwajcarii. To miasto – jak się potem okazało – stało się głównym ośrodkiem jego przyszłej działalności naukowej. Po trzech latach studiów uzyskał tam doktorat z filozofii. Następnie wysłano go do Rzymu na studia teologiczne. W roku 1932 przyjął święcenia kapłańskie. Po czterech latach studiów na Angelicum uzyskał doktorat z teologii i objął wykłady z logiki na tejże tomistycznej, dominikańskiej uczelni. W międzyczasie prowadził także zajęcia na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Tutaj także, krótko przed wybuchem wojny, uzyskał habilitację. Druga wojna światowa zastała go u dominikanów w Warszawie na Służewcu. Ojciec Bocheński przyłączył się do 80 Pułku Piechoty. Brał udział w walce pod Kockiem. Dostał się do niewoli niemieckiej, z której wkrótce uciekł. Przez Kielce, Kraków, Katowice, Austrię przedostał się do Włoch. Tutaj włączył się do działań w obronie zniewolonej Ojczyzny. Następnie wstąpił do wojska, przebywał we Francji, Anglii, Szkocji jako kapelan wojskowy. W marcu 1944 roku przedostał się do Włoch. Tutaj był świadkiem bitwy pod Monte Cassino. Po zakończeniu wojny ojciec Bocheński osiadł we Fryburgu przy uniwersytecie. Oprócz funkcji naukowych sprawował tutaj także funkcje administracyjne. W latach 1950–1952 był dziekanem Wydziału Filozofii, a w latach 1964–1966 – rektorem tegoż uniwersytetu. Odbył kilkanaście podróży do Stanów Zjednoczonych. Prowadził tam wykłady na pięciu uniwersytetach (Notre Dame w stanie Indiana, w Kalifornii, Kansas, Pittsburghu i Edmonton). W latach 1961–1962 był rektorem Ost-Kollege'u w Kolonii. W roku 1966 Uniwersytet Notre Dame (Indiana) nadał

* „Nowe Życie" 12 (1995), nr 4 (247), s. 7, 20.

mu doktorat *honoris causa*. Do Polski, po wojnie, przyjechał ojciec Bocheński dopiero w październiku 1987 roku. W dwa lata później, w czasie następnych odwiedzin Ojczyzny, przyjął doktorat *honoris causa* na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Był bardzo czynny naukowo do ostatnich lat i miesięcy swego życia. Można śmiało powiedzieć, że z grona polskich duchownych logików i filozofów jest on najbardziej znany w świecie zachodnim, jako że większość swoich prac ogłosił w językach zachodnich. Jego liczne pozycje z zakresu logiki i filozofii zostały przetłumaczone na wiele języków świata, w tym także niektóre z nich na język rosyjski i chiński.

Jak można by scharakteryzować całą działalność naukowo-badawczą i dydaktyczną ojca Bocheńskiego? Sądzę, że charakterystykę tę można wyrazić w dwóch punktach. Po pierwsze: ojciec Bocheński był człowiekiem, który całe swoje życie kapłańskie, zakonne, profesorskie poświęcił odkrywaniu i głoszeniu prawdy. Bezinteresowne poszukiwanie prawdy traktował jako najwyższe powołanie w życiu ludzkim. Nicią przewodnią jego wprost niewiarygodnie dużego dorobku naukowego i dydaktycznego był postulat ciągłych, uporczywych starań o odpowiedź na dwa pytania: „Co to znaczy?" i „Dlaczego?" oraz próby zgłębienia, jak myśleli wielcy mędrcy w przeszłości. Niniejszy rys życia i osoby ojca Bocheńskiego powinien być dziś szczególnie uwydatniony i podkreślony, gdy jesteśmy świadkami, jak próbuje się obalać prawdę, jak się nią manipuluje. W naszym stuleciu wołano już niejednokrotnie: precz z Bogiem, śmierć Bogu, śmierć człowiekowi, śmierć prawdzie. Dwa wielkie systemy wpłynęły na ukształtowanie się dwóch wielkich systemów gospodarczo-politycznych naszego stulecia: totalitaryzmu i liberalizmu. Obydwa te systemy podjęły niszczenie prawdy. Totalitaryzm – zarówno faszystowski, jak i komunistyczny – sfałszował dogłębnie obraz człowieka. Chciał człowieka wyzwolić od Boga. Chciał na tronie Boga posadzić człowieka (uprzywilejowaną rasę czy klasę społeczną). Jakie owoce przyniósł ten system? Oświęcim, Kołymę, łagry syberyjskie, zniewolenie ideologiczne, ograniczenie wolności słowa – cenzurę, złodziejstwo, łapownictwo, korupcję itd. Zafałszowanie tego systemu widział ojciec Bocheński. Jako człowiek nauki, pierwszy na Zachodzie pokazywał właściwe oblicze ideologii marksistowskiej – jej fatalne skutki – w założonym przez siebie we Fryburgu Instytucie Europy Wschodniej. Stał się na Zachodzie pierwszym autorytatywnym krytykiem marksizmu. Z tego też względu nie mógł pojawić się w Polsce komunistycznej.

Ojciec Bocheński był także adwersarzem drugiego groźnego systemu, zmierzającego do sfałszowania obrazu człowieka i społeczeństwa – liberalizmu. Kierunek ten swoimi korzeniami sięga osiemnastowiecznego oświecenia. Z marksizmem ma to wspólne, że odwraca się od Boga i kreuje człowieka na Boga. Człowiek nie jest lektorem, ale kreatorem norm moralnych. Jest wolny od wszelkich zobowiązań. Żadne normy moralne go nie mogą wiązać. Zresztą nie ma obiektywnych, ogólnie ważnych norm moralnych. Potrzebne normy mogą sobie ludzie uchwalać przez głosowanie. Mówią podchwytliwie: większość ma rację; prawdę moż-

na ustalać przez głosowanie. Jakie są owoce takiej postawy, takiego programu, który dziś naciera na nas z Europy Zachodniej? – Bezsens życia, samobójstwa, frustracje, narkomania, rozpasany seks, aids, napady, rozboje, afery gospodarcze, finansowe itd.

Powyższe dwa systemy zadawały i jeszcze zadają cios prawdzie. Ojciec Bocheński był stróżem prawdy na polu nauki. Swoim twórczym życiem potwierdzał, że prawdę trzeba kochać nade wszystko i zmierzać do niej z benedyktyńską cierpliwością.

Drugim szczególnym rysem postawy myślowej ojca Bocheńskiego był racjonalizm. Można go nazwać racjonalizmem chrześcijańskim. W jednej ze swoich książek pisał: „Wiedza, rozum, są dzisiaj tak zagrożone, jak to się niegdyś rzadko zdarzało, a wraz z nimi zagrożone jest także to, co ludzkie po prostu; być może nawet samo istnienie człowieka". Ojciec Innocenty opowiadał się za stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, który mawiał: „ulubionym tworem Boga jest rozum". Ludzki intelekt, mimo całej jego słabości i ograniczeń, może nas prowadzić do prawdy. W tym prowadzeniu do prawdy szczególną rolę odgrywa logika. Maksymą życia i jakby klamrą spinającą filozoficzne poglądy ojca Innocentego było stwierdzenie: „Wszystko podlega prawom logiki, poza którą jest już nonsens". Ów racjonalizm w ujęciu ojca Bocheńskiego nie jest pustym li tylko programem czy frazesem. Zasady jego są następujące: nie należy używać słów, których słuchacz nie rozumie, i nie należy wypowiadać twierdzeń bez uzasadnienia. Postawa taka sprawiła, że ojciec Bocheński stał się jednym z wielkich pionierów filozofii analitycznej wśród myślicieli chrześcijańskich. Analiza logiczna jest tu drogą do oceniania budowy systemów filozoficznych, oceny ich słuszności. Z takiej postawy myślowej wyrósł postulat uściślania filozofii chrześcijańskiej, przede wszystkim – tomistycznej – narzędziami współczesnej logiki. Jeszcze w okresie międzywojennym ojciec Bocheński wraz z ks. Janem Salamuchą, Janem Franciszkiem Drewnowskim i Bolesławem Sobocińskim utworzył tak zwane Koło Krakowskie, które podjęło próbę formalizowania koncepcji klasycznej metafizyki i teodycei. Druga wojna światowa przerwała jednak realizację tego programu.

Zamykając tę refleksję nad zgasłym myślicielem – logikiem, filozofem i teologiem naszego stulecia, wypada zauważyć, iż faktycznie ojciec Bocheński należał do wielkich postaci polskiej logiki i filozofii. Był tym duchownym i uczonym katolickim, który – jak sam to wyznał – zyskał sobie uznanie jako autorytet w kręgach ludzi nauki o odmiennych postawach religijnych i światopoglądowych.

EDYTA STEIN (1891–1942) – WZÓR POSZUKIWANIA I INTEGROWANIA WARTOŚCI*

Wstęp

Edyta Stein, dziś św. Teresa Benedykta od Krzyża, jest jedną z najwybitniejszych postaci dwudziestego wieku. Na jej życie można patrzeć pod różnym kątem. Można zająć się jej filozofią i stwierdzić, że była jednym z najwybitniejszych fenomenologów naszego czasu, najzdolniejszą, najbardziej utalentowaną uczennicą Edmunda Husserla, twórcy fenomenologii. Można patrzeć na dzieło jej życia pod kątem jej pism pedagogicznych i hagiograficznych i stwierdzić, że była doskonałym pedagogiem, wychowawczynią niemieckich dziewcząt i kobiet. Można wreszcie patrzeć na jej wytrwałe i odpowiedzialne poszukiwanie prawdy i dobra i przekonać się na nowo o wartości chrześcijaństwa, o wielkości jej świadectwa złożonego odkrytym wartościom.

W niniejszym przedłożeniu zajmę się – w telegraficznym skrócie – dwoma wymiarami życia naszej Świętej. Wskażę na niespotykany, wprost zdumiewający bieg życia Edyty, jak wierzymy, wytyczony jej przez Opatrzność. Ta droga jej życia jest szczególnie pouczająca i zawiera dla nas ważne przesłanie, przesłanie dla ludzkości naszego trudnego czasu. W drugiej części, bardziej teoretycznej, spróbuję zasygnalizować filozoficzną drogę życia Edyty Stein i skonstatować, że była to droga wytrwałego poszukiwania i integrowania wartości.

1. Droga życia Edyty Stein – drogą ku prawdzie

Historię życia Edyty Stein (1891–1942) można zawrzeć w słowach: żydówka, ateistka, filozof, chrześcijanka, karmelitanka, męczennica, święta. Rzadko kto z ludzi przeszedł w swoim życiu przez tak wiele różnych etapów jak właśnie Edyta. Powróćmy zatem do najważniejszych, najbardziej wymownych etapów jej życia, by skonstatować, że było to życie szczególne[1].

---

* „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 54 (2001), nr 3, s. 332–340.

[1] Na temat osoby, drogi życia i filozofii Edyty Stein zobacz m.in: Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein. Siostra Teresa Benedykta od Krzyża filozof i karmelitanka*, Paris 1987; W. Kluz, *Wrocławianka dr Edyta Stein*, Warszawa 1989; *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997; *Odkrywanie Boga. Święta Teresa Benedykta od Krzyża. Edyta Stein* (*1891–1942*), red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1998; J. Pawlak, *Maryjne drogi Edyty Stein*, Wrocław 1998; Ch. Feldmann, *Cena miłości. Edyta Stein – Żydówka, filozof, zakonnica*, tłum. M. Szafrańska-Brandt, Warszawa 1998; *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum i oprac. J. Machnacz, Wrocław 1999; J. Machnacz, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.

Jesteśmy najpierw we Wrocławiu, w jej domu rodzinnym. Jest dzień 12 października 1891 roku. W ortodoksyjnych rodzinach żydowskich na całym świecie obchodzono w tym dniu doroczne Święto Pojednania. Tego dnia we Wrocławiu, w kamienicy przy dzisiejszej ulicy Nowowiejskiej, w żydowskiej rodzinie Zygfryda i Augusty Stein przychodzi na świat jedenaste dziecko – córka, która otrzymuje imię Edyta. W drugim roku życia Edyty umiera jej ojciec. Z gromadką dzieci zostaje matka. Nie poddaje się trudnościom. Pracuje w pocie czoła w przedsiębiorstwie składu opałowego, który przejmuje po swoim mężu. Jako matka i kierownik przedsiębiorstwa odznacza się zadziwiającą pracowitością, prawością i wytrwałością, by zapewnić godne warunki życia siedmiorgu dzieciom. Edyta będzie potem z wielką nostalgią wspominać ten czas, będzie wychwalać swoją matkę, od której nauczyła się szczególnie pracowitości i męstwa w pokonywaniu życiowych trudności. Będzie też urzeczona zdolnością matki do wytwarzania rodzinnej atmosfery w przedsiębiorstwie. „Skład opału – jak wspomni potem Edyta – był jej drugim domem, a pracownicy stanowili jedną rodzinę". Dom i mieszkanie Augusty są skromne w porównaniu z innymi kamienicami Wrocławia, ale zawsze czyste i zadbane. Matka pilnie przestrzega tradycji żydowskich. Wypełnia skrzętnie z dziećmi wszystkie przepisy religii judaistycznej: modlitwy, posty, obchód świąt itp. Boleje nad tym, że dzieci w miarę dorastania zaczną się wymykać spod matczynej opieki i będą zaniedbywać praktyki religijne. Edyta, jako najmłodsze dziecko, jest szczególnie miłowana przez matkę i starsze rodzeństwo.

Dom rodzinny, zwłaszcza osoba matki, wyciśnie na niej niezatarte piętno. Matkę będzie wspominać do końca życia. Gdy potem pojedzie z odczytami i wykładami po całych Niemczech i będzie mówić na temat powołania kobiety i prezentować jej wizję – będzie miała zawsze przed oczyma swoją matkę, jako wzór wszelkich kobiecych cnót, strażniczki rodzinnego domu. Po przyjęciu chrztu, gdy zobaczy bolejącą matkę nad ochrzczoną córką, pójdzie z nią nawet do synagogi i będzie przeżywać cierpienie matki, zachowując jednak wiarę w Chrystusa. Tę szczególną więź z matką rozszerzy potem Edyta na Matkę Chrystusa. Pod koniec życia napisze przejmujący hymn na cześć Matki Bolesnej.

Sielanka dziecięca Edyty kończy się w czasie uczęszczania do szkoły podstawowej. W dojrzewającym dziecku zaczyna się chwiać obraz świata wyniesiony z rodzinnego domu. W trzynastym roku życia dociekliwa Edyta traci wiarę. Nie rezygnuje jednak z poszukiwania prawdy. W roku 1909 Edyta ukończy dziewięcioletnią szkołę podstawową. Po krótkim pobycie u starszej siostry w Hamburgu podejmuje naukę w gimnazjum we Wrocławiu. I tu kończy się jakby pierwszy etap, pierwsza odsłona jej życia. Kończy się małym epizodem, jaki miał miejsce w czasie komersu maturalnego. Przypomnijmy ten epizod: dyrektor gimnazjum, nawiązując do nazwiska Edyty, powiedział: „Schlag an den Stein und Schätze springen hervor" („Uderz w kamień, a wytrysną skarby"). Po latach okazało się, że były one proroctwem. Edyta trysnęła w swoim życiu skarbem mądrości. Tej mądrości poszukiwała, na tę mądrość pracowała całe życie i znalazła ją w Ewangelii i w cieniu Chrystusowego Krzyża.

Po zdaniu matury Edyta podejmuje studia germanistyczne, historyczne i psychologiczne we Wrocławiu. Jednakże Uniwersytet Wrocławski jej nie wystarcza. Już w czwartym semestrze wyjeżdża do Getyngi. Tu wchodzi w świat wielkich ludzi. Słucha wykładów twórcy fenomenologii, Edmunda Husserla. Tu spotyka także Adolfa Reinacha i Maxa Schelera. Jednakże nie bawi tu zbyt długo. W roku 1915 przerywa studia i podejmuje ochotniczą służbę sanitarną w wojskowym szpitalu zakaźnym na Morawach. Tu spotyka się twarzą w twarz z ludzkim cierpieniem. Przeżywa śmierć młodych ludzi. Jest całkowicie oddana chorym i umierającym. Myśli o nich dniami i nocami. Potem napisze o tym okresie swego życia: „Myślałam o moich chorych i cieszyłam się nadejściem poranka, kiedy mogłam im usłużyć i zaopatrzyć we wszystko, co potrzeba". Okres ten wywrze duży wpływ na wypracowanie przez nią filozoficznej teorii wczucia. W tym czasie koresponduje z Romanem Ingardenem. W jednym z listów wyzna mu, iż filozofia nie wystarcza do odkrycia głębi ludzkiego ducha. W roku 1916 Edyta wraca znowu do Husserla. Podąża za nim z Getyngi do Fryburga w Badenii, gdzie w 1917 roku zdobywa doktorat z wynikiem *summa cum laude* na podstawie pracy *O problemach intuicji*. Trwa w Edycie poszukiwanie prawdy. W sukurs przychodzą jej doświadczenia życiowe. W listopadzie 1917 roku ginie asystent Husserla – Adolf Reinach, który wraz z żoną przeszedł na wiarę chrześcijańską, ewangelicką. Edyta jedzie do Getyngi, by złożyć kondolencje wdowie po Reinachu. Jest pełna obawy, w jakiej kondycji zastanie swoją przyjaciółkę. Jest zaskoczona postawą przyjaciółki, którą w postawie spokoju utrzymywała wiara. Edyta napisze potem: „To był pierwszy moment, w którym załamała się moja niewiara, kiedy wiara Mojżeszowa zbladła i kiedy zajaśniał Chrystus, Chrystus w tajemnicy krzyża".

Jesienią 1918 roku Edyta rezygnuje z asystentury u Husserla. Wraca na jakiś czas do Wrocławia. I oto przychodzi nowe doświadczenie życiowe. Latem 1921 roku przyjeżdża na kilka tygodni na wakacje do Bergzabern, do przyjaciółki Jadwigi Conrad-Martius, która także z mężem przeszła na wiarę ewangelicką. Pewnego wieczoru bierze z półki autobiografię św. Teresy z Awili. Czyta całą noc. Odkłada książkę i wyznaje: „To jest prawda". Patrząc wstecz na swoje życie, napisze później: „Moja tęsknota do prawdy była moją jedyną modlitwą". Nazajutrz kupuje *Katechizm Kościoła katolickiego* i mszał. Udaje się na Mszę Świętą. 1 stycznia 1922 roku, w święto obrzezania Jezusa i w świątyni katolickiej przyjmuje chrzest. Matką chrzestna jest Hedwig Conrad-Martius. W księdze chrztów znajdzie się zapis: „Baptisata est Edith Stein, quae a Judaismo ad religiam catholicam transivit, bene instructa et disposita" („Ochrzczona jest Edyta Stein, która przeszła z Judaizmu na wiarę katolicką. Jest dobrze przygotowana i wewnętrznie dysponowana"). Tego samego dnia przyjęła pierwszą Komunię Świętą. Trzydzieści trzy dni później, 2 lutego 1922 roku, otrzymuje sakrament bierzmowania. Pierwsza podróż po przyjęciu chrztu prowadzi do Wrocławia. „Mamo, jestem katoliczką". Słowa te powodują płacz obydwu kobiet: matki i córki. Obydwie będą cierpieć z tego powodu.

Po zmianie wyznania Edyta, Teresa, marzy o wstąpieniu do Karmelu. Powstrzymują ją jej duchowni kierownicy. Nie mogąc od razu wstąpić do klasztoru, obejmuje posadę nauczycielki języka niemieckiego i historii w liceum i seminarium nauczycielskim dominikanek, w klasztorze św. Magdaleny w Spirze. Podejmuje wykłady na temat roli i powołania kobiety. Pisze filozoficzne rozprawy. Przygotowuje habilitację. Gdy w Niemczech wzmaga się ruch antyżydowski, Edyta wstępuje do klasztoru. Przyjeżdża raz jeszcze do Wrocławia. Pobyt w rodzinnym mieście kończy 12 października 1933 roku, w dniu swoich 42. urodzin. Tego dnia, w żydowskie Święto Pojednania, towarzyszy matce do synagogi. Dla obydwu kobiet jest to bardzo trudny dzień, dzień pożegnania na tej ziemi. Nazajutrz Edyta wsiada do pociągu. 14 października wstępuje do klasztoru Karmelitanek w Kolonii. Wiosną następnego roku przyjmuje habit i otrzymuje imię Teresy Benedykty od Krzyża. 14 września 1936 roku, w dniu ponowienia ślubów, umiera we Wrocławiu matka Augusta.

W klasztorze Edyta nadal pracuje naukowo. Pisze swoją ostatnią rozprawę, której nie dokończy: *Św. Jan od Krzyża, mistyk i doktor Kościoła*. W listopadzie 1939 roku siostra Teresa Benedykta, w obawie przed terrorem hitlerowskim, zostaje wysłana za granicę, do Holandii, do klasztoru w Echt. Jednakże i tu dosięga ją zbrodnicza ręka nieprzyjaciół Boga i człowieka. 2 sierpnia 1942 roku wpada do klasztoru Gestapo. Siostrę Teresę zabierają wraz z siostrą Różą do obozu. 7 sierpnia transport dociera do Oświęcimia. Prawdopodobnie 9 sierpnia 1942 roku siostra Teresa Benedykta od Krzyża zostaje zagazowana.

Tak przebiegało życie nowej świętej dwudziestego stulecia. Droga jej życia – to droga do Prawdy, droga, na której Edyta prezentowała się jako: żydówka, ateistka, filozof, chrześcijanka, karmelitanka i męczennica, święta. W życiu Edyty Stein bardzo jaskrawo znalazły potwierdzenie słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki Ciebie nie odnajdzie".

2. Droga filozoficzna – od fenomenologii poprzez metafizykę ku mistyce

O ile w pierwszym etapie zainteresowań osobą Edyty Stein wiele napisano o jej życiu i śmierci, o tyle nieco później zajęto się jej dorobkiem filozoficznym. Radykalny przyrost publikacji tyczących filozofii Edyty nastąpił w ostatnim dwudziestoleciu poprzedniego stulecia, w związku z setną rocznicą jej urodzin (1991) i pięćdziesiątą rocznicą jej śmierci (1992), a także w związku z procesem beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym. Niniejsze rocznice i okoliczności stały się okazją do zorganizowania kongresów filozoficznych jej poświęconych, a także do opublikowania roczników „Edith-Stein Jahrbuch"[2].

[2] Por. J. Machnacz, *Człowiek religijny…*, dz. cyt., s. 21.

Lektura filozoficznych dzieł Edyty pozwala wyróżnić w jej twórczości filozoficznej trzy etapy. Pierwszy okres miał charakter fenomenologiczny. Widać w nim duże wpływy jej mistrza – Edmunda Husserla. Jednakże w filozofii Husserlowskiej Edyta nie znalazła zadowalających rozwiązań. Drażnił ją idealizm, odejście filozofii od konkretnego człowieka, od dramatów jego życia. Gdy stała się już chrześcijanką, podjęła studia nad filozofią klasyczną, szczególnie nad filozofią św. Tomasza z Akwinu. Jednakże i ta filozofia w pełni jej nie zadowoliła. Fenomenologia, badająca idee, i metafizyka, zajmująca się bytem, okazały się niewystarczające dla Edyty, dążącej przez całe życie do pełnej prawdy. Tę prawdę Edyta znalazła dopiero w tajemnicy – w mądrości Krzyża. Stąd też końcowy etap jej filozoficznej twórczości miał charakter mistyczny. W dziedzinie antropologii etap pierwszy charakteryzował się odkrywaniem drugiego człowieka poprzez wczucie (*Einfühlung*). W etapie drugim Edyta budowała prawdę o człowieku na drodze doświadczenia samego siebie w przeżyciu „ja jestem". W etapie trzecim skoncentrowała się na doświadczeniu Boga w przeżyciu mistycznym. Filozoficzna droga Edyty jest więc następująca: spotkanie z drugim, wiodące do spotkania z sobą samym, i spotkanie z sobą samym, które prowadzi do spotkania z Bogiem[3].

Przedstawmy pokrótce te trzy okresy twórczości.

2.1. Okres fenomenologiczny

Na początku warto przypomnieć, iż fenomenologia narodziła się w określonej atmosferze intelektualnej końca dziewiętnastego wieku. Była do pewnego stopnia reakcją na tak zwany psychologizm (Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Wundt, Hermann Helmholtz, Franz Brentano), filozofię pojęć (Kuno Fischer, Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann) oraz neokantyzm, głównie w odmianie marburskiej (Hermann Cohen, Ernst Cassirer). Edyta Stein już w czasie studiów uniwersyteckich we Wrocławiu spotkała się z psychologizmem, głównie w wydaniu Williama Sterna, u którego na seminarium przygotowywała referaty na temat psychologii myślenia. Urzekła ją już wtedy propozycja nowej filozofii, sformułowana przez Edmunda Husserla w *Logische Untersuchungen* (w *Badaniach logicznych*), dlatego pośpieszyła do Husserla do Getyngi. Edyta napisze po latach: „Całe moje studia psychologiczne doprowadziły mnie do przekonania, że ta nauka tkwi jeszcze w powijakach, że brak jej wciąż koniecznego fundamentu w postaci jasnych pojęć i że sama nie jest w stanie tych pojęć wypracować. To zaś, co dotąd poznałam w fenomenologii, zachwycało mnie tak bardzo właśnie dlatego, że fenomenologia w całkiem swoisty sposób opierała się na tego rodzaju pracy badawczej i że tutaj od początku wykuwało się samemu potrzebne narzędzie myślowe"[4].

[3] Por. tamże, s. 17.

[4] E. Stein, *Światło w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1977, s. 104.

Na studiach u Husserla Edyta podjęła w swojej dysertacji doktorskiej problem wczucia (*Einfühlung*). Były to badania nad poznaniem cudzego ja i jego przeżyć. W rozprawie tej Edyta zachowała metodę filozofowania przejętą od mistrza, ale odniosła ją – w przeciwieństwie do mistrza – nie do oglądu i opisu tego, co dane w czystej świadomości, po tak zwanej redukcji transcendentalnej, ale właśnie do konkretnego bytu ludzkiego, odsłaniając w nim ujawniającego się ducha. Oprócz ontologii przyrody – postulowała Edyta uprawianie ontologii ducha. Zauważyła, że tak jak w świecie przyrody obowiązuje prawo przyczynowości, tak w świecie ducha – prawo motywacji. Związek przeżyć świadomego podmiotu nie ma charakteru przyczynowego, dlatego nie można go ostatecznie wyjaśnić na płaszczyźnie psychofizycznej[5]. Człowiek jest włączony w związki materialnej przyrody i związki duchowego świata ludzi. Prezentując taką postawę, Edyta w swojej twórczości przesunęła akcent z problematyki poznawczej, kosmologicznej, na problematykę antropologiczną. Pozwoliło jej to ocalić realizm, od którego odszedł w końcowej fazie swojej filozofii jej mistrz.

2.2. Okres metafizyczny

Co skłoniło Edytę do zajęcia się filozofią św. Tomasza z Akwinu? Wpłynęły na to okoliczności jej życia, a także racje merytoryczne. Okoliczności życia to przyjęcie chrztu i wejście w świat kultury i myśli chrześcijańskiej. Racje merytoryczne wywodziły się z niezadowalających idealistycznych rozwiązań filozofii Husserlowskiej. Edyta dokona konfrontacji fenomenologii i filozofii św. Tomasza. Uczyni to głównie w następujących dziełach: *Husserls Phänomenologie und Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (*Fenomenologia Husserla i filozofia św. Tomasza z Akwinu*), *Der Aufbau der menschlichen Person* (*Odbudowa ludzkiej osoby*) i *Endliches und Ewiges Sein* (*Byt skończony a byt wieczny*). Pierwszym owocem tej konfrontacji będzie stwierdzenie, że zachodzi zgodność tych filozofii w dyrektywie, że „filozofię należy uprawiać jako naukę ścisłą"[6]. Stein uważała, że idea filozofii jako nauki ścisłej, którą głosił Husserl, jest dziedzictwem, spadkiem po scholastyce, a więc i po Tomaszu. Zwraca jednakże uwagę na różne pojmowanie roli rozumu w tych dwóch kierunkach filozoficznych. Husserlowski rozum jest nieograniczony. Posiada niemal nieograniczone możliwości poznawcze. Tomasz natomiast rozróżnia rozum naturalny i rozum nadprzyrodzony. Ten ostatni tkwi w Bogu i jest udzielany człowiekowi, zwłaszcza w przyjmowaniu prawd wiary. Rozum przyrodzony może jednak uprawiać filozofię, tzw. teologię naturalną, ale wiedza przezeń otrzymana może być dopełniania rozumem otwartym na Boże oświecenie. W dalszej konfrontacji wspomnianych filozofii

[5] Por. J. Machnacz, *Człowiek religijny…*, dz. cyt., s. 19.

[6] E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. J. Zychowicz [w:] „Znak–Idee" 1989, z. 1, s. 81.

Edyta wskazuje na zgodność metody fenomenologicznej i scholastycznej, dzięki obecności w nich intuicji[7].

Spotkanie z filozofią św. Tomasza stworzyło dla Edyty większy życiowy komfort. Spotkała się bowiem z filozofią bliższą życiu. Zdaje się, że w Tomaszu znalazła mistrza w filozoficznej służbie człowiekowi. Przy pomocy jego rozwiązań łatwiej było Edycie uprawiać filozofię personalistyczną z takimi tematami jak: osoba ludzka, wspólnota, państwo, kobieta, wychowanie. Mądrościowa filozofia św. Tomasza okazała się bardziej przydatna w życiu niż formalne, teoretyczne badania zawartości idei obecnych w strumieniu świadomości.

Filozoficzna droga Edyty nie zatrzymuje się jednak na owej sympatii dla św. Tomasza. Kresem jej filozofii staje się mistyka.

2.3. Okres mistyczny

Okres ten urzeczywistnia się w ostatnim odcinku życiowej drogi Edyty w Karmelu. W okresie tym powstały następujące prace: *Was ist der Mensch?* (*Kim jest człowiek*), *Eine theologische Anthropologie* (*Antropologia teologiczna*) i *Kreuzeswissenschaft* (*Wiedza krzyża*). W tym końcowym etapie intelektualnej twórczości Edyta spotkała kolejnego mistrza i przyjaciela prawdy i mądrości. Był nim św. Jan od Krzyża. Okazją do zajęcia się jego myślą stały się obchody czterechsetnej rocznicy jego urodzin, a także jej duchowe, mistyczne zainteresowania. W oparciu o przemyślenia tego chrześcijańskiego mistyka Edyta próbuje ukazać sens życia człowieka jako wznoszenie się duszy do Boga przez ukrzyżowanie w aktywnej i pasywnej nocy oraz jako miłosne z Nim zjednoczenie. We wnętrzu ludzkim Edyta spotyka siebie i Boga. Człowiek żyje z Boga i w Bogu. Edyta napisze pod koniec swojej autobiografii: „Ponad drogą poznania filozoficznego jest droga wiary. Daje nam ona zupełnie szczególną bliskość Boga miłującego i miłosiernego oraz obdarza taką pewnością, jakiej nie może udzielić nam żadne poznanie naturalne. Należy jednak pamiętać, że i droga wiary jest drogą ciemną. Bóg dostosowuje swe słowa do miary człowieka, abyśmy mogli pojąć to, co Niepojęte".

Zakończenie

W oparciu o powyższe refleksje, powróćmy do początkowego pytania: jakie jest przesłanie życia Edyty Stein, św. Teresy Benedykty od Krzyża? w czym może pomóc dzisiejszemu człowiekowi? Odpowiedź spróbujmy wyrazić w kilku punktach.

1. Edyta Stein przebyła w swoim życiu szczególną, rzadko spotykaną drogę. Powiedzieliśmy w części pierwszej, że drogę jej życia określają słowa: żydówka, ateistka, chrześcijanka, karmelitanka, męczennica, święta. Elementem łączą-

[7] Szerzej na ten temat: J. Krokos, *Edyta Stein – od fenomenologii do Tomasza* [w:] *Edyta Stein filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997, s. 44–49.

cym te wszystkie życiowe etapy było poszukiwanie prawdy. Edyta otrzymała od Boga niezwykłe dary intelektualne, dar wnikliwej refleksji intelektualnej, pragnienie odkrywania prawdy, zdobywania mądrości oraz czynienia dobra, przy czym – zapisze znamienne słowa: „od najwcześniejszych lat wiedziałam, że dużo lepiej być dobrą niż mądrą"[8]. Było to jakieś szczególne wyczulenie na odkrywanie prawdy, prawdy, która staje się mądrością. Dziś, gdy człowiek dysponuje tak rozległymi mediami, tak ważna jest prawda. Dlatego tak wiele o niej mówi Jan Paweł II. Prawda wyzwala, a fałsz, kłamstwo, zniewala. Prawda jest fundamentem, leży u spodu wszystkich podstawowych wartości. Oto zauważmy, dobro może być pozorne i prawdziwe, piękno może być pozorne i autentyczne, świętość może być fałszywa i prawdziwa.

2. Edyta odznaczała się ogromnym duchem tolerancji. Uwidacznia się to w jej związku z matką. Szanowała judaistyczne przekonania swojej matki. Już jako chrześcijanka chodziła z nią do synagogi. Gdy przyjechała na pożegnanie z matką do Wrocławia przed wstąpieniem do Karmelu, otrzymała wtedy od niej rozpaczliwe słowa: „Dlaczego ty Go poznałaś? Nie chcę mówić nic złego przeciwko Niemu. Mógł być nawet dobrym człowiekiem. Ale dlaczego czynił się Bogiem?" Nad różnicą przekonań królowała miłość i właściwie rozumiana tolerancja.

Przypadło nam dzisiaj żyć w pluralistycznym świecie. Próbujemy być tolerancyjni wobec innych wyznań. Pozbywamy się antysemityzmu. W Europie wyznawcy Mahometa swobodnie wznoszą swe świątynie. Gorzej jest z chrześcijanami w krajach muzułmańskich, gdzie nie mogą wyznawać swojej religii, gesty religijne przypłacają niekiedy życiem.

3. S. Teresa Benedykta od Krzyża jest przykładem jednoczenia, integrowania, a nie dzielenia. W filozofii potrafiła jednoczyć, scalać to, co nowe, z tym, co stare, myśl Husserla z myślą św. Tomasza z Akwinu i św. Jana od Krzyża; ontologię z metafizyką i mistyką, rozum i wiarę, intelekt i wolę, sferę poznawczą i dążeniową. Była zwolennikiem dopełniania filozofii teologią, poznania naturalnego poznaniem nadprzyrodzonym przez wiarę. Może to właśnie zaważyło na tym, że Jan Paweł II ogłosił ją patronką jednoczącej się Europy. Ta jedność może się jedynie urzeczywistniać na bazie wartości kultywowanych przez Edytę: prawdy, dobra, miłości.

Niech nas zatem nadal zachwyca ta szczególna postać, dana nam przez Boga na czasy, w których przemierzamy drogę naszego życia. Prośmy ją w naszych trudnych sprawach o wstawiennictwo, ale także w jej stylu wypełniajmy nasze powołanie przybliżania się do prawdy, dobra i piękna.

[8] E. Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża OCD, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny. Autobiografia Edyty Stein: lata dziecięce i młodzieńcze* [w:] tejże, *Pisma*, Kraków 1982, t. 1, s. 163.

FILOZOFIA NA ŚLĄSKU NA MILENIJNYCH DROGACH*

Wstęp

Rok dwutysięczny, rok Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa, był dla Kościoła wrocławskiego rokiem milenijnym. Biskupstwo wrocławskie i miasto Wrocław obchodziły uroczystość tysiąclecia swojego oficjalnego istnienia. Stąd też na Śląsku w roku 2000 wracano nie tylko do Osoby Jezusa Chrystusa, założyciela chrześcijaństwa, ale sięgano także do początków biskupstwa wrocławskiego i jego milenijnych dziejów. W ramach centralnych obchodów milenijnych odbyła się w dniach 20–21 czerwca w Papieskim Wydziale Teologicznym i w Uniwersytecie Wrocławskim międzynarodowa sesja naukowa na temat: *Miejsce i rola Kościoła wrocławskiego w dziejach Śląska*. Również sierpniowe XXX Wrocławskie Dni Duszpasterskie zostały poświęcone w części problematyce historycznej. Ich temat brzmiał: *Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro*. Jeden z ciekawych wykładów z zakresu historii śląskiej kultury wygłosił na tym pastoralnym sympozjum w dniu 28 sierpnia ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Mówił w nim na temat: *Lux ex Silesia – promieniowanie kultury śląskiej*. Dostojny prelegent ukazał w nim ludzi świętych ziemi śląskiej i ludzi nauki, gdyż zarówno jedni, jak i drudzy współtworzyli w szczególny sposób kulturę śląskiej ziemi.

W niniejszym przedłożeniu będzie podjęta próba wydobycia z dziejów Śląska tych ludzi, którzy zaznaczyli swoją obecność na polu filozofii. Od razu należy oznajmić, że Śląsk nie wydał filozoficznych geniuszy, takich jak Kartezjusz, Leibniz, Kant, Hegel czy Heidegger. Podobnie i cała nasza narodowa kultura nie wydała w dziedzinie filozofii takich postaci, jak na przykład Niemcy, Francja czy Italia. Niemniej jednak warto pamiętać o tym, że ze Śląska wywodzi się kilka znakomitych postaci, które wniosły do skarbca filozofii znaczący wkład. Warto tych ludzi przypomnieć w roku millennium dolnośląskiego Kościoła.

Historyczne postaci śląskiej ziemi, które zaznaczyły swoją obecność na polu filozofii, będą tu zaprezentowane w porządku chronologicznym, według powszechnie przyjmowanych w historii okresów dziejowych, a więc prześledzimy w telegraficznym skrócie okres średniowiecza, czasy nowożytne i czasy współczesne.

---

* *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio" – w rocznicę ogłoszenia. II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne* (KUL, 9–10 XII 1999), red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 227–242.

1. Okres średniowiecza

Polska i Śląsk weszły oficjalnie do kultury średniowiecznej z chwilą przyjęcia chrztu i zaistnienia w Polsce organizacji kościelnej, a więc w drugiej połowie dziesiątego wieku. Znana w naszym kraju *Historia nauki polskiej* dzieli polskie średniowiecze na trzy okresy. Wieki od dziesiątego do dwunastego to – wedle tego podziału – okres twórczości naukowej obcych przybyszów, wieki trzynasty i czternasty to okres twórczości Polaków wykształconych na obcych uniwersytetach i okres trzeci – obejmujący wiek piętnasty – to czas twórczości w rodzimym środowisku uniwersyteckim[1]. Warto przypomnieć, że w filozofii europejskiej tego czasu wyróżnia się także trzy okresy: okres rozwijania się i kształtowania tej filozofii, trwający do dwunastego wieku włącznie (w tym właśnie okresie miał miejsce słynny spór o uniwersalia), okres wielkich systemów średniowiecznych, nazywany klasycznym lub złotym okresem średniowiecza, inaczej zwany także okresem scholastyki – to wiek trzynasty i okres krytyki średniowiecznej – od czternastego wieku[2].

Początki chrześcijaństwa w Polsce i na Śląsku, a więc wieki od dziesiątego do dwunastego, nie wydały jeszcze, ze zrozumiałych względów, jakichś znaczących dzieł o charakterze filozoficznym. Owszem, pojawiały się różne pisma teologiczne, które miały charakter narratywny. Przedstawiają one bądź chrystianizację kraju i związane z tym losy misjonarzy, bądź też dzieje władców i narodu[3]. Ośrodki rodzącego się życia intelektualnego o charakterze chrześcijańskim – to przede wszystkim szkoły katedralne, klasztorne i parafialne.

Śląsk i zarazem Polska pojawiły się wyraźnie na filozoficznej mapie Europy dopiero w wieku trzynastym, a więc w złotym okresie filozofii średniowiecznej. Tym, który rozsławił imię naszej śląskiej i zarazem polskiej ziemi na polu nauk przyrodniczych i filozofii, był ksiądz Vitelo (1230–1314). On właśnie reprezentuje najstarszą myśl filozoficzną Śląska i Polski. On otwiera listę polskich filozofów. Z jego nazwiskiem łączy się wejście Śląska do europejskiego piśmiennictwa naukowego[4]. Przypomnijmy tu zatem krótko jego sylwetkę i dzieło życia.

Życie Witelona przypada na środkowe lata trzynastego wieku[5]. Przypomnijmy, że kultura europejska tego wieku wydała znakomitych uczonych i świętych. Był

---

* *Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro*, red. I. Dec, Wrocław 2001, s. 43–56.

[1] Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 7.

[2] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968[6], s. 234–235.

[3] Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii*…, dz. cyt., s. 7–8.

[4] Por. H. Barycz, *Ślązacy w polskiej kulturze umysłowej na tle polsko-śląskich związków duchowych w przeszłości*, Wrocław–Warszawa 1946, s. 18–21 oraz tenże, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1979, s. 23.

[5] Na temat życia i działalności naukowej i filozoficznej Witelona zobacz m.in.: *Witelo – matematyk, fizyk, filozof*, red. J. Trzynadlowski, Wrocław 1979; J. Burchardt, *Witelo, pierwszy polski przyrodnik, matematyk i filozof* (*XIII w.*), „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 20 (1975), nr 1, s. 15–24 oraz literatura podana w tych publikacjach.

to wiek św. Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, bł. Jana Dunsa Szkota. Był to także wiek św. Franciszka z Asyżu, św. Dominika, św. Elżbiety; u nas w Polsce – św. Jadwigi Śląskiej, św. Jacka Odrowąża, bł. Bronisławy, św. Kingi itd. Doktryny filozoficzne tego wieku dzieliły się na arystotelizm i platonizm. Miały one dwie różne interpretacje: chrześcijańską i antyczną.

Witelon był reprezentantem platonizmu pojmowanego w starożytny, neoplatoński sposób.

Witelon pochodził ze Śląska. Urodził się około roku 1230 w Legnicy. Był synem matki Polki i ojca kolonisty, przybyłego z Turyngii. Pierwszą edukację pobierał w szkole parafialnej przy kościele św. Piotra w Legnicy, do której miał po latach powrócić jako nauczyciel. Prawdopodobnie w szkole tej opanował tak zwane *trivium*, czyli pierwszą część tak zwanych siedmiu sztuk wyzwolonych, a więc gramatykę, dialektykę i retorykę. Następnie udał się do Wrocławia, gdzie w szkole katedralnej pobierał nauczanie obejmujące drugą część sztuk wyzwolonych, tak zwane *quadrivium* (arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę). Kolejny etap edukacji Witelona dokonał się w Paryżu. Przebywał tam dziesięć lat. W środowisku paryskim toczyły się wówczas wielkie filozoficzne i teologiczne dysputy i spory. Z Paryża powrócił Witelon na Śląsk. Był tu jakiś czas proboszczem, a następnie wyjechał do Włoch, do Padwy, gdzie podjął studia prawnicze. Po ośmiu latach studiów w Padwie udał się do Witerbo, gdzie zapoznał się i zaprzyjaźnił z wielkimi uczonymi tej epoki, m.in. ze św. Tomaszem z Akwinu, a w szczególności ze słynnym uczonym, tłumaczem greckich filozofów i przyrodników – Wilhelmem z Moerbecke. Prawdopodobnie brał udział w soborze lionskim w roku 1274. Ostatni okres swego życia spędził w Legnicy, prowadząc nauczanie w tamtejszej szkole parafialnej, do której uczęszczał jako mały chłopiec[6].

Całą rzeczywistość pojmował Witelon na sposób neoplatoński. Uważał, że byt ma naturę emanacyjną. Zasadniczą cechą bytu jest promieniowanie na wzór światła. Zajmował się nie tylko metafizyką, ale także naukami przyrodniczymi, uprawianymi empirycznie. Interesowała go głównie fizyka, i to jeden jej dział, mianowicie optyka, która sprowadzała się do teorii światła. Optyka Witelona była konsekwencją jego metafizyki. Skoro byt posiada naturę światła, wszystko w przyrodzie musi podlegać prawom optyki. Traktat optyczny Witelona nosił tytuł *Perspectiva*. W tym dziesięciotomowym dziele zawarte są rozważania o rozchodzeniu się, odbijaniu, załamaniu światła. Autor przedstawił w nim także budowę oka, złudzenia wzroku. Ukazał także geometryczne podstawy optyki. Przedłożył również rozważania psychologiczne. Nie były to jednak rozważania spekulatywne, wzorowane na ówczesnych teoriach psychologicznych, ale na wskroś empiryczne. Witelo dość dokładnie opisywał proces postrzegania wzrokowego. Odróżniał wrażenia zmysłowe od innych wrażeń. Wskazywał na ich specyfikę. Wzorował się w tym nieco

[6] Por. R. Palacz, *Witelo jako filozof* [w:] *Witelo – matematyk, fizyk, filozof*, red. J. Trzynadlowski, Wrocław 1979, s. 51–55.

na traktacie arabskiego przyrodnika Alhazena. Jednakże sam wniósł sporo oryginalnych pomysłów. Dzieło jego zyskało rozgłos i było studiowane w wielu ośrodkach naukowych ówczesnej Europy. W Akademii Krakowskiej było obowiązującym podręcznikiem prawie poprzez trzysta lat, aż do czasów Mikołaja Kopernika.

Prezentując tego uczonego, należy także podkreślić to, iż ksiądz Witelon uważał się za Polaka. Pisząc o sobie, użył określenia: „In nostra terra, scilicet Polonia"[7].

Po księdzu Witelonie nie widzimy na śląskiej ziemi wielkich nazwisk w dziedzinie filozofii. Życie intelektualne, w tym filozoficzne, naszego kraju, skupiło się głównie wokół założonego w 1364 roku Uniwersytetu Krakowskiego, zwłaszcza po powołaniu na nim Wydziału Teologii i jego odnowie za sprawą królowej Jadwigi[8].

2. Czasy nowożytne

Czasy nowożytne zaczynały się na Śląsku szerzeniem idei reformatorskich zainicjowanych w Niemczech przez Marcina Lutra. Wiele energii duchowej tego czasu pochłonęła protestantyzacja ziemi śląskiej. Życie intelektualne na Śląsku skupiało się w dalszym ciągu wokół szkoły katedralnej we Wrocławiu oraz wokół szkół klasztornych i parafialnych. Dużą aktywność na polu edukacji filozoficzno-teologicznej przejawiali członkowie nowo założonego zgromadzenia – księża jezuici. Rozwinęli oni działalność nie tylko w szkołach przez siebie zakładanych w Polsce, ale także byli aktywni na tym polu na ziemi śląskiej. Za ich też sprawą – w dużej mierze – powstała we Wrocławiu w roku 1702 dwuwydziałowa Akademia Leopoldyńska, przekształcona potem, w roku 1911, w uniwersytet. Od tego czasu życie intelektualne na śląskiej ziemi związało się z tym właśnie ośrodkiem naukowym.

Z pierwszego okresu czasów nowożytnych godne są wymienienia dwa znaczące nazwiska, które w jakiś sposób rozsławiły ziemię śląską. Są to: Jakob Böhme (1575–1624) oraz Angelus Silesius (1624–1677).

2.1. Jakob Böhme (1575–1624)

Żył na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku[9]. Urodził się na Górnych Łużycach w Alt-Seidenberg (Stary Zawidów k. Zgorzelca) w roku 1575. Był synem niezamożnego chłopa. Jako chłopiec terminował u szewca i potem jako szewc pracował w Zgorzelcu do dwudziestego siódmego roku życia. Pod koniec tego okresu miał mieć widzenie, w którym otrzymał wewnętrzne wezwanie do poświęcenia

[7] Por. R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Wrocław–Zielona Góra 1999, s. 9–17; S. Szpilczyński, *Początki rozwoju myśli lekarskiej na Śląsku* [w:] *Średniowieczna kultura na Śląsku*, red. R. Heck, Wrocław 1977, s. 133–135.

[8] Por. na ten temat np. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii*…, dz. cyt., s. 27–219.

[9] Na temat osoby i dzieła życia Jakoba Böhme zobacz m.in.: E.-H. Lemper, *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Berlin 1976.

się kontemplacji Boga poprzez uprawianie filozofii, teologii i astrologii. Doktryna, którą wypracował, była połączeniem filozofii neoplatońskiej, myśli reformacyjnej i renesansowej astrologii. Jego nowatorskie tezy, jakie szerzył w swojej działalności, wywołały sprzeciw wśród ówczesnych ludzi Kościoła. W wyniku konfliktu spalono część jego pism na rynku w Zgorzelcu 26 lipca 1613 roku. Główne jego dzieło nosi tytuł *Aurora oder Morgenröte im Aufgang – Wschód jutrzenki*. Rozwinął w nim swoje tezy z zakresu mistyki. Umarł w Zgorzelcu 7 listopada 1624 roku. Podobno umierając, miał słyszeć anielską muzykę i miał wypowiedzieć słowa: „Teraz udaję się do raju".

System, którzy stworzył Böhme, nie jest w ścisłym sensie filozofią, lecz raczej wizją gnostyczną, zakorzenioną w ówczesnym mistycyzmie i myśli luterańskiej. Uważał, że rzeczy składają się z sześciu przeciwstawnych jakości: ciepło – zimno, kwaśne – słodkie, gorzkie – słone. Każda z tych jakości posiada modalność dobra i zła. Do swoich spekulacji ontologicznych Böhme wprowadza dogmat o Trójcy Świętej. Źródłem wszystkich jakości jest Bóg Ojciec, Syn Boży jest źródłem wiecznej radości, a Duch Święty jest zasadą ruchu i życia. Bóg jest przede wszystkim wolą. Widzialny świat jest dziełem wolnej woli Boga. Człowiek – wedle tego myśliciela – jest mikrokosmosem i mikrotheosem. Stąd też jest pośrednikiem między Bogiem i światem. Żeby się zbawić, powinien stawać się mniej mikrokosmosem, a więcej mikrotheosem, a to stawanie polega na rezygnacji z własnego egoizmu i koncentrowaniu się na Bogu[10].

Böhme wywarł duży wpływ na Angelusa Silesiusa, Schellinga i Hegla. Oddziałał także na polskich romantyków. Można go zaliczyć do prekursorów idealizmu germańskiego i ruchów teozoficznych drugiej połowy dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

2.2. Angelus Silesius – Anioł Ślązak (1624–1677)

Jego właściwe nazwisko brzmiało Jan Scheffler. Zapisał się w historii jako największy poeta i myśliciel śląski. Urodził się we Wrocławiu 25 grudnia 1624 roku, a więc w roku śmierci Jakoba Böhme. Był synem polskiego luteranina. Został wychowany w Kościele ewangelickim. Jan pobierał edukację w Gimnazjum św. Elżbiety we Wrocławiu, gdzie dziś znajduje się budynek Ossolineum. W dziewiętnastym roku życia udał się z Wrocławia do Strasburga, gdzie w roku 1643 podjął studia medyczne, a następnie filozoficzne. Kontynuował je potem w Lejdzie i w Padwie. Studia swoje uwieńczył doktoratem z medycyny i filozofii. Na dyplomie kazał sobie wypisać słowa: „syn polskiego szlachcica". Był myślicielem skłonnym do kontemplacji. Podjął lekturę dzieł mistyków katolickich. Duży wpływ na dalszy bieg jego życia wywarły *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli. W 1648 roku

[10] Por. P. Jaroszyński, *Böhme Jakob* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1: *A–B*, Lublin 2000, s. 616–619.

wrócił do Wrocławia i podjął pracę lekarza u księcia Sylwiusza Nimroda na zamku w Bierutowie. Stąd przeniósł się na zamek w Oleśnicy, gdzie otrzymał stanowisko lekarza nadwornego i gdzie miał sposobność zapoznania się z głośnymi ludźmi ówczesnego życia naukowego, kościelnego i politycznego, m.in. z Abrahamem von Franckenbergiem, znanym mistykiem i prekursorem idei ekumenizmu chrześcijańskiego, i pierwszym biografem Jakoba Böhme. W roku 1652 zrezygnował z dworskiej posady i powrócił do Wrocławia. W czerwcu 1653 roku Jan przeszedł na katolicyzm. Przyjął wtedy imię Anioła (Angelus). Stało się to w kościele św. Macieja we Wrocławiu. Jako już katolik wygłosił głośny tekst pt. *Gründliche Ursachen und Motive* (*Podstawowe powody i motywy*), w którym ujawnił powody przejścia z luteranizmu do Kościoła katolickiego. Tekst ten wywołał wielkie oburzenie w gronie luteranów, dawnych jego przyjaciół, i był powodem wielu złośliwych paszkwili. W roku 1661 Angelus Silesius przyjął w Nysie święcenia kapłańskie i stał się głównym rzecznikiem kontrreformacji na Śląsku. Silesius zmarł 9 lipca 1677 roku we Wrocławiu i został pochowany w kościele św. Macieja.

Angelus Silesius napisał ponad pięćdziesiąt rozpraw. Główne jego dzieło to: *Der Cherubinische Wandersmann* (*Cherubiński wędrowiec*). Jest to cykl krótkich utworów poetycko-mistycznych ukazujących mistyczne jednoczenie się człowieka z Bogiem. Wiersze z *Cherubinowego wędrowca* fascynują swoją logiką paradoksu. Motywem dominującym w nich jest miłość[11]. Anioł Ślązak oddziałał wydatnie na pietystów i romantyków, szczególnie na Adama Mickiewicza. Całe jego dzieło życia, które przekazał potomnym, ukazywało nadzieję powrotu do źródła wszelkiego bytu, jakim jest Bóg. Była to więc myśl na wskroś mistyczna.

Gdy idzie o okres następny czasów nowożytnych na Śląsku, związany z działalnością Akademii Leopoldyńskiej i Uniwersytetu Wrocławskiego, trzeba zauważyć, że we wrocławskim środowisku – gdy idzie o filozofię – nie był on szczególny. Myśl filozoficzna była rozwijana na Wydziale Filozoficznym[12]. Nie znajdujemy tu jednak nazwisk o światowej czy europejskiej sławie.

3. Czasy współczesne

Z grona myślicieli najnowszych czasów wybieramy tu do prezentacji dwie postaci. Pierwszą z nich jest Edyta Stein, później św. Teresa Benedykta od Krzyża, jedna z najwybitniejszych fenomenologów dwudziestego wieku. Historię jej życia można zawrzeć w słowach: Żydówka, ateistka, filozof, chrześcijanka, karmelitanka, męczennica. Drugą wybraną osobą jest teolog protestancki Dietrich Bonhoeffer. Wprawdzie nie jest filozofem, ale teologiem, i to teologiem protestanckim. Skoro jednak tu go prezentujemy, to z tego tytułu, iż jako teolog rozsławił imię stolicy Dolnego Śląska.

[11] Por. J. Kosian, *Angelus Silesius* (*Anioł Ślązak, Jan Scheffler*) [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1: *A–B*, Lublin 2000, s. 232.

[12] Por. M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego do roku 1918*, Wrocław 1997, s. 139–143.

3.1. Edyta Stein (1891–1942)

Spójrzmy na życie Edyty Stein w trzech odsłonach. Odsłonę pierwszą zamknijmy w latach 1891–1911; drugą – w latach 1911–1921 i trzecią – w latach 1921–1941[13].

Jest dzień 12 października 1891 roku. W ortodoksyjnych rodzinach żydowskich na całym świecie obchodzono w tym dniu doroczne Święto Pojednania. Tego dnia we Wrocławiu, w kamienicy przy dzisiejszej ulicy Nowowiejskiej, w żydowskiej rodzinie Zygfryda i Augusty Stein przychodzi na świat jedenaste dziecko – córka, która otrzymuje imię Edyta. W drugim roku jej życia umiera ojciec. Z gromadką dzieci zostaje matka. Nie poddaje się trudnościom. Pracuje w pocie czoła w przedsiębiorstwie składu opałowego, który przejmuje po swoim mężu. Jako matka i kierownik przedsiębiorstwa odznacza się zadziwiającą pracowitością, prawością i wytrwałością, by zapewnić warunki życia siedmiorgu dzieciom. Edyta będzie potem z wielką nostalgią wspominać ten czas, będzie wychwalać swoją matkę, od której nauczyła się szczególnie pracowitości i męstwa w pokonywaniu życiowych trudności. Jest też urzeczona zdolnością matki do wytwarzania rodzinnej atmosfery w przedsiębiorstwie. „Skład opału – jak wspomina Edyta – był jej drugim domem, a pracownicy stanowili jedną rodzinę". Dom i mieszkanie Augusty są skromne w porównaniu z innymi kamienicami Wrocławia, ale zawsze czyste i zadbane. Matka pilnie przestrzega tradycji żydowskich. Wypełnia skrzętnie z dziećmi wszystkie przepisy religii judaistycznej: modlitwy, posty, obchód świąt itp. Boleje nad tym, że dzieci w miarę dorastania zaczną się wymykać spod matczynej opieki i będą zaniedbywać praktyki religijne. Edyta, jako najmłodsze dziecko, jest szczególnie miłowana przez matkę i starsze rodzeństwo. Dom rodzinny, zwłaszcza osoba matki, wyciśnie na niej niezatarte piętno. Matkę będzie wspominać do końca życia. Gdy potem będzie jeździć z odczytami i wykładami po całych Niemczech i będzie mówić na temat powołania kobiety, i będzie prezentować wizję kobiety – będzie miała zawsze przed oczyma swoją matkę, jako wzór wszelkich cnót, strażniczki rodzinnego domu. Po przyjęciu chrztu, gdy zobaczy matkę bolejącą nad swą ochrzczoną córką, będzie matkę nawet odprowadzać do synagogi i będzie także przeżywać cierpienie matki, zachowując jednak wiarę w Chrystusa. Tę szczególną więź z matką rozszerzy potem Edyta na Matkę Chrystusa. Pod koniec życia napisze piękny hymn na cześć Matki Bolesnej.

[13] Na temat osoby, drogi życia i filozofii Edyty Stein zobacz m.in: Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein. Siostra Teresa Benedykta od Krzyża filozof i karmelitanka*, Paris 1987; W. Kluz, *Wrocławianka dr Edyta Stein*, Warszawa 1989; *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997; *Odkrywanie Boga. Święta Teresa Benedykta od Krzyża. Edyta Stein* (*1891–1942*), red. J. Machniak, J.W. Gogola, Kraków 1998; J. Pawlak, *Maryjne drogi Edyty Stein*, Wrocław 1998; Ch. Feldmann, *Cena miłości. Edyta Stein – Żydówka, filozof zakonnica*, tłum. M. Szafrańska-Brandt, Warszawa 1998; *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum. i oprac. J. Machnacz, Wrocław 1999; J. Machnacz, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.

Sielanka dziecięca Edyty kończy się w czasie uczęszczania do szkoły podstawowej. W dojrzewającym dziecku zaczyna się chwiać obraz świata wyniesiony z rodzinnego domu. W trzynastym roku życia dociekliwa Edyta traci wiarę. Nie rezygnuje jednak z poszukiwania prawdy. W roku 1909 Edyta ukończy dziewięcioletnią szkołę podstawową. Po krótkim pobycie u starszej siostry w Hamburgu podejmuje naukę w gimnazjum we Wrocławiu. I tu kończy się jakby pierwszy etap, pierwsza odsłona jej życia. Kończy się małym epizodem, jaki miał miejsce w czasie komersu maturalnego. Dyrektor gimnazjum, nawiązując do jej nazwiska, powiedział: „Schlag an den Stein und Schätze springen hervor" („Uderz w kamień, a wytrysną skarby"). Gdy dzisiaj słuchamy tych słów, możemy powiedzieć, że były one proroctwem. Osoba Edyty trysnęła w swoim życiu skarbem mądrości, ale tę mądrość zdobywała całe życie i znalazła ją w cieniu Chrystusowego Krzyża.

Po zdaniu matury Edyta podejmuje studia germanistyczne, historyczne i psychologiczne we Wrocławiu. Jednakże Uniwersytet Wrocławski jej nie wystarcza. Już w czwartym semestrze wyjeżdża do Getyngi. Tu wchodzi w świat wielkich ludzi. Słucha wykładów twórcy fenomenologii, Edmunda Husserla. Tu spotyka także Adolfa Reinacha i Maxa Schelera. Jednakże nie bawi tu zbyt długo. W roku 1915 przerywa studia i podejmuje ochotniczą służbę sanitarną w wojskowym szpitalu zakaźnym na Morawach. Tu spotyka się twarzą w twarz z ludzkim cierpieniem. Przeżywa śmierć młodych ludzi. Jest całkowicie oddana chorym i umierającym. Myśli o ich dniami i nocami. Potem napisze o tym okresie swego życia: „Myślałam o moich chorych i cieszyłam się nadejściem poranka, kiedy mogłam im usłużyć i zaopatrzyć we wszystko, co potrzeba". Okres ten wywrze duży wpływ na skonstruowanie teorii wczucia. W tym czasie koresponduje z Romanem Ingardenem. W jednym z listów wyzna mu, iż filozofia nie wystarcza do odkrycia głębi ludzkiego ducha. W roku 1916 Edyta wraca znowu do Husserla. Podąża za nim do Fryburga w Badenii, gdzie w 1917 roku zdobywa doktorat z wynikiem *summa cum laude* na podstawie pracy *O problemach intuicji*. Trwa w Edycie poszukiwanie prawdy. W sukurs przychodzą jej doświadczenia życiowe. W listopadzie 1917 roku ginie asystent Husserla – Adolf Reinach, który wraz z żoną przeszedł na wiarę ewangelicką. Edyta jedzie do Getyngi, by złożyć kondolencje wdowie po Reinachu. Jest pełna obawy, w jakiej kondycji zastanie swoją przyjaciółkę. Jest zaskoczona postawą przyjaciółki, którą w postawie spokoju utrzymywała wiara. Edyta napisze potem: „To był pierwszy moment, w którym załamała się moja niewiara, kiedy wiara Mojżeszowa zbladła i kiedy zajaśniał Chrystus, Chrystus w tajemnicy krzyża".

Jesienią 1918 roku Edyta rezygnuje z asystentury u Husserla. Wraca na jakiś czas do Wrocławia. I oto przychodzi nowe doświadczenie życiowe. Latem 1921 roku przyjeżdża na kilka tygodni na wakacje do Bergzabern, do przyjaciółki Jadwigi Conrad-Martius, która także z mężem przeszła na wiarę ewangelicką. Pewnego wieczoru bierze z półki autobiografię św. Teresy z Awili. Czyta całą noc. Odkłada książkę i wyznaje: „To jest prawda". Patrząc wstecz na swoje życie, napisze

później: „Moja tęsknota do prawdy była moją jedyną modlitwą". Nazajutrz kupuje *Katechizm Kościoła katolickiego* i mszał. Udaje się na Mszę Świętą. 1 stycznia 1922 roku, w święto obrzezania Jezusa, przyjmuje chrzest. Matką chrzestną jest Hedwig Conrad-Martius. W księdze chrztów znajdzie się zapis: „Baptisata est Edith Stein, quae a Judaismo ad religiam catholicam transivit, bene instructa et disposita". Tego samego dnia przyjęła pierwszą Komunię Świętą.

2 lutego 1922 roku, trzydzieści trzy dni później, otrzymuje sakrament bierzmowania.

Pierwsza podróż po przyjęciu chrztu prowadzi do Wrocławia. „Mamo, jestem katoliczką". Słowa te powodują płacz obydwu kobiet: matki i córki. Obydwie będą cierpieć z tego powodu. Po zmianie wyznania Edyta – Teresa marzy o wstąpieniu do Karmelu. Powstrzymują ją jej duchowni kierownicy. Nie mogąc od razu wstąpić do klasztoru, obejmuje posadę nauczycielki języka niemieckiego i historii w liceum i seminarium nauczycielskim dominikanek, w klasztorze św. Magdaleny w Spirze. Podejmuje wykłady na temat roli i powołania kobiety. Pisze filozoficzne rozprawy. Przygotowuje habilitację. Gdy w Niemczech wzmaga się ruch antyżydowski, Edyta wstępuje do klasztoru. Przyjeżdża raz jeszcze do Wrocławia. Jest dzień 12 października 1933 roku. Edyta obchodzi swoje 42. urodziny. Jest to święto żydowskie. Towarzyszy matce do synagogi. Dla obydwu kobiet jest to bardzo trudny dzień, dzień pożegnania na tej ziemi. Nazajutrz Edyta wsiada do pociągu. W dniu 14 października wstępuje do klasztoru Karmelitanek w Kolonii. Wiosną następnego roku przyjmuje habit i otrzymuje imię Teresy Benedykty od Krzyża. W dniu ponowienia ślubów, 14 września 1936 roku, umiera we Wrocławiu matka Augusta. W klasztorze nadal pracuje naukowo. Pisze swoją ostatnią rozprawę: *Św. Jan od Krzyża, mistyk i doktor Kościoła*. W listopadzie 1939 roku siostra Teresa w obawie przed terrorem hitlerowskim zostaje wysłana za granicę, do Holandii, do klasztoru w Echt. Jednakże i tu dosięga ją zbrodnicza ręka nieprzyjaciół Boga i człowieka. 2 sierpnia 1942 roku wpada do klasztoru Gestapo. Siostrę Teresę zabierają wraz z siostrą Różą do obozu. 7 sierpnia transport dociera do Oświęcimia. Prawdopodobnie 9 sierpnia 1942 roku siostra Teresa Benedykta od Krzyża zostaje zagazowana.

Tak przebiegało życie nowej świętej dwudziestego stulecia. Droga jej życia – to droga do Prawdy, droga, na której Edyta prezentowała się jako: Żydówka, ateistka, filozof, chrześcijanka, karmelitanka i męczennica. W życiu Edyty Stein bardzo jaskrawo znalazły potwierdzenie słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki Ciebie nie odnajdzie". W filozofii Edyty Stein można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy okres jej twórczości miał charakter fenomenologiczny. Widać w nim duże wpływy jej mistrza – Edmunda Husserla. Jednakże w tej filozofii Edyta nie znalazła zadowalających rozwiązań. Podjęła zatem studia nad filozofią klasyczną, szczególnie nad filozofią św. Tomasza z Akwinu. Jednakże i ta filozofia w pełni jej nie zadowoliła. Fenomenologia, badająca idee, i metafizyka, zajmująca się bytem, okazały się niewystarczające dla

Edyty dążącej przez całe życie do pełnej prawdy. Tę prawdę Edyta znalazła dopiero w tajemnicy – w mądrości Krzyża. Stąd też końcowy etap filozoficznej twórczości Edyty Stein miał charakter mistyczny.

3.2. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)

Urodził się we Wrocławiu 4 lutego 1906 roku jako szóste dziecko znanego psychiatry i neurologa Karla Bonhoeffera. W roku 1912 rodzice przenoszą się do Berlina. Dietrich – ku zaskoczeniu rodziców – wybiera studia teologiczne. Studiuje w Tybindze i Berlinie pod kierunkiem Adolfa Harnacka i Reinholda Seeberga. Szybko wznosi się po szczeblach kariery naukowej. W wieku dwudziestu jeden lat zostaje doktorem, w trzy lata później zdobywa habilitację. Od jesieni 1931 roku jest już docentem, a potem profesorem teologii systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w stolicy Trzeciej Rzeszy. Równocześnie jest także pastorem i część swej aktywności poświęca duszpasterstwu. Z chwilą gdy rządy w Trzeciej Rzeszy przejął Hitler, Bonhoeffer od samego początku sprzeciwia się ideologii faszystowskiej. W roku 1935 organizuje w Finkenwalde (Szczecin Zdroje) seminarium dla pastorów Kościoła Wyznającego. Stanowi ono rodzaj quasi-zakonnej wspólnoty. Na gruncie luterańskiej jest to zupełna nowość od czasu twórcy reformacji. Doświadczenia tego okresu zawiera w dwóch głośnych książkach: *Nachfolge* (*Naśladowanie*) i *Gemeinsames Leben* (*Wspólnotowe życie*). Angażuje się także w ruch ekumeniczny. Posiada przy tym bardzo nowatorską wizję Kościoła, która w dużej mierze została potem przyjęta przez Sobór Watykański II. W roku 1936 – za swoje poglądy i antyfaszystowską postawę – został usunięty z uniwersytetu, a następnie, dwa lata później, w ogóle wydalony z Berlina. W roku 1939 udaje się do Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Wszędzie tam kontynuuje działalność antynazistowską. Przyjaciele próbują go zatrzymać w Ameryce. On jednak, przeczuwając zbliżającą się wojnę, uważa, że jego miejsce jest w Niemczech. Dlatego wraca do rodzinnego kraju. W roku 1940 przyłącza się do nielicznej opozycji antyhitlerowskiej i wchodzi w działalność spiskową. Spisek szybko zostaje zdekonspirowany i 5 kwietnia 1943 roku Bonhoeffer zostaje aresztowany. W berlińskim więzieniu Tegel pisze serię listów teologicznych do przyjaciela, z których po wojnie powstała jego znana książka *Widerstand und Ergebung* (*Opór i poddanie*). Po nieudanym zamachu na Hitlera, 20 lipca 1944 roku, który zorganizowała grupa związana z Bonhoefferem, zostaje przeniesiony do więzienia Gestapo, a następnie skierowany do obozu w Buchenwaldzie. Tam 9 kwietnia 1945 roku zostaje skazany na śmierć i powieszony jako zdrajca w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu. W miejscu stracenia zostaje umieszczony napis: „Dietrich Bonhoeffer, Zeuge Jesu Christi unter Brüdern" („Dietrich Bonhoeffer, świadek Jezusa Chrystusa pośród braci"). Dnia 24 kwietnia 1999 roku w rodzinnym Wrocławiu, obok kościoła garnizonowego, zostaje odsłonięta rzeźba poświęcona Dietrichowi Bonhoefferowi. Niemiecki ewangelicki teolog jest dziś czczony nie tylko jako wzór postawy wobec

reżimu totalitarnego, ale przede wszystkim jako chrześcijanin, jako szczególny świadek Chrystusa w trudnym dwudziestym stuleciu.

Teologia Dietricha Bonhoeffera nie tworzy zamkniętego systemu i nie jest spójna. Obejmuje ona eklezjologię, chrystologię i etykę. Wszystkie te dziedziny charakteryzuje chrystocentrycznie zorientowana analiza konkretnych sytuacji życiowych, w której można wyróżnić trzy etapy: teoretycznego teologizowania, kształtowania praktycznej egzystencji z wiary oraz radykalnego zwrotu do świata[14]. Bonhoeffer wysunął postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w ludzkim centrum istnienia. O aktualności jego teologii świadczy między innymi Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski, zwołany w 1971 roku do Düsseldorfu.

Zakończenie

Przypomniane sylwetki śląskich myślicieli, zajmujących się wprost czy też ubocznie filozofią, są z pewnością ozdobą historii dolnośląskiej ziemi. Ich myśl nie zamknęła się w granicach śląskiego regionu, ale weszła do dziedzictwa kultury polskiej i europejskiej. Mimo że żyli oni w różnych epokach, łączyła ich wspólna troska poszukiwania prawdy, sprzeciw wobec zła. Każda z tych postaci działała na miarę swego powołania na rzecz ogólnie ważnych wartości, szczególnie wartości prawdy, dobra, piękna. W ich działalności znalazła potwierdzenie ciągle żywa, ale niemal zawsze przez niektórych zwalczana teza o zgodności (komplementarności) drogi naturalnej i nadprzyrodzonej do prawdy, do Bytu Absolutnego.

[14] Por. A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 791–793.

POSTAĆ I MYŚL PERSONALISTYCZNA KSIĘDZA PROFESORA JÓZEFA MAJKI – W 10. ROCZNICĘ ŚMIERCI*

Wprowadzenie

Jednym z wiodących kierunków znamionujących współczesną antropologię filozoficzną jest personalizm. Podkreśla się w nim tezę, iż człowiek jest bytem osobowym obdarzonym rozumnością i wolnością, że cieszy się wśród wszystkich istot ziemskich szczególną godnością.

Wśród czołowych współczesnych personalistów spotykamy sporą grupę myślicieli polskich, zarówno filozofów, jak i teologów. Z ich grona wystarczy wymienić ks. kard. Karola Wojtyłę, o. Mieczysława A. Krąpca, ks. Józefa Tischnera, ks. Wincentego Granata czy ks. Czesława Bartnika. Z grona zaś przedstawicieli filozofii społecznej i katolickiej nauki społecznej w naszym kraju na miano personalisty zasługuje zmarły przed dziesięcioma laty ks. prof. Józef Majka.

W niniejszym przedłożeniu zostaną uwydatnione główne rysy personalizmu ks. Józefa Majki. Będą one poprzedzone ogólną charakterystyką jego sylwetki i dzieła jego życia.

1. Ogólna charakterystyka dzieła życia

1.1. Curriculum vitae

Józef Majka urodził się 31 maja 1918 roku w Suchorzowie, w powiecie tarnobrzeskim, jako trzynaste, najmłodsze dziecko w rodzinie chłopskiej. Do szkoły podstawowej uczęszczał najpierw w Suchorzowie, a potem w Baranowie Sandomierskim. Szkołę średnią rozpoczął w Mielcu. Po roku przeniósł się do Tarnowa, gdzie został przyjęty do Niższego Seminarium Diecezjalnego. Maturę złożył w II Państwowym Gimnazjum im. Hetmana Jana Tarnowskiego typu neoklasycznego w roku 1937. W tym samym roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Po odbyciu pięcioletnich studiów filozoficzno-teologicznych 8 sierpnia 1942 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Edwarda Komara, administratora apostolskiego diecezji tarnowskiej. Uciążliwości swojej drogi do kapłaństwa opisał w pięknych i niekonwencjonalnych wspomnieniach *Na krzywych liniach* (Rzym–Lublin 1993). Można dowiedzieć się z nich o domu rodzinnym, o latach dzieciństwa, o narodzinach powołania kapłańskiego, pilnym studiowaniu nauk teologicznych

* „Społeczeństwo" 13 (2003), nr 6, s. 973–989.

i o całej formacji kapłańskiej odbywanej w wyższym seminarium i Instytucie Teologicznym w Tarnowie.

Po święceniach kapłańskich pracował ksiądz Majka jako wikariusz w trzech placówkach duszpasterskich: w Bieczu k. Gorlic (1942–1943), w Nawojowej k. Nowego Sącza (1945) oraz w Nowym Sączu (1945–1946). Doświadczenia z tych lat zawarł w niewydanych dotąd wspomnieniach zatytułowanych *Olśnienia*. Z owych wspomnień dowiadujemy się, iż młody ksiądz Majka od pierwszych dni swojej kapłańskiej posługi był bardzo wrażliwy na sprawy społeczne i charytatywne. Być może, iż to zadecydowało o powołaniu go w 1946 roku na kierownika Krajowej Centrali Caritas w Warszawie. Niedługo jednak dane mu było pełnić tę funkcję. W roku 1947 władze komunistyczne zlikwidowały organizację dobroczynną Caritas. Ksiądz Majka przeniósł się na studia społeczno-ekonomiczne na KUL do Lublina, kontynuując równocześnie studia teologiczne i filozoficzne. W 1950 roku uzyskał magisterium z teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz magisterium z nauk społeczno-ekonomicznych na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL. W roku 1952 uzyskał magisterium z filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Filozoficznym KUL i w tym samym roku zdobył na tymże wydziale doktorat z filozofii na podstawie pracy *Zagadnienie płac w świetle zasad katolickiego personalizmu*. W listopadzie tegoż roku podjął zajęcia dydaktyczne z zakresu katolickiej nauki społecznej na Wydziale Filozoficznym KUL. Wcześniej już prowadził zajęcia w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. W roku 1957 ksiądz Majka został mianowany zastępcą profesora etyki społecznej na KUL-u. W listopadzie następnego roku odbył się na Wydziale Filozoficznym KUL jego przewód habilitacyjny w oparciu o rozprawę *Procent a lichwa w katolickiej nauce moralnej*. Działalność naukowo-dydaktyczną prowadził ksiądz Majka na KUL-u do 1971 roku. W tym czasie był także wykładowcą na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i we Wrocławiu. W 1970 roku, na prośbę abp. Bolesława Kominka, przeniósł się z Lublina do Wrocławia na Papieski Fakultet Teologiczny. Tu przez osiemnaście lat pełnił funkcję rektora Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego i Papieskiego Fakultetu Teologicznego, prowadząc przy tym bogatą działalność naukowo-dydaktyczną i publicystyczną. Tu napisał i opublikował najważniejsze prace swego życia, które zadecydowały o jego wysokim autorytecie naukowym w dziedzinie socjologii religii i katolickiej nauki społecznej. W roku 1988 ksiądz Majka przeszedł na emeryturę. Prowadził jednak nadal działalność naukowo-dydaktyczną na PFT i ogłaszał dalsze swoje publikacje. Zmarł 19 marca 1993 roku, w uroczystość św. Józefa, swego patrona. Ciało jego spoczęło w grobowcu zasłużonych kapłanów na cmentarzu św. Wawrzyńca we Wrocławiu.

1.2. Moralny opozycjonista

Życie kapłańskie i profesorskie nie głaskało ks. Józefa Majki. Prawie cała jego działalność naukowo-dydaktyczna przypadła na lata szerzenia się w Polsce ideologii

marksistowskiej. Władza komunistyczna chciała panować nie tylko nad „bazą", czyli środkami produkcji, ale chciała także trzymać w ryzach całą „nadbudowę", czyli kulturę: naukę, religię, moralność. Filozofia marksistowska wkraczała na rozmaite sposoby w programy szkół średnich i wyższych. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale filozofią narzucaną naszemu narodowi, zwłaszcza młodzieży, metodami administracyjnymi.

W takim klimacie pod szczególnym ostrzałem znalazły się ośrodki myśli teologicznej. Nie przebierano w środkach w zwalczaniu katolickiej myśli filozoficznej i teologicznej. W szczególny sposób atakowano ludzi zajmujących się katolicką nauką społeczną, gdyż to właśnie oni demaskowali słabe strony ustroju społeczno-politycznego opartego na przesłankach marksistowsko-leninowskich. Nie wszyscy działacze i nie wszyscy myśliciele katoliccy wytrzymali napór reżimu. Niektórzy spasowali w polemice, wyciszyli się. Motywem tej częściowej uległości były niekiedy cele utylitarystyczne, jak na przykład otrzymanie pozwolenia na wyjazd za granicę, zatwierdzenie stopni naukowych czy jakaś inna doraźna korzyść.

I tu trzeba podkreślić, że w gronie osób śledzonych i atakowanych przez agentów komunistycznych był na pierwszym planie ks. prof. Józef Majka, jako pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W tych wszystkich opresjach i perturbacjach zachował jednak twarz człowieka Kościoła i Ewangelii. Dlatego przez wiele lat nie otrzymywał paszportu, dlatego czekał na zatwierdzenie habilitacji dwadzieścia lat. W pamięci swoich przyjaciół, współpracowników i studentów pozostał jako człowiek nieugięty, jako człowiek opozycji moralnej wobec reżimu komunistycznego.

W takiej też postawie kierował potem MWSD i PFT we Wrocławiu. Wobec wielu nacisków i niekiedy przebiegłych manewrów ze strony wrogów Kościoła zachowywał Ksiądz Rektor postawę stróża doktryny katolickiej i orędownika wierności Kościołowi. Nie był koniunkturalistą, nie lubił się też podchlebiać władzy kościelnej. W całej swej bogatej działalności naukowo-dydaktycznej kierował się miłością do Kościoła i wiernością prawdzie.

1.3. Organizator nauki

Z chwilą podjęcia pracy naukowo-dydaktycznej w środowisku KUL i w Instytucie Pastoralnym w Tarnowie stosunkowo szybko ujawnił się ksiądz Majka jako dobry organizator nauki. Najpierw z polecenia bp. Jana Stepy organizował kursy dokształcające dla duchowieństwa na terenie diecezji tarnowskiej. Władze KUL zaś, rozpoznawszy jego talent organizacyjny, zleciły mu utworzenie najpierw Sekcji Teologii Pastoralnej, a później Instytutu Pastoralnego przy Wydziale Teologicznym KUL, którego stał się pierwszym kierownikiem. Kierując Katedrą Socjologii i Instytutem Pastoralnym w charakterze zastępcy profesora (miał niezatwierdzoną habilitację), prowadził ksiądz Majka wraz ze swoimi uczniami badania nad religijnością różnych

grup społecznych na terenie Polski[1]. Owocem tych badań było prawie pięćdziesiąt prac magisterskich i pięć rozpraw doktorskich napisanych pod jego kierunkiem. Badania empiryczno-terenowe księdza Majki przyczyniły się do nakreślenia obrazu polskiego katolicyzmu i były wykorzystywane w pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Charakterystycznym rysem tych badań było to, iż ich organizator i protektor łączył je z naukami teologicznymi i z katolicką nauką społeczną, przez co stworzył nową dyscyplinę teologiczną: socjologię duszpasterską[2].

Działalność organizacyjna księdza Majki wyraziła się także w tym czasie w czynnym uczestnictwie w konferencjach i zjazdach naukowych i duszpasterskich w kraju i za granicą. W roku 1966 ksiądz Majka był głównym organizatorem Kongresu Teologów Polskich na KUL. W tym samym roku na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski w Gnieźnie – z okazji Millennium – wygłosił wiodący wykład pt. *Duszpasterstwo polskie na przełomie Tysiąclecia*. Ksiądz Majka wziął udział między innymi w następujących sympozjach międzynarodowych: w Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii w Rzymie w 1966 roku; w Salzburger Hochschulwochen w latach 1969 i 1970; w Światowym Kongresie Teologów w Brukseli w 1970 roku; w Międzynarodowym Kongresie Teologii Praktycznej w Wiedniu w 1974 roku.

W trakcie swojej pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej wszedł w ścisłą współpracę z zespołami redakcyjnymi wielu czasopism krajowych i zagranicznych. Był członkiem ścisłego zespołu redakcyjnego „Roczników Filozoficznych KUL" (zeszyt etyczny), międzynarodowego czasopisma „Concilium" (zeszyt pastoralny) i „Diakonia". Współpracował także czynnie z czasopismami: „Zeszyty Naukowe KUL", „Roczniki Nauk Społecznych", „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", „Znak", „Ateneum Kapłańskie", „Homo Dei", „Chrześcijanin w świecie", „Tygodnik Powszechny", „Nowe Życie" i innymi.

Talent organizacyjny i badawczy ks. Józefa Majki ujawniony w środowisku KUL rozbłysnął potem nowym światłem i nową energią we Wrocławiu. Z chwilą przybycia do stolicy Dolnego Śląska przystąpił ksiądz Majka bezzwłocznie do tworzenia niemal od podstaw zrębów organizacyjnych przywróconego przez Stolicę Apostolską wydziału teologicznego. Szybko opracował statut wydziału, w którym została ujęta struktura wszystkich trzech stopni studiów teologicznych: studium podstawowego teologii „A" (dla kandydatów do kapłaństwa) i „B" (teologii dla świeckich), studium licencjackiego i studium doktoranckiego. Ukształtował przy tym wraz z ks. Janem Kruciną specjalizacje i zespoły katedr. Mobilizował młodszych pracowników nauki do zdobywania doktoratów i habilitacji.

[1] Por. J. Mariański, *Ks. Prof. Józef Majka jako socjolog religii* [w:] *Osoba. Kościół. Społeczeństwo*, red. I. Dec, Wrocław 1992, s. 105–132.

[2] Por. W. Piwowarski, *Laudacja z okazji nagrody im. Idziego Radziszewskiego przyznanej ks. prof. Józefowi Majce przez Towarzystwo Naukowe KUL* [w:] *Osoba. Kościół. Społeczeństwo*, red. I. Dec, Wrocław 1992, s. 104.

Ważnym elementem pracy organizacyjnej księdza Majki we Wrocławiu było urządzanie każdego roku, poczynając od roku 1971, sympozjum pastoralnego pod nazwą Wrocławskie Dni Duszpasterskie (WDD). Każdego roku dobierana była odpowiednia problematyka, zazwyczaj zharmonizowana z programem duszpasterskim Kościoła w Polsce. Na prelegentów wyszukiwał wybitnych teologów, filozofów, znawców katolickiej nauki społecznej, działaczy społecznych, tak z kraju, jak i z zagranicy. Oprócz WDD ksiądz Majka organizował od czasu do czasu również inne konferencje naukowe i sympozja, szczególnie w tym okresie, kiedy kierował sekcją socjologii i katolickiej nauki społecznej przy Episkopacie Polski. Owoc tych sympozjów zwykle był utrwalany w postaci oddzielnych książek, a także na łamach rocznika PFT „Colloquium Salutis", w czym wielką pomocą i współpracą służył księdzu Majce ks. Jan Krucina, prorektor fakultetu. Niepospolite uzdolnienia organizacyjno-naukowe księdza Majki były powodem, że z upływem lat nie ubywało mu, ale przybywało nowych zajęć i funkcji. Były to prace w różnych krajowych i zagranicznych towarzystwach naukowych, jak i prace w komisjach Episkopatu. Warto przypomnieć, że ksiądz Majka był czynnym członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Teologicznego w Tarnowie, Towarzystwa Socjologicznego, Religious Research Association oraz Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Był członkiem Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego, Komisji ds. Nauki Katolickiej, Komisji ds. Powołań oraz Komisji „Iustitia et Pax". Pełnił ponadto funkcję Krajowego Sekretarza ds. Dialogu z Niewierzącymi, był członkiem Rady Naukowej przy Episkopacie Polski. W roku 1973 papież Paweł VI powołał go na okres pięciu lat na stanowisko konsultora Rzymskiego Sekretariatu dla Niewierzących. Funkcję tę pełnił przez trzy kolejne pięciolecia. Wreszcie duże zasługi położył ksiądz Majka w dziele przygotowania i przeprowadzenia Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1985–1991). Najpierw był przewodniczącym Komisji Przygotowawczej Synodu, a potem przez jakiś czas kierował działalnością Komisji ds. Kształcenia Teologicznego.

1.4. Profesor i uczony

Działalność naukowo-dydaktyczną człowieka uczonego mierzy się zwykle wielkością i jakością jego dorobku naukowego. W wymiarze liczebnym dorobek naukowy księdza Majki obejmuje kilkanaście książek i ponad trzysta różnych artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym. W sferze jakościowej jest to dorobek wielopłaszczyznowy, interdyscyplinarny, w niektórych sektorach oryginalny i pionierski. Najogólniej biorąc, można go – z pewnym uproszczeniem – zaszeregować do trzech działów: metodologii nauk teologicznych i społecznych, katolickiej nauki społecznej i socjologii religii.

Nie ulega wątpliwości, że tak rozległe, dogłębne i owocne studia, jakie prowadził ks. prof. Józef Majka, wymagały ciągłej refleksji metodologicznej. Wiadomo bowiem, że dobra refleksja metodologiczna, a więc refleksja metanaukowa,

stanowi o pomyślności i wartości uprawianej nauki. Dzięki tej właśnie refleksji metodologicznej prace naukowe księdza Majki odznaczały się wysoką precyzją metodologiczną i wielką wartością merytoryczną. Jako dobry metodolog, mógł też autor wykształcić i przygotować do pracy naukowej wielu młodszych adeptów nauki. Swoje bogate doświadczenie z zakresu metodologii nauk zawarł ksiądz Majka w książce *Metodologia nauk teologicznych* (Wrocław 1981). Na szczególne podkreślenie zasługuje trzecia część tej publikacji, w której autor dokonał konfrontacji teologii z socjologią, zwłaszcza z socjologią religii i katolicką nauką społeczną. Autor w pionierski sposób określił właściwy status metodologiczny katolickiej nauki społecznej jako nauki interdyscyplinarnej. Uważał, iż dyscyplina ta wymaga stosowania wielu metod, w zależności od etapu analizy. Wyróżnił przy tym trzy takie etapy. Pierwszy obejmuje twierdzenia wydedukowane z teologii oraz ze społecznej natury człowieka, z jego osobowej godności; drugi stanowi wykorzystanie wyników nauk szczegółowych o charakterze diagnostycznym i prognostycznym; trzeci – aktualne zalecenia i wytyczne do działania[3].

Największe osiągnięcia księdza Majki na polu działalności naukowej dają się zauważyć w dziedzinie katolickiej nauki społecznej. Jest tu najpierw do odnotowania pięciotomowa suma społecznej nauki Kościoła, nosząca tytuł *Chrześcijańska myśl społeczna*. Tworzą ją następujące pozycje: t. 1 – *Metodologia nauk teologicznych*, zwłaszcza cz. 3 (Wrocław 1981); t. 2 – *Katolicka nauka społeczna* (wyd. 1, Rzym 1986; wyd. 2, Warszawa 1988); t. 3 – *Filozofia społeczna* (wyd. 1, Warszawa 1982; wyd. 2, Wrocław 1982); t. 4 – *Etyka społeczna i polityczna* (Warszawa 1993); t. 5 – *Etyka życia gospodarczego* (wyd. 1, Warszawa 1980; wyd. 2, Wrocław 1982). Dzieło to nie ma równego sobie w polskiej literaturze społecznej. Stanowi bogate kompendium, prawdziwą sumę społecznej nauki Kościoła. Zawiera ogromne bogactwo wiedzy z dziedziny teologii, socjologii, metodologii nauk, etyki, ekonomii, historii, politologii, a przede wszystkim z dziedziny katolickiej nauki społecznej.

Tę chrześcijańską sumę społeczną dopełniają jeszcze dwie cenne pozycje książkowe o charakterze popularnonaukowym: *Rozważania o etyce pracy* (Wrocław 1986) oraz *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej* (wyd. 1, Rzym 1990; wyd. 2, Wrocław 1991, pod zmienionym tytułem: *Jaka Polska?*). Krąg publikacji w zakresie katolickiej nauki społecznej ubogacają jeszcze komentarze do prawie wszystkich encyklik społecznych papieży ostatniego stulecia[4].

Trzecią grupę publikacji naukowych ks. Józefa Majki stanowią prace z zakresu socjologii religii. Już wyżej wspomniano, że ksiądz Majka rozpoczął w Polsce w latach sześćdziesiątych badania empiryczno-terenowe nad religijnością polskiego społeczeństwa. Badania te dotyczyły takich zagadnień, jak ruch pielgrzymkowy, sanktuaria maryjne, ośrodki pielgrzymkowe, powołania kapłańskie i zakonne,

[3] Por. tamże, s. 100.

[4] Por. Cz. Strzeszewski, *Komentarze do encyklik społecznych w twórczości naukowej ks. prof. Józefa Majki* [w:] *Osoba. Kościół. Społeczeństwo*, red. I. Dec, Wrocław 1992, s. 159–169.

praktyki religijne, religijność rodziny, wpływy procesów industrializacji i urbanizacji na religijność, sekularyzacja. Niniejszymi badaniami zainspirował ksiądz Majka niektórych dzisiejszych pracowników nauki do zainteresowania się socjologią religii. Z tego też względu można go słusznie uważać za twórcę polskiej szkoły socjologii religii, jako że nadał jej w Polsce naukowy charakter. Dzięki jego badaniom polska myśl socjologicznoreligijna weszła do czołówki europejskiej.

Z dziedziny publikacji z zakresu socjologii religii należy wymienić przede wszystkim książkę poświęconą parafii: *Socjologia parafii* (Lublin 1971). Prezentuje ona integralne ujęcie parafii: historyczne, kanoniczne, teologiczne i socjologiczne. Stanowi cenne źródło informacji w spojrzeniu na parafię od strony strukturalnej i funkcjonalnej.

1.5. Popularyzator

Ks. Józef Majka nie był uczonym i intelektualistą siedzącym za biurkiem, odseparowanym od problemów codziennego życia. Publikacje, które pozostały po nim, świadczą o tym, iż był on także wytrawnym popularyzatorem wiedzy, którą uprawiał w sposób naukowy. Niektórzy sądzą, iż przyszli badacze zaliczą go do czołowych postaci w historii polskiej publicystyki[5]. Faktycznie, osiągnięcia księdza profesora Majki są w tej dziedzinie ogromne, mimo że działała ostra cenzura państwowa, która przepuszczała prace ściśle naukowe, przeznaczone dla wąskiego grona specjalistów, a blokowała prace popularyzatorskie.

Zbiór publicystyki pt. *Taniec pośród mieczów* (Wrocław 1987) daje na 470 stronicach przegląd głównych nurtów jego pisarstwa. Wszystkie niemal przedrukowane w tym tomie artykuły (ogłoszone pierwotnie w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „Chrześcijaninie w świecie") dotyczą spraw bieżących, aktualnych procesów społeczno-religijnych, kulturowych, przeróżnych problemów, przed którymi stawał naród polski. Widać w nich najpierw dobrego diagnostyka, człowieka poprawnie i dogłębnie odczytującego rzeczywistość życia społeczno-religijnego, porządkującego i interpretującego różne trendy w nim występujące. Odczytywanie, analiza i interpretacja zjawisk społecznych, kulturowych i religijnych były dokonywane w kontekście teologii, w kontekście przesłanek czerpanych z Objawienia. W lekturze tych publikacji natrafiamy także na elementy przewidywania i prognozowania. W wielu przypadkach jest też mowa o programach i zadaniach, jakie stają przed człowiekiem, przed chrześcijaninem, w obliczu zachodzących zjawisk i procesów.

Dziś, gdy po latach wracamy do tych tekstów, możemy być zdumieni ich aktualnością. Prawie w całości wytrzymały one próbę czasu. Zostały napisane jakby na dziś. Wszystko to świadczy o zdumiewającej dojrzałości myśli księdza Majki, jej wnikliwej głębi. Przekonuje także o poprawnej diagnozie, interpretacji i prognozie

[5] Por. Z. Drozdek, *Zmarł ks. prof. Józef Majka*, „Ład" 1993, nr 14, s. 2.

prezentowanych zjawisk. Poprzez taką publicystykę, prowadzoną w bardzo niekorzystnych dla Kościoła czasach (stąd tytuł *Taniec pośród mieczów*), ksiądz Majka chciał oddziaływać na realną rzeczywistość społeczną, zmieniać ją według prawideł Ewangelii i zasad społecznych wydedukowanych z dobrze odczytanej natury ludzkiej. W takiej też optyce należy widzieć jego ostatnie publikacje popularnonaukowe, ogłoszone już w czasie załamywania się i upadku systemu komunistycznego. Ksiądz Profesor, jako osoba duchowna, nie mógł bezpośrednio włączać się w politykę, ale chciał wpływać na bieg życia społecznego w Polsce, szczególnie na budowanie nowego modelu życia społecznego i gospodarczego, poprzez swoje publikacje. Jego wyżej już wspomniana praca *Jaka Polska?* może służyć w pewnej mierze jako przewodnik dla tych wszystkich, którzy są dzisiaj odpowiedzialni za naprawę Rzeczypospolitej, za budowę nowej, demokratycznej Polski.

1.6. Wychowawca nowych kapłanów

W integralnej prezentacji sylwetki ks. Józefa Majki nie można pominąć faktu, iż jako człowiek nauki pełnił on jednocześnie przez osiemnaście lat funkcję rektora Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Był zatem z tego tytułu także wychowawcą kandydatów do kapłaństwa. Za jego długiej kadencji rektorskiej otrzymało formację teologiczno-pastoralną do kapłaństwa prawie sześciuset księży. Jako rektor wprowadził ksiądz Majka metodę kolektywnego kierownictwa seminarium. Wszystkich moderatorów czynnie włączał w proces wychowania i czynił ich współodpowiedzialnymi za odpowiednie przygotowanie kandydatów do kapłaństwa. W formacji alumnów trzymał się Ksiądz Rektor wytycznych Stolicy Apostolskiej, wskazań Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych i zaleceń miejscowego biskupa ordynariusza. Był bardzo ostrożny we wprowadzaniu nowych, niesprawdzonych i wątpliwych metod wychowawczych. Chronił wspólnotę seminaryjną przed modnymi, ale zgubnymi trendami napływającymi z Zachodu. Przestrzegał alumnów przed politykierstwem i wciąganiem ich do współpracy z panującym reżimem.

W pracy wychowawczej oddziaływał Ksiądz Rektor na wspólnotę seminaryjną głównie przez czwartkową wieczorną Eucharystię oraz przez sobotnie spotkania w auli seminaryjnej, zwane sobotynkami. Na czwartkowej Eucharystii wygłaszał krótkie, dobrze opracowane homilie. Zawierały one: cytat przewodni, zaczerpnięty zazwyczaj z odczytanej Ewangelii, z jego eksplikacją teologiczną, analizę postaw ludzkich (kleryckich) w przyporządkowaniu do ogłoszonej prawdy teologicznej, ukazanie konkretnych form odpowiedzi na usłyszane słowo Boże. Treść homilii była bardzo jasna, logicznie skonstruowana, konkretna, odwołująca się do egzystencjalnych sytuacji życia alumna. Także forma ich wygłaszania była interesująca, często dialogiczna (z pytaniami retorycznymi). Wszystko to sprawiało, iż klerycy chętnie słuchali Księdza Rektora przepowiadającego słowo Boże. Wielu słuchaczy notowało te homilie, by w przyszłości wykorzystać je w pracy duszpasterskiej. Do

dziś homilie i wykłady księdza Majki przez wielu księży są bardzo dobrze wspominane.

Nie mniej pouczające i budujące były sobotynki. Przedkładane były na nich programy formacji, uwagi regulaminowe, dyscyplinarne oraz prezentowane były rozważania systematyczne o profilu wychowawczym (cnoty kapłana, dziesięć przykazań Bożych aplikowanych do alumna, refleksje dotyczące formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej w seminarium, refleksje dotyczące aktualnych wydarzeń w Kościele i świecie).

W swoim wychowawczym oddziaływaniu na kleryków Ksiądz Rektor zmierzał do wyrobienia w nich ducha modlitwy, pokory, ofiary, wyrzeczenia, pracowitości, prawości. Stawiał klerykom wysoką poprzeczkę. Często im powtarzał: „Kto się nie poświęci, niczego nie dokona". Sam był przykładem takiego poświęcenia i pracowitości. Jako mistrz, nauczyciel i wychowawca uczył odkrywać prawdę, dziwić się, zdumiewać i zachwycać się nią. Twierdził, że poznanie, kontemplacja, zachwyt intelektualny mogą być największą rozkoszą doczesnego życia. Uczył po prostu kleryków miłować pracę intelektualną i modlitwę.

1.7. Działacz społeczny i charytatywny

Ks. Józef Majka wyszedł z biednej chłopskiej rodziny. Jego droga kapłańskiego życia zaczynała się w czasie wojny, która niosła śmierć i zniszczenie i doprowadzała wielu do nędzy i biedy. Już w pierwszych latach swej kapłańskiej posługi rozwinął w sobie ksiądz Majka zmysł społeczny i charytatywny. Na pierwszej placówce duszpasterskiej w Bieczu wraz z dwoma działaczami społecznymi zorganizował Polski Komitet Opiekuńczy, którego zadaniem było udzielanie pomocy wysiedleńcom. Komitet ten został uznany przez Główną Radę Opiekuńczą i zapewniał wygnańcom dach nad głową, opał i wyżywienie. Jako wikariusz w Nawojowej kierował ksiądz Majka Gminnym Komitetem Opieki Społecznej, a po przeniesieniu do Nowego Sącza przejął kierownictwo tamtejszej organizacji Caritas. Dalszą działalność charytatywną rozwijał jako kierownik Krajowej Centrali Caritas w Warszawie. Nie dane było jednak księdzu Majce iść dalej w tym kierunku i oddać się temu rodzajowi działalności. Bóg w swojej Opatrzności skierował go na drogi działalności naukowej.

Jednakże owa wrażliwość charytatywna, wrażliwość na ludzką biedę i cierpienie, ujawniona w pierwszych latach kapłaństwa, nie wygasła nigdy w księdzu Majce. Dało się to zauważyć bardzo wyraźnie we Wrocławiu. Oto w niedługim czasie po przybyciu na stałe do stolicy Dolnego Śląska ksiądz Majka związał się z Zakładem Leczniczo-Wychowawczym w Wierzbicach. Wyjeżdżał tam regularnie, przeważnie w niedziele i święta, by wygłaszać rozważania do sióstr józefitek, personelu, a przede wszystkim do chorych, niepełnosprawnych dzieci i sprawować z nimi Eucharystię. W niektórych okresach roku bywał tam nawet w każdą niedzielę. Bardzo sobie tę służbę cenił i starał się jej nigdy nie zaniedbywać. Pomagał tej instytucji także materialnie.

Działalność charytatywna księdza Majki rozciągała się również na inne domy opieki społecznej, domy dla dzieci specjalnej troski, domy starców i Schronisko im. św. Brata Alberta. Wielu tym zakładom pomagał w sposób dyskretny materialnie, dzieląc się groszem zapracowanym na polu działalności naukowej i wychowawczej. W swoim testamencie część swego skromnego mienia przeznaczył na biednych.

2. Główne rysy koncepcji osoby

W drugiej części niniejszego przedłożenia ukażemy ks. Józefa Majkę jako przedstawiciela chrześcijańskiego personalizmu. Zechcemy przez to pokazać, że wyżej nakreślona jego działalność kapłańska i teologiczno-społeczna miała teoretyczne zaplecze w poprawnym wizerunku człowieka jako osoby, transcendującej zarówno przyrodę, jak i społeczeństwo. Prezentacja personalizmu autora jest tu ułożona w tryptyk.

2.1. Osoba w wymiarze ontologicznym, psychologicznym i etycznym

W pismach ks. Józefa Majki dadzą się wyróżnić trzy główne spojrzenia na osobę: ontologiczne, psychologiczne i etyczne[6]. Zdaniem autora osoba ludzka w porządku ontologicznym jest to „samodzielna w istnieniu, substancjalna całość cielesno-duchowej natury, będąca podmiotem działania rozumnego i wolnego”[7]. W określeniu tym ksiądz Majka idzie za klasyczną definicją osoby, sformułowaną przez Boecjusza, a rozwiniętą przez św. Tomasza z Akwinu.

Osoba jest najpierw nazwana substancją, to znaczy bytem, któremu przysługuje konkretne jednostkowe istnienie, znamionowane przez dwie zasadnicze cechy: *subsistere* i *substare*. Pierwsza oznacza samoistność, czyli osobne istnienie substancjalne, druga natomiast wyraża, że substancja jest podłożem dla przypadłości. Samodzielność w istnieniu łączy ksiądz Majka, za św. Tomaszem, z przymiotem nieprzekazywalności (*incommunicabilitas* i *inassumptibilitas*). Oznacza to, że osoba w stosunku do innych bytów, a także w stosunku do społeczeństwa, zachowuje sobie właściwy priorytet. W środkowej części przytoczonej wyżej definicji osoby w wymiarze ontologicznym jest mowa o substancjalnej całości cielesno-duchowej natury. W duchu filozofii klasycznej ksiądz Majka podkreśla, że osoba jest wynikiem połączenia materii i formy, pierwiastka materialnego i duchowego jako jednolitego i nierozdzielnego podmiotu działania. Wprawdzie zasada i źródło działania tkwi w duszy jako formie, ale jednak nie w oderwaniu od materii. Zatem ani sama dusza, ani samo ciało nie jest osobą, ale dopiero ciało wraz z duszą, jako dwie substancje niezupełne, stanowią jedność substancjalną, tworzą jedną, pełną

[6] Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 110–116.

[7] Tamże, s. 113.

substancję[8]. W końcowej fazie określenia osoby w sensie ontologicznym ksiądz Majka nazywa osobę podmiotem działania rozumnego i wolnego. Działanie zatem przypisujemy osobie. W niej ma ono źródło i przyczynę. Jest to działanie rozumne i wolne, a więc świadome i dobrowolne. Osoba ludzka w porządku ontologicznym jest nam dana i każda istota ludzka jest nią w tym samym stopniu[9].

Drugi wymiar osoby – według księdza Majki – to wymiar psychologiczny. „Czynnikiem istotnym osobowości psychicznej jest świadomość, a następnie aktywna koncentracja zjawisk w jednym ośrodku wewnętrznym z tendencją do kształtowania własnego «ja»"; zaraz autor wyjaśnia, że „chodzi tu nie tylko o refleksję własnej jaźni, ale o świadomość, że się jest podmiotem działania, bo osoba stwierdza się we własnym działaniu, będąc świadoma działania jako «swojego»"[10]. Osoba jest także świadoma potencjalności własnej jaźni i swego kształtowania się przez działanie. Z tego też tytułu osobowość psychologiczna ma wymiar dynamiczny, może się jakby zwiększać czy też zmniejszać. Każdy bowiem może być w większym lub mniejszym stopniu świadom swego działania; działanie to może doskonalić. Może też w większym lub mniejszym stopniu panować i kierować swoimi czynami, decyzjami, dążeniami. W związku z tym można mówić o mniejszej lub większej integracji lub też dezintegracji osobowości. Zatem osoba w znaczeniu psychologicznym, w odróżnieniu od osoby w sensie ontologicznym, jest różna w każdym osobowym przypadku[11].

Oprócz osoby w znaczeniu ontologicznym i psychologicznym, autor posługuje się także pojęciem osoby w znaczeniu etycznym. W znaczeniu tym „osoba oznacza podmiot zdolny do rozumnego poznania i świadomego oraz wolnego dążenia do celów, mających się przyczynić do jej udoskonalenia"[12]. Osoba więc dzięki swej rozumnej naturze nie tylko zdolna jest do poznania prawdy, lecz także do wolnego dążenia do dobra. Może panować nad sobą i kierować sobą w dążeniu do dobra, poznając i wypełniając prawa moralne. W tym dążeniu do dobra ukierunkowana jest ostatecznie na Dobro Absolutne.

Podsumowując ten fragment rozważań, tyczący potrójnego rozumienia osoby, można zakonkludować, że zdaniem księdza Majki osoba w znaczeniu ontologicznym jest strukturą stabilną; każdy człowiek jest nią w tym samym stopniu, zaś w znaczeniu psychologicznym i etycznym jest strukturą dynamiczną, spotencjalizowaną; może się doskonalić, wcielając w życie w sposób rozumny i wolny uznane za wartościowe normy moralne. Zatem w znaczeniu ontologicznym osoba jest nam dana, zaś w znaczeniu psychologicznym i etycznym jest nam zadana[13].

[8] Por. tamże, s. 112.

[9] Por. tamże, s. 116.

[10] Tamże, s. 114.

[11] Por. tamże, s. 115.

[12] Tamże.

[13] Por. tamże, s. 116; F.J. Mazurek, *Integralno-personalistyczna koncepcja pracy w ujęciu ks. prof. Józefa Majki* [w:] *Osoba. Kościół. Społeczeństwo*, red. I. Dec, Wrocław 1992, s. 135–135.

2.2. Rozumność i wolność jako wyznaczniki bytu osobowego

Mówiąc o osobie, nie sposób nie dostrzec w niej dwóch podstawowych dynamizmów, o których już wyżej wspomniano: dynamizmu poznawczego i dążeniowego. Pierwszy związany jest z ludzką rozumnością, drugi – z wolnością. Ks. Józef Majka, idąc za tradycją filozofii klasycznej, uważa, iż te właśnie przymioty osoby stanowią o jej transcendencji wobec całej natury[14]. Poznanie ludzkie jest nakierowane na prawdę. W czynności poznawania zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego chodzi ciągle o to, by zapis intencjonalny w naszym umyśle, jako owoc poznawania, był zgodny z obiektywną, poznawaną rzeczywistością. Tylko takie poznanie, które prowadzi do zakotwiczenia w prawdzie, może przyczyniać się do doskonalenia osobowego[15]. Nie ma doskonalenia osoby przez fałsz, ale przez prawdę. Snując swoje refleksje o stosunku osoby do prawdy, ksiądz Majka postuluje, by prawdę pojmować szeroko, by obejmowała ona także dziedzinę sensu życia, by po prostu nie ograniczała się do wiedzy o świecie, ale by tyczyła ludzkiego postępowania, ostatecznego sensu bytowania i przeznaczenia, po prostu, by prawda była zarazem mądrością. Taki rodzaj prawdy nazywa autor prawdą integralną. Ksiądz Majka wyjaśnia, że integralność prawdy „nie polega na tym, że musimy poznawać całą rzeczywistość, ale że jesteśmy zdolni objąć ją całą, a przynajmniej znaczne jej obszary, jak gdyby jednym spojrzeniem, że dzięki temu zaczynamy ją rozumieć i odnajdywać swoje miejsce w niej”[16].

Drugi dynamizm właściwy osobie ludzkiej to dynamizm wolitywny, dążeniowy. Nakierowany jest on na dobro. To dążenie do dobra, podobnie jak poszukiwanie prawdy, wyraża się w wolności. Wolność jest istotnym sposobem działania człowieka jako człowieka. Osoba sama poznaje dobra, uznaje je i kieruje ku nim swoje dążenia. Jest panem swoich wyborów i swoich czynów. Istnieje i działa w sposób wolny, bo jest wolna ze swej istoty.

Czyniąc refleksję nad wolnością, autor rozróżnia dwa jej rodzaje. Pierwszą nazywa wolnością transcendentną. Jest ona wpisana w istotę ludzkiej natury, jest sposobem bytowania człowieka i w tym znaczeniu jest taka sama u wszystkich ludzi; wszyscy ludzie są jednakowo wolni, podobnie jak są rozumni i w tym samym stopniu są osobami. Kardynał Wojtyła ten rodzaj wolności nazywa wolnością w znaczeniu podstawowym. Jest wszelako drugi rodzaj wolności, rozumianej jako zdolność wyboru dobra, tego, co umysł przedstawi woli jako dobro. Owa możliwość wyboru między dobrami partykularnymi albo między dobrem a złem, zdaniem księdza Majki, nie stanowi istoty wolności, lecz jest „tylko refleksem wolności ontologicznej”[17]. Ten rodzaj wolności może być kształtowany, rozwijany, doskona-

[14] Por. J. Majka, *Moralna transcendencja człowieka przez wolność i miłość*, „Colloquium Salutis” 1975, nr 7, s. 41–56.

[15] Por. tenże, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 119.

[16] Tamże, s. 121.

[17] Tamże, s. 122–123.

lony. Wolność w tym znaczeniu jest zadana. Człowiek jest powołany do tego, by przez stałe dążenie do wyboru dóbr wyższych doskonalić z jednej strony zdolność wyboru i sposoby realizacji dobra, a z drugiej strony winien dążyć do coraz pełniejszego w nim uczestniczenia. Przez doskonalenie wolności wyboru dokonuje się zwiększenie wolności wewnętrznej osoby ludzkiej i jej rozwój. Kardynał Wojtyła ten rodzaj wolności nazywa wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Z wolnością wyboru wiąże się wolność działania, czyli wolność zewnętrzna. Brak jej pozbawia człowieka sposobów realizacji swobodnie wybranych celów, to zaś utrudnia jego wewnętrzny rozwój – partycypację w dobrach.

Rozróżniając powyższe trzy rodzaje wolności, ksiądz Majka podkreśla jednak, że stanowią one integralną całość, są one ze sobą ściśle powiązane[18]. To pozwala zrozumieć, dlaczego brak wolności politycznej, społecznej i gospodarczej godzi w samą godność osoby i zniewala człowieka.

Powyższe czynniki konstytuujące osobę, rozumność i wolność właśnie, stanowią o naturalnej godności człowieka.

2.3. Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności osoby

Ksiądz Majka w swojej zadumie nad człowiekiem podkreśla, że koncepcja osoby ludzkiej nie może pomijać wymiaru teologicznego. Dotyczy to przede wszystkim godności osoby ludzkiej. Idąc za Janem Pawłem II, autor wyodrębnia godność naturalną i nadprzyrodzoną. Źródłem tej pierwszej jest właśnie rozumność i wolność wpisana w ludzką naturę. Podstawą godności nadprzyrodzonej osoby ludzkiej jest fakt wcielenia i odkupienia. Autor powołuje się na wypowiedzi Jana Pawła II, zawarte głównie w encyklice *Redemptor hominis*.

Idąc za nauczaniem Papieża, ksiądz Majka wyraża pogląd, że prawda o człowieku, jego godności i szczególnej wartości, objawiona w dziele stworzenia, została potwierdzona i jakby dopowiedziana w dziele, któremu na imię Jezus Chrystus. Zdaniem Jana Pawła II dopiero fakt wcielenia i odkupienia pozwala na głębsze zrozumienie człowieka. W Chrystusie bowiem „objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje"[19]. Stąd też Jan Paweł II powiedział 2 czerwca 1979 roku w homilii na placu Zwycięstwa w Warszawie: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej – człowiek nie może siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa".

Słowa te były nawiązaniem do następujących słów Soboru Watykańskiego II, które Jan Paweł II cytuje także w swojej encyklice: „Ten, który jest «obrazem Boga

[18] Por. tamże, s. 160 n.

[19] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"* [4 marca 1979 roku], Watykan 1979, nr 8.

niewidzialnego» (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu"[20]. Z tekstu widzimy, iż wcielenie potwierdza podobieństwo człowieka do Boga. Wcielony Syn Boży „stał się prawdziwie jednym z nas". Stał się jednym z nas dla nas. Wyznajemy to w liturgii, gdy mówimy: „Który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba".

Patrząc na człowieka przez pryzmat wcielenia, Jan Paweł II zauważa także, że poprzez wcielenie ludzkie ciało dostąpiło nadprzyrodzonego wyniesienia, a poprzez nie cała osoba ludzka została potwierdzona w swojej godności, jako że ciało stanowi jej integralną część. Godność człowieka zostaje także potwierdzona i jakby na nowo wypowiedziana w dziele odkupienia. Zbawczy czyn Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, stanowi potwierdzenie godności człowieka. Chrystus dokonuje wyzwolenia człowieka ze zła. Wyzwolenie to jawi się jako wielkie dobro ofiarowane człowiekowi. Papież ponadto zauważa, że człowiek wyzwolony nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do nowego życia, staje się nowym stworzeniem.

Jan Paweł II powie, że w tajemnicy Odkupienia człowiek zostaje „na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!"[21]. Ujawnia tu się na nowo jego wartość i godność. „Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek – pisze Jan Paweł II – skoro zasłużył sobie na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»"[22]. Te ostatnie słowa z zapisu Janowej Ewangelii stanowią – zdaniem Papieża – rdzeń rozwijanej później przez św. Piotra i św. Pawła nauki o przeznaczeniu, o ostatecznym powołaniu człowieka. Przypominając tę naukę, Jan Paweł II powie, iż „stan człowieka w «świecie przyszłym» będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowienia, ale także stanem gruntownego «przebóstwienia» jego człowieczeństwa"[23]. Dopiero w rzeczywistości eschatycznej człowiek dostąpi pełnego spełnienia i wypełnienia swego powołania. Mówiąc o nadprzyrodzonej godności człowieka objawionej w dziele stworzenia i odkupienia, należałoby także zapytać, czy owa nadprzyrodzona godność odnosi się jedynie do ludzi aktualnie żyjących życiem łaski, czy też niezależnie od tego stanu przynależy wszystkim ludziom. Z papieskiego nauczania wynika, że związek Chrystusa

[20] Tamże.

[21] Tamże.

[22] Tamże.

[23] Jan Paweł II, *Przemówienie na audiencji generalnej, 9 grudnia 1981 r.* [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. 4, cz. 2, Poznań–Warszawa 1989, s. 398.

z człowiekiem ma charakter ontyczny. Oznacza to, że nadprzyrodzona godność jest niezniszczalną własnością każdej ludzkiej istoty, nie zależy wyłącznie od osobistego wysiłku osoby, ale jest darem Boga i obejmuje całą ludzkość. Z tego tytułu jest też podstawą równości wszystkich ludzi na ziemi.

Godność naturalna i nadprzyrodzona stanowią integralną całość. Tak integralnie pojęta godność „staje się podmiotem uprawnień, zwanych prawami osoby, ale też i odpowiedzialności za społeczeństwo"[24], przerasta wszystkie cele społeczne, nie może być traktowana jako przedmiot i jedynie jako środek do osiągania celów. Wyprowadzanie praw osoby ludzkiej z integralnie pojętej godności człowieka należy uznać za coś szczególnego w nauczaniu społecznym ks. Józefa Majki.

Zakończenie

Personalistyczna koncepcja człowieka zawarta w pismach księdza Majki, głosząca, że osoba ludzka posiada godność naturalną i nadprzyrodzoną, że jest bytem potencjalnym i dynamicznym, społecznym, podmiotem praw i obowiązków, zdolnym do przekraczania siebie i do panowania nad światem, leży u podstaw wszystkich innych koncepcji składających się na katolicką naukę społeczną.

[24] J. Majka, *Jaka Polska?*, Wrocław 1991, s. 27.

JEGO EMINENCJA KSIĄDZ KARDYNAŁ MARIAN JAWORSKI – MIĘDZY KATEDRĄ PROFESORSKĄ A BISKUPIĄ*

Wstęp

Ksiądz kardynał Marian Jaworski, obecny arcybiskup metropolita lwowski obrządku łacińskiego ma za sobą niezwykłą drogę życia, która niedawno (21 sierpnia 2006 roku) osiągnęła wymiar osiemdziesięciu lat. Na jego kapłańskiej drodze odnajdujemy dwie katedry, z których Dostojny Jubilat dzieli się z innymi mądrością przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Od roku 1955 jest to katedra profesorska, a od roku 1984 także katedra biskupia. Stąd też można powiedzieć, że Ksiądz Kardynał jest człowiekiem nauki i Kościoła, nauczycielem akademickim i kapłanem, profesorem i kardynałem.

Poproszony przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu o przygotowanie opinii w sprawie nadania Księdzu Kardynałowi najwyższej godności akademickiej, doktoratu *honoris causa* tej uczelni, przystępuję do tego zadania z wielkim onieśmieleniem, mając świadomość mojej niegodności wobec wysokiej pozycji naukowej i kościelnej Dostojnego Kandydata. Poddając się jednak rygorowi akademickiemu, formułuję moją opinię, układając ją w trzy części, odnoszące się kolejno do działalności naukowo-badawczej oraz dydaktyczno-organizacyjnej Księdza Kardynała, do jego działalności na rzecz nauki katolickiej w Polsce i do jego działalności kościelno-religijnej.

1. Działalność naukowo-badawcza oraz dydaktyczno-organizacyjna

Ksiądz kardynał Marian Jaworski przeszedł w swojej młodości przez dobrą formację filozoficzno-teologiczną. Jego umysł i serce ukształtowały głównie dwa wybijające się w latach powojennych środowiska teologiczne: krakowskie i lubelskie. W Krakowie, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, zdobył magisterium (1950) i doktorat (1952) z teologii. W Lublinie zaś, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, osiągnął magisterium (1954) i doktorat (1955) z filozofii. Te dwa środowiska wytyczyły także do pewnego stopnia młodemu adeptowi nauki styl uprawiania filozofii i teologii.

---

* *Opinia w sprawie nadania godności doktora honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Jego Eminencji Księdzu Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu, Arcybiskupowi Metropolicie Lwowa [w:] Jego Eminencja Kardynał prof. dr hab. Marian Jaworski. Doktor honoris causa Pontifciae Facultatis Teologicae Wratislaviensis, Wrocław 2006, s. 20–29.*

Lublin ugruntował w młodym księdzu Jaworskim głównie postawę arystotelesowsko-tomistyczną. Kraków zaś, z myślicielami tej rangi co Roman Ingarden, a potem ks. Karol Wojtyła, skierował uwagę młodego tomisty na wartość metody fenomenologicznej w uprawianiu filozofii dla potrzeb dzisiejszej teologii i kultury. W ten sposób ks. dr Marian Jaworski wszedł na drogę ubogacania tradycyjnego tomizmu realistyczną fenomenologią. Jak sam to wyznał: „filozofia winna być «szkołą dobrego myślenia», musi być «fenomenologiczna», a zarazem «metafizyczna»". W tej postawie stał się podobny do kard. Karola Wojtyły, a także do Edyty Stein, przy czym ta ostatnia zaczęła od fenomenologii i doświadczając jej niewystarczalności, zwróciła się do tomizmu, zaś kardynał Jaworski formacyjnie przeszedł drogę odwrotną – od tomizmu ku fenomenologii (oczywiście, bez porzucania tomizmu). Dziedziną, nad którą najpierw pochylił się, była religia, a dokładniej – przeżycie religijne ujawniające się w doświadczeniu religijnym. Inspirując się myślą Romano Guardiniego, a także w jakiejś mierze Maxa Schelera, Alberta Dondeyne'a i innych fenomenologów, ksiądz Jaworski stał się na gruncie polskim pionierem nowego sposobu uprawiania filozofii religii. Zafascynował go fenomen przeżycia religijnego jako zjawiska jedynego w swoim rodzaju, niedającego się zredukować do innych, mimo że z innymi jest często współdane. To samo dotyczyło samej religii jako szczególnego sposobu egzystencji ludzkiej. Najwłaściwszą metodą jej odkrycia i poznawczego ujęcia – zdaniem Księdza Kardynała – jest metoda stosowana przez fenomenologię. Jednakże na sferze zjawiskowej Kardynał się nie zatrzymał. Będąc wiernym uczniem Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, wiedział, że filozof klasyczny musi iść dalej i szukać uwarunkowań ontycznych fenomenu religijności, co prowadzi nieuchronnie do odkrycia Boga jako korelatu ludzkiej religijności.

Ten typ podejścia oznaczał, że Kardynał nie podzielał do końca poglądu niektórych tomistów, że filozofia Boga nie może być traktowana jako autonomiczna dyscyplina filozoficzna, gdyż – ich zdaniem – stanowi ona istotną część metafizyki ogólnej, pełniąc rolę jakby jej zwornika. Zdaniem Kardynała filozofia Boga jest spokrewniona właśnie z filozofią religii, gdyż odkrywa ona Transcendencję, którą się „dosięga" w przeżyciu religijnym, w aktach osobowej wiary. Sprawa ta wiązała się także z ujmowaniem relacji Boga filozofów (metafizyki) do Boga religii (Abrahama, Izaaka i Jakuba).

Nowe pomysły na terenie filozofii religii i filozofii Boga nie wyczerpywały wszakże całej refleksji filozoficznej ks. prof. Mariana Jaworskiego. W jego publikacjach znajdujemy także wiele specjalistycznych tekstów z zakresu filozofii człowieka. Lektura tych tekstów każe nam zauważyć, że inspiracją i bodźcem do tej refleksji antropologicznej były analizy personalistyczne kard. Karola Wojtyły zawarte w dziele *Osoba i czyn*. Rozwiązania antropologiczne księdza profesora Jaworskiego były zbliżone do poglądów kardynała Wojtyły. Kardynał Jaworski może być uważany za przedstawiciela tak zwanej antropologii integralnej, w której ma miejsce połączenie fenomenologii człowieka z metafizyką człowieka,

filozofii świadomości z filozofią bytu, podejścia przedmiotowego z podejściem podmiotowym.

Działalność naukowo-badawczą dopełniał Ksiądz Kardynał działalnością dydaktyczną i administracyjną. Był wykładowcą prawie we wszystkich wyższych seminariach duchownych w Krakowie. Przez wiele lat prowadził zajęcia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i, oczywiście, w swojej macierzystej uczelni – w Papieskim Wydziale Teologicznym, a potem w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wyjeżdżał z wykładami gościnnymi do innych ośrodków teologicznych krajowych i zagranicznych. Zapraszały Go z wykładami znane uczelnie, m.in. w Wiedniu, Grazu, Bochum, Monachium, Regensburgu, Pasawie, Paryżu, Neapolu, Mediolanie i Rzymie.

Kardynał Jaworski ma także ogromne zasługi w organizowaniu i czynnym uczestnictwie w kongresach teologów polskich i innych sympozjach i sesjach naukowych o znaczeniu krajowym i międzynarodowym. Jego talent w dziedzinie akademickiej uwidocznił się także w pełnieniu funkcji administracyjnych, powierzanych mu przez władze kościelne i gremia uczelniane. W latach 1973–1982 ks. prof. Marian Jaworski pełnił funkcję dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie. Gdy 8 grudnia 1981 roku Jan Paweł II erygował Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, ksiądz profesor Jaworski został jej pierwszym rektorem. Funkcję rektora pełnił do roku 1988.

2. Działalność na rzecz nauki katolickiej w Polsce

Kardynał Marian Jaworski posiada także ogromne zasługi na polu troski o sprawy nauki katolickiej w Polsce. Od 1970 roku pełnił funkcję sekretarza Komisji Episkopatu ds. Nauki przy Konferencji Episkopatu Polski. W roku 1973 został sekretarzem Rady Naukowej Episkopatu Polski. Pełniąc te funkcje, prowadził rozmowy z ówczesnymi władzami oświatowymi, zabiegając o zagwarantowanie tożsamości kościelnych wyższych uczelni przez uznanie ich podmiotowości prawnej i uregulowanie ich statusu prawno-publicznego.

Aby uwydatnić zasługi ks. prof. Mariana Jaworskiego w tym sektorze, należy przypomnieć, w jakiej sytuacji znalazło się wyższe szkolnictwo kościelne w naszym kraju w ostatnim czasie. Przed drugą wojną światową istniało w Polsce pięć wydziałów teologicznych na uniwersytetach: w Krakowie, Lwowie, Wilnie, Warszawie i Lublinie. Stanowiły one silne ośrodki przedwojennej myśli teologicznej. W czasie drugiej wojny światowej teologia polska, wraz z nauką i kulturą, poniosły ogromne straty personalne. W wyniku przesunięcia granic odpadły wydziały teologiczne Lwowa i Wilna. Pomimo usilnych zabiegów władz kościelnych nie reaktywowano Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim. W roku 1954 zostały natomiast usunięte przez władze komunistyczne Wydziały Teologii z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Warszawskiego. W ich miejsce utworzo-

no w Warszawie Akademię Teologii Katolickiej z ograniczoną liczbą studentów. Mocno ograniczono w działalności Wydział Teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Teologię katolicką zepchnięto do seminariów duchownych, w których poziom kształcenia był różny i które były przeznaczone do likwidacji. Kościół w Polsce walczył o przetrwanie. W kraju panowała ostra cenzura. Wiele cennych prac z zakresu teologii nie mogło się ukazywać drukiem. Represjonowano zwłaszcza teologów zajmujących się społeczną nauką Kościoła. Alumnów seminariów duchownych brano do zasadniczej, dwa lata trwającej służby wojskowej. Podejmowano różne metody, by odciągnąć ich od studiów seminaryjnych, a przez to i od kapłaństwa.

Kościół jednak nie pogodził się z restrykcyjną polityką władz komunistycznych wobec teologii i uczelni kościelnych. Nie pogodził się także Kościół krakowski z likwidacją Wydziału Teologii w Krakowie. Szybko podjęto starania o teologię akademicką w tym mieście. Motorem owych zabiegów stał się bp Karol Wojtyła. 16 grudnia 1959 roku rzymska Kongregacja Seminariów i Studiów Uniwersyteckich wydała Dekret potwierdzający istnienie Wydziału Teologicznego w Krakowie w ramach Arcybiskupiego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Na początku lat sześćdziesiątych funkcjonowała już w Krakowie Rada Wydziału Teologicznego. Stosunkowo szybko ukształtowano jego strukturę i otrzymano jej zatwierdzenie przez Świętą Kongregację Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, która uznała studia teologiczne Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie za kontynuację Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jednakże droga do prawnego uznania przez władze państwowe tegoż Wydziału, przekształconego potem w Papieską Akademię Teologiczną, była trudna i daleka. Znalazł się na niej od samego początku ks. prof. Marian Jaworski. Jako dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego, a potem jako pierwszy rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i zarazem jako sekretarz Komisji Episkopatu ds. Nauki przy Konferencji Episkopatu Polski oraz sekretarz Rady Naukowej Episkopatu Polski, włączył się usilnie w starania o uznanie przez władze państwowe krakowskiej uczelni teologicznej, a także innych papieskich wydziałów teologicznych – we Wrocławiu, Warszawie i Poznaniu – i o równy ich status akademicki z innymi uczelniami wyższymi naszego kraju. Pod auspicjami i z szerokim poparciem kard. Karola Wojtyły, przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Nauki przy Konferencji Episkopatu Polski, a potem przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu, prowadził ks. prof. Marian Jaworski rozmowy i negocjacje w różnych gremiach ministerialnych o akademicką teologię i prawny status wydziałów teologicznych. Należy zaznaczyć, że w pertraktacjach tych nie chodziło jedynie o uznanie i regulacje prawne dla Papieskiego Wydziału Teologicznego, a później Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ale także o takie same prawa dla Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Warszawie i Poznaniu. Jak zaświadczają o tym świadkowie i uczestnicy tych starań i pertraktacji, były takie chwile, kiedy chciano uznać status prawny jedynie papieskiej uczelni w Krakowie,

z pominięciem wydziałów papieskich we Wrocławiu, Warszawie i Poznaniu. Ks. prof. Marian Jaworski, jako główny negocjator tych spraw, nigdy nie zgodził się na załatwienie owych praw jedynie dla Krakowa. Zabiegał o nie dla wszystkich wydziałów papieskich w Polsce.

Jakimś owocem owych długoletnich i trudnych zabiegów był ogłoszony w dniu 16 lutego 1981 roku dokument ministra Jerzego Kuberskiego, kierownika Urzędu ds. Wyznań, w którym wymienił on różne instytucje kościelne mające osobowość prawną w państwie polskim i zaliczył do nich także papieskie wydziały teologiczne w Krakowie, Wrocławiu, Warszawie i Poznaniu. Znaczącym ukoronowaniem wspomnianych wyżej zabiegów i negocjacji była *Umowa między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie* z datą 30 czerwca 1989 roku. Umowa ta była dużym osiągnięciem Kościoła w Polsce, gdyż przyznawała uczelniom papieskim osobowość prawną, a w paragrafie 15, punkt 5 oznajmiała, że „Stopnie naukowe nadawane przez uczelnie papieskie są równoważne ze stopniami naukowymi nadawanymi przez państwowe jednostki organizacyjne".

Należy podkreślić, że w owym uregulowaniu statusu cywilnego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz innych uczelni kościelnych w Polsce szczególne zasługi posiada właśnie ks. kard. Marian Jaworski jako ówczesny dziekan i rektor oraz główny negocjator strony kościelnej ze stroną państwową. Owe zasługi widział dobrze i doceniał Jan Paweł II, dlatego też w liście skierowanym do ks. bp. Mariana Jaworskiego napisał: „Pragnę Ci podziękować za wszystko, co poprzez lata Twojej pracy kapłańskiej i profesorskiej uczyniłeś dla sprawy nauki katolickiej w Polsce. Sprawę tę umiłowałeś całym sercem, wnosząc w nią całą precyzję i autentyczność znaczeń i zadań, których ta doniosła dla Kościoła i społeczeństwa sprawa się domaga". Nie mogło być lepszego potwierdzenia, uznania i nagrody dla Księdza Kardynała za wniesiony trud w dzieło promocji nauki katolickiej w Polsce.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu czuł się od lat dłużnikiem ks. kard. Mariana Jaworskiego w procesie ubierania naszej uczelni w szaty akademickie. Odczuwaliśmy to już w latach, gdy dane mi było kierować wydziałem. Sądzę, że przez nadanie Eminencji doktoratu *honoris causa* naszej uczelni, przynajmniej częściowo możemy spłacić Księdzu Kardynałowi nasz dług wdzięczności.

3. Działalność kościelno-religijna

Osiągnięcia ks. kard. Mariana Jaworskiego na polu polskiej filozofii, zwłaszcza w dziedzinie filozofii religii i filozofii Boga, a także zasługi w dziele umacniania i promocji katolickiej nauki w Polsce, należy jeszcze dopełnić zwróceniem uwagi na jego działalność kościelno-religijną, wiążącą się z jego posługą biskupią i kardynalską. Na tym polu jest też wiele do odnotowania. W niniejszym tekście ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że ks. kard. Marian Jaworski, jako – od roku

1991 – metropolita lwowski obrządku łacińskiego, przyczynił się do odrodzenia życia religijnego katolików na Ukrainie oraz do odrodzenia się na tych terenach struktur diecezjalnych i hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to dzieło nie do przecenienia. Wymagało ono niezwykłej delikatności, mądrości, roztropności i cierpliwości. Można powiedzieć, że Ksiądz Kardynał pięknie wypełnił życzenie i troskę Jana Pawła II o odrodzenie się Kościoła łacińskiego na ziemiach drugiej co do wieku metropolii Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Pan Bóg jakby podwójnie wynagrodził ten trud pasterski Księdza Kardynała. Otóż Ksiądz Kardynał miał zaszczyt gościć Ojca Świętego Jana Pawła II na ziemi lwowskiej w dniach 25–27 czerwca 2001 roku, a potem dane mu było być świadkiem jego agonii i przejścia do Domu Ojca w sobotni wieczór, 2 kwietnia 2005 roku.

Patrząc z ziemi Dolnego Śląska na osobę ks. kard. Mariana Jaworskiego, pasterza Kościoła lwowskiego, nie można nie dopowiedzieć tego, iż te dwie ziemie, lwowska i wrocławska, są jakoś dziś zbratane, spokrewnione i względem siebie bliskie. Węzłem łączącym te ziemie są kapłani i wierni, którzy po drugiej wojnie światowej musieli opuścić ojczystą ziemię lwowską i zasiedlić nową małą ojczyznę – ziemię Dolnego Śląska. Obecna metropolia wrocławska jest dłużnikiem metropolii lwowskiej. To właśnie kapłani lwowscy, przybyli na powojenne zgliszcza, stali się pionierami kształtowania życia religijnego, moralnego i społecznego w nowo zaistniałych warunkach. To oni wraz ze swoimi wiernymi podnieśli z ruin dolnośląskie świątynie. Odbudowali zniszczone plebanie, uporządkowali cmentarze. To oni przełamywali wśród przybyłej ludności poczucie tymczasowości, budzili nadzieję na lepszą przyszłość, byli promotorami stabilizacji i integracji tych ziem z Macierzą.

W symbolicznym geście ozdobienia Metropolity Lwowskiego akademicką godnością doktora honorowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu trzeba widzieć gest wdzięczności Wrocławia wobec Pasterza ziemi, która przygotowała kapłanów i wiernych do tak trudnych zadań.

Zakończenie

To wszystko, co zostało wyżej przytoczone, stanowi w moim rozumieniu oczywistą rację dla decyzji władz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nadania Księdzu Kardynałowi prof. dr. hab. Marianowi Jaworskiemu tytułu doktora *honoris causa* tej uczelni. Jestem szczęśliwy, że mogę dołączyć mój skromny głos popierający tę inicjatywę. Z mojej strony jest to także symboliczne spłacenie długu wdzięczności za mądrość czerpaną z publikacji Księdza Kardynała, za Jego przykład cierpliwości i wytrwałości w modlitwie, nauce i cierpieniu oraz za ten miły czas roku akademickiego 1978/1979, kiedy byłem jego adiunktem w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

KSIĄDZ PROFESOR STANISŁAW KOWALCZYK – MIĘDZY AUGUSTYNIZMEM A TOMIZMEM*

Wielu chrześcijan jest przekonanych, że na trudne czasy daje Pan Bóg odpowiednich ludzi. Jest to widoczne w życiu Kościoła, bo wystarczy wymienić z ostatniego czasu choćby kard. Stefana Wyszyńskiego czy Ojca Świętego Jana Pawła II. Prawidłowość tę można także dostrzec w dziedzinie nauki i kultury czy nawet gospodarki i polityki.

Wśród ludzi, którzy ukształtowali oblicze polskiej filozofii po drugiej wojnie światowej, znajduje się niewątpliwie ks. prof. Stanisław Kowalczyk, filozof, teolog, społecznik, autor około czterdziestu pozycji książkowych i kilkuset artykułów z zakresu szeroko rozumianej filozofii o profilu personalistycznym, długoletni pracownik naukowy KUL. Opatrzność Boża powołała go, by w trudnym czasie naporu filozofii marksistowskiej, a ostatnio silnego natarcia prądów liberalistycznych i redukcjonistycznych, prezentował obiektywny, realistyczny wizerunek człowieka, Boga i świata.

Na prośbę władz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu mam wielki zaszczyt przedłożyć na poniższych stronicach opinię o działalności naukowo-dydaktycznej ks. prof. Stanisława Kowalczyka w związku z nadaniem mu najwyższej godności akademickiej – doktoratu *honoris causa* tej uczelni. Czynię to z dużym onieśmieleniem, z jednej strony mając na uwadze fakt, że byłem Jego uczniem, a z drugiej, że przychodzi mi zaprezentować i ocenić przeogromny, wielowątkowy dorobek naukowy Księdza Profesora i Jego wyjątkowe zasługi dla Kościoła, dla polskiej filozofii i narodowej kultury. Podjęcie się tego zadania traktuję jako swoistego rodzaju okazję do okazania uznania i wdzięczności wobec Myśliciela, który wycisnął na powojennym pokoleniu adeptów i nauczycieli filozofii, w tym także i na mnie – niezatarte piętno.

Prezentację dorobku i działalności naukowej Księdza Profesora przedłożę w kluczu historyczno-merytorycznym. Po bardzo skrótowym przedstawieniu naukowego życiorysu zostanie najpierw naszkicowana droga filozoficzna, którą przebył Laureat, a która daje się odkryć z Jego publikacji. Następnie spróbujemy wskazać, w czym leżą największe zasługi Księdza Profesora dla polskiej filozofii, dla naszego Kościoła i Narodu.

---

[1] *Recenzja w sprawie nadania ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalczykowi doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego We Wrocławiu [w:] Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk. Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław, 28 stycznia 2011 r., red. G. Sokołowski, Wrocław 2011, s. 19–30.*

1. Podstawowe dane z życiorysu naukowego ks. Stanisława Kowalczyka

Ksiądz Stanisław Kowalczyk urodził się 15 czerwca 1932 roku w Sieciechowie koło Radomia. W latach 1949–1954 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 19 grudnia 1954 roku z rąk bp. Jana Lorka. Kontynuował naukę w latach 1954–1958, studiując filozofię na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W 1957 roku uzyskał tam magisterium, a rok później obronił pracę doktorską pt. *Tomistyczna koncepcja jedności transcendentalnej*. Jako młody doktor, w 1958 roku został mianowany profesorem w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, a w 1964 roku podjął pracę naukowo-dydaktyczną w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w charakterze adiunkta. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 1968 roku na podstawie rozprawy *Bóg jako Dobro Najwyższe według św. Augustyna*. W 1985 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w 1991 roku – profesorem zwyczajnym. Od 1984 roku pełnił funkcję kierownika Katedry Filozofii Społecznej, a w latach 1990–1993 dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL. Na prośbę swego biskupa diecezjalnego sprawował w latach 1992–1995 funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, nie przestając być pracownikiem naukowym KUL. Od 2000 roku był także profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie jest emerytowanym profesorem mieszkającym w Lublinie.

2. Od tomizmu egzystencjalnego i tradycyjnego do personalistycznej syntezy augustynizmu z tomizmem

Ksiądz prof. Stanisław Kowalczyk wchodził w dojrzałe życie w czasie pierwszej fali naporu reżimu komunistycznego w naszym kraju. Gdy 19 grudnia 1954 roku przyjmował w Sandomierzu święcenia prezbiteratu, kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, był w więzieniu. Kościół potrzebował w tym trudnym czasie gorliwych kapłanów nie tylko do pracy duszpasterskiej, ale także do prowadzenia działalności naukowej na polu filozofii i teologii oraz by prowadzić dialog z adwersarzami i racjonalnie bronić atakowanej filozofii i teologii katolickiej. Nie mogło być przeto zdziwienia, że biskup sandomierski Jan Lorek bezpośrednio po studiach seminaryjnych skierował księdza Kowalczyka na studia specjalistyczne w zakresie filozofii na Katolicki Uniwersytet Lubelski. W tym czasie w środowisku KUL krystalizowała się lubelska szkoła filozoficzna, której głównymi twórcami byli profesorowie: Stefan Swieżawski – historyk filozofii, o. Mieczysław Albert Krąpiec OP – metafizyk, Jerzy Kalinowski – filozof prawa, ks. Stanisław Kamiński – logik-metodolog, ks. Karol Wojtyła – etyk. Ksiądz Kowalczyk trafił na seminarium naukowe do o. prof. Mieczysława A. Krąpca OP, pod którego urokiem i wpływem pozostawał przez kilka lat. Pod jego kierunkiem napisał prace dyplomowe: magisterską (1957) i doktorską (1958). Po uzyskaniu doktoratu wykładał w Wyższym Seminarium

Duchownym w Sandomierzu ontologię, epistemologię i teodyceę. Owocem tych wykładów są wydane wiele lat później publikacje: *Metafizyka ogólna* (Lublin 1998) oraz *Teoria poznania* (Sandomierz 1997). Z prac tych wynika, że ksiądz Kowalczyk w tym pierwszym okresie swojej działalności filozoficznej, zamykającym się w latach 1954–1963, opowiadał się za egzystencjalizmem tomistycznym, reprezentowanym przez ojca Krąpca.

Zainteresowania Księdza Profesora uległy zmianie z chwilą, gdy w 1964 roku otrzymał na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL stanowisko adiunkta w I Katedrze Metafizyki kierowanej przez ks. Stanisława Adamczyka. Tu spotkał się z tradycyjną, scholastyczną wersją tomizmu, reprezentowaną przez księdza Adamczyka. Ksiądz Kowalczyk szybko zorientował się, iż tego rodzaju uprawianie filozofii tomistycznej – zarówno w wersji tradycyjnej reprezentowanej przez księdza Adamczyka, jak i w wersji egzystencjalnej rozwijanej przez ojca Krąpca – nie może być zadowalające dla potrzeb dzisiejszej kultury intelektualnej. Chciał tę filozofię ubogacić i uwspółcześnić, by służyła lepiej Kościołowi, teologii i współczesnemu człowiekowi. Swoje zainteresowania badawcze skierował zarówno ku przeszłości, jak i ku współczesności. Z myślicieli dawnych zafascynował Go św. Augustyn. Jednocześnie szybko zauważył, że augustynizm kryje w sobie wielkie walory, którymi można dopełnić tomizm. Młody lubelski pracownik nauki zauważył także, że sporo cennych wartości posiadają niektóre nurty filozofii współczesnej, z których pewne wątki są w stanie ubogacić filozofię tomistyczną. Przekonanie takie jeszcze bardziej ugruntował w sobie po odbyciu podróży naukowej do Belgii (Leuven), Paryża (Instytut Katolicki), Wiednia (Kongres Filozofii Światowej w 1968 roku) oraz Rzymu. Wszystko to sprawiło, że od 1964 roku do początku lat siedemdziesiątych prawie wszystkie publikacje autora dotyczyły filozofii św. Augustyna. Ich apogeum była rozprawa habilitacyjna, której tytuł brzmiał: *Bóg jako Dobro Najwyższe według świętego Augustyna*, przedstawiona 4 grudnia 1968 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL.

Po uzyskaniu statusu samodzielnego pracownika naukowego zainteresowania badawcze naszego Laureata dotyczące tego obszaru skupiły się głównie na zagadnieniach filozofii Boga i religii w kontekście filozofii współczesnej. Owocem tych badań były następujące pozycje książkowe: *Współczesna filozofia Boga* (Lublin 1970), *Filozofia Boga* (Lublin 1972), *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego* (Lublin 1977), *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (Warszawa 1979), *Odkrywanie Boga* (Sandomierz 1981), *Bóg w myśli współczesnej* (Wrocław 1982), *Drogi ku Bogu* (Wrocław 1983). W publikacjach tych daje się zauważyć wpływ św. Augustyna i myślicieli współczesnych na formułowanie i rozwiązywanie tradycyjnych tomistycznych zagadnień teodycealnych. Przede wszystkim autor zaproponował w dziedzinie filozofii Boga szersze rozumienie kosmologicznego i antropologicznego doświadczenia jako punktu wyjścia dla argumentacji teodycealnej. Dużym wydarzeniem filozoficznym było opublikowanie książki *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Oprócz problematyki filozofii Boga i religii w pra-

cy tej autor podjął prezentację problematyki człowieka, zagadnienia filozofii społecznej i aksjologii, które potem rozwijał w następnych publikacjach książkowych.

Po ubogaceniu tradycyjnej filozofii Boga myślą św. Augustyna i wątkami zaczerpniętymi z niektórych myślicieli współczesnych, zwłaszcza z filozofii Maritaina, ksiądz profesor Kowalczyk swoje zainteresowania badawcze i publikacyjne przesunął na człowieka, wypracowując powoli na bazie historii i współczesności nowy rodzaj personalizmu. Tu także inspirację zaczerpnął od św. Augustyna oraz filozofów nowszych, takich jak Błażej Pascal, Søren Kierkegaard, John Henry Newman, Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła, a w szczególności Jacques Maritain. Ten ostatni wywarł na księdza Kowalczyka największy wpływ, łączył bowiem wierność tradycji z otwartością na współczesność. Idąc śladem Maritaina, „mistrza naszych czasów", i nie zrywając z dorobkiem przeszłości, ksiądz profesor Kowalczyk poszukiwał odpowiedzi na pytania nurtujące ludzi żyjących obecnie. To nowe podejście, zawarte w zasadzie „vetera novis augere", widoczne jest już w pracy *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (Warszawa 1987), a następnie pojawia się w publikacjach poświęconych człowiekowi: *Zarys filozofii człowieka* (Sandomierz 1990), *Człowiek w myśli współczesnej* (Warszawa 1990) oraz *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina* (Lublin 1992). W pierwszej podjęta została próba dokonania pewnej syntezy antropologii św. Tomasza i Augustyna z wykorzystaniem niektórych idei antropologii współczesnej, zwłaszcza z kręgów fenomenologii i egzystencjalizmu. W drugiej monografii znajdujemy prezentację ośmiu najbardziej znaczących nurtów antropologicznych wraz z wnikliwą, obiektywną ich oceną.

W ostatnim, najbardziej płodnym okresie działalności naukowej, której początki sięgają wczesnych lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia, zainteresowania Księdza Profesora doznały nowego impulsu i objęły nowy obszar badawczy. Wyznaczyły je wydarzenia społeczno-polityczne związane z upadkiem komunizmu w Europie. W dużej mierze pod ich wpływem ksiądz profesor Kowalczyk skoncentrował się na problemach społeczno-politycznych: filozofii wolności, filozofii kultury, filozofii wartości, filozofii polityki. Tego właśnie zakresu dotyczyły następujące publikacje książkowe: *Człowiek a społeczność* (Lublin 1994), *Człowiek, społeczność, wartość* (Lublin 1995), *Liberalizm i jego filozofia* (Katowice 1995), *Filozofia kultury* (Lublin 1996), *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska* (Lublin 1998), *Filozofia wolności* (Lublin 1999), *Wolność naturą i prawem człowieka* (Sandomierz 2000), *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne* (Lublin 2001), *Elementy filozofii sportu* (Lublin 2003), *Naród, państwo, Europa* (Radom 2003), *Idee filozoficzne postmodernizmu* (Radom 2004), *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej* (Lublin 2006), *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki* (razem z Krystyną Chałas, Lublin–Kielce 2006), *Zarys filozofii polityki* (Lublin 2008), *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej* (Lublin 2009), *Nurty filozofii Boga w Polsce w latach 1880–2008* (Lublin 2009).

W powyższych pozycjach znajdujemy wiele informacji historycznych, prezentację historycznych i współczesnych doktryn społeczno-politycznych z ich wnikliwą, rzeczową oceną, a także prezentację systematyczną głównych problemów życia społecznego, politycznego w perspektywie chrześcijańskiej aksjologii.

3. Zasługi ks. prof. Stanisława Kowalczyka dla polskiej filozofii i kultury

Patrząc na cały dorobek naukowo-dydaktyczny księdza profesora Kowalczyka, zwłaszcza na liczbę i jakość oraz zawartość Jego publikacji, możemy wskazać na wkład Laureata do skarbca polskiej filozofii, zwłaszcza chrześcijańskiej. Sądzę, że ów wkład można by zawrzeć w kilku punktach.

3.1. Ilość i jakość dorobku naukowego

W bibliografii księdza profesora Kowalczyka znajdujemy ponad czterdzieści pozycji książkowych z zakresu różnych dziedzin filozofii. Wszystkie Jego książki charakteryzują się wielką erudycją i świetnym warsztatem badawczym. Trzeba zauważyć, że ksiądz profesor Kowalczyk jest jedynym uczniem ojca profesora Krąpca, który swoją twórczością filozoficzną objął wszystkie dyscypliny filozofii: filozofię bytu (ontologię), teorię poznania, filozofię Boga, filozofię człowieka, filozofię społeczną, filozofię kultury, filozofię polityki, filozofię wychowania, aksjologię, nawet filozofię sportu. Książki Laureata są kopalnią wiedzy dotyczącej zarówno dziejów filozofii, jak i współczesnych kierunków filozoficznych. Ich zaletą są jasne prezentacje, obiektywne oceny i zasadne własne propozycje. Stanowią one ogromną pomoc dla studentów i wykładowców filozofii.

3.2. Nowa, personalistyczna synteza tomizmu i augustynizmu

W dziejach filozofii przewijały się ze sobą przedmiotowy i podmiotowy punkt widzenia – filozofia przedmiotu i filozofia podmiotu. Nurt arystotelesowsko-tomistyczny preferował podejście przedmiotowe do rzeczywistości. Bazował głównie na doświadczeniu zewnętrznym. Natomiast nurt platońsko-augustyński doceniał pierwiastki podmiotowe, przede wszystkim doświadczenie wewnętrzne, które – jak się okazuje – kontaktuje nas ze światem wewnętrznego życia człowieka, daje nam dostęp do ludzkiego ducha. Te dwa podejścia uwidoczniły się na przykład w filozofii Boga, gdzie w nurcie o orientacji tomistycznej główną wartość przypisywano „dowodom" kosmologicznym na istnienie Boga, podczas gdy w nurcie augustyńskim preferowano „dowody" antropologiczne. Stąd też można powiedzieć, iż droga do Boga u tomistów prowadziła przez świat, natomiast droga do Boga u augustynistów prowadziła przez człowieka. Ksiądz profesor Kowalczyk potrafił te drogi połączyć.

Podobnego połączenia udało dokonać się Księdzu Profesorowi na gruncie filozofii człowieka. W Jego personalizmie człowiek jest postrzegany nie tylko od zewnątrz, przez pryzmat doświadczenia zewnętrznego, ale wykorzystany jest też kanał doświadczenia wewnętrznego. Mamy tu zatem do czynienia z antropologią integralną, a w konsekwencji z personalizmem integralnym lub – jak niektórzy twierdzą – z personalizmem realistyczno-dynamicznym.

W tym względzie rozwiązania antropologiczne księdza profesora Kowalczyka są w jakimś sensie zbliżone do rozwiązań kard. Karola Wojtyły, w których także miało miejsce połączenie fenomenologii człowieka z metafizyką człowieka, filozofii świadomości z filozofią bytu, podejścia przedmiotowego z podejściem podmiotowym.

3.3. Dialog z filozofią współczesną

Spośród współczesnych polskich filozofów o orientacji katolickiej nikt tak jak ksiądz profesor Kowalczyk nie zanurzył się we współczesną filozofię Boga, filozofię człowieka i filozofię społeczną. To podejście Księdza Profesora wobec myśli współczesnej nie jest bezkrytyczne, ale bardzo obiektywne, „życzliwe", wyważone. Potrafił docenić wiele właściwych intuicji znamionujących współczesnych myślicieli, pozytywnie je ocenić i w jakiś sposób włączyć do swojej wizji Boga, człowieka i świata.

3.4. Filozofia reagująca na wydarzenia społeczno-polityczne

Jest znamienne, że w okresie Polski komunistycznej ksiądz profesor Kowalczyk próbował szukać platformy do dialogu z marksistami. Świadczy o tym książka *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego* (Warszawa 1977). Gdy w Polsce i w Europie Środkowowschodniej upadł komunizm, Ksiądz Profesor podjął natychmiast problematykę społeczno-polityczną. Pisał wiele na temat demokracji, wolności, liberalizmu, postmodernizmu. Pisał na temat wartości, bez których nie może funkcjonować dobra demokracja. W tym względzie ogromnie się przysłużył nie tylko Kościołowi, ale i władzy cywilnej oraz różnym instytucjom życia społecznego i publicznego. Należałoby tylko życzyć, żeby głos Księdza Profesora przebił się do adresatów Jego myśli.

Zakończenie

To wszystko, co zostało wyżej przytoczone, stanowi w moim rozumieniu oczywistą rację dla decyzji władz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu do nadania ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalczykowi doktoratu *honoris causa* tej uczelni. Trzeba tu koniecznie dopowiedzieć, że Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu czuł się od lat dłużnikiem Księdza Profesora, który w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku prowadził we Wrocławiu zajęcia i tu drukował

pierwsze książki z zakresu filozofii Boga i filozofii człowieka. Te książki, opatrzone wizytówką wrocławskiej katedry, rozchodziły się w dużych nakładach w świat i przysparzały chwały nie tylko ich Autorowi, ale także były promocją wrocławskiego środowiska teologicznego, które je wydawało. Trzeba też dodać, że ksiądz profesor Kowalczyk bywał kilkakrotnie w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z recenzjami doktoratów, pisał także opinie i recenzje naukowe wrocławskim pracownikom naukowym Papieskiego Wydziału Teologicznego do tytułu profesora. Przez nadanie ks. prof. Stanisławowi Kowalczykowi doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu stolica Dolnego Śląska może przynajmniej częściowo spłacić zaciągnięty dług wdzięczności wobec Księdza Profesora, swego byłego wykładowcy.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu może także sobie poczytywać to za zaszczyt, że docenia i nagradza niezwykłe zasługi Księdza Profesora dla polskiej nauki i kultury, w pewnym sensie także w imieniu innych środowisk naukowych naszego kraju, za Jego dokonania na polu filozofii, za Jego intelektualną i kapłańską uczciwość.

Osobiście jestem usatysfakcjonowany, że dane mi było dołożyć przysłowiową cegiełkę do realizacji tego akademickiego wyróżnienia.

SPIS TREŚCI

ZAMIAST SŁOWA WSTĘPNEGO 5

ROZDZIAŁ I
Z KRĘGU FILOZOFII JANA PAWŁA II

1. Podmiotowość osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły 11
2. Jaka filozofia dla współczesnego człowieka? Nad książką Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei* 27
3. Jana pawła ii zdumienie nad człowiekiem 31
4. Rola filozofii w dochodzeniu do prawdy 42
5. Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej 53
6. Reakcja polskich ośrodków naukowych na encyklikę *Fides et ratio* 64
7. Podmiotowy i przedmiotowy wymiar kultury w ujęciu Jana Pawła II 76
8. Jan Paweł II sługa prawdy 80
9. Jan Paweł II wobec nauki i świata akademickiego 86
10. Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka 98

ROZDZIAŁ II
Z KRĘGU FILOZOFII KLASYCZNEJ

1. Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w „filozofii chrześcijańskiej” 111
2. ontyczne racje danych samodoświadczenia człowieka w ujęciu św. Tomasza z akwinu 127
3. Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii 164
4. Dlaczego dziś jeszcze św. Tomasz z akwinu? 174
5. Filozofia realistyczna o samospełnianiu się człowieka 183
6. Człowiek w egzystencjalizmie tomistycznym i w egzystencjalizmie chrześcijańskim. Aspekt metodologiczny 188
7. Co z ludzką duszą? Problem duszy ludzkiej – relikt dawnej filozofii i teologii czy problem aktualny? 197
8. Oryginalność i aktualność tomaszowej klasyfikacji uczuć 201

9. Św. Tomasz z Akwinu zwolennik i korektor Arystotelesa – w 2400. rocznicę urodzin Stagiryty 209

ROZDZIAŁ III
WOKÓŁ MYŚLI GABRIELA MARCELA

1. Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa. 221
2. Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela 226
3. Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej. 245
4. Teoria bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (próba konfrontacji). 261
5. Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 277
6. Pierwiastki religijne w twórczości filozoficznej Gabriela Marcela 303
7. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania 310
8. „Homo viator" jako kategoria antropologiczna. 336

ROZDZIAŁ IV
WOKÓŁ ZAGADNIEŃ ANTROPOLOGICZNYCH

1. Nowożytne koncepcje zbawienia człowieka 351
2. Od kryzysu wolności do jej kształcenia 358
3. Do jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus?. 369
4. Idea wolności w czasach nowożytnych. 381
5. Jaka wizja człowieka dla nowej Europy? 394
6. Człowiek w poszukiwaniu sensu dziejów 400
7. Zagrożenia życia indywidualnego 414
8. Człowiek i prawda o nim na przełomie stuleci i tysiącleci 426
9. Personalizm czy personalizmy? 435
10. O adekwatny wizerunek człowieka 447
11. Człowiek jako ikona 452
12. Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka 464
13. Redukcyjne wizje człowieka jako zagrożenie pokoju 479
14. Św. Paweł a współczesne koncepcje człowieka 488
15. Typologia personalizmów 502

ROZDZIAŁ V
Z KRĘGU WSPÓŁCZESNYCH ZAGADNIEŃ FILOZOFICZNYCH

1. Filozofia wobec współczesnej kultury 519
2. Kultura – doskonalenie uzdolnień ducha i ciała 534
3. Wolność w nauce 543
4. Kierunki filozoficzne u źródeł przemian Europy XX wieku 553
5. Odkrywanie Boga i Jego przymiotów przez ludzką myśl 560
6. Europejskie totalitaryzmy XX wieku.
Źródła i charakterystyka 575
7. Rehabilitacja filozofii w teologii 580
8. Rodzaje, przyczyny i perspektywy ateizmu 589
9. Etyczny wymiar kreowania społeczeństwa wiedzy. 596
10. Nauka i religia. Odrębność – współpraca 606
11. Rola historii filozofii w kształtowaniu kultury 616
12. Filozofia dla Europy jutra. 621

ROZDZIAŁ VI
Z KRĘGU HISTORII FILOZOFII

1. Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka? 635
2. Życie i działalność naukowo-duszpasterska
ks. Wiesława Gawlika (1923–1980) 640
3. Filozofia w Polsce po II wojnie światowej (kierunki i ośrodki) . . 667
4. Mocarz myśli naszego stulecia ojciec Innocenty Józef
Maria Bocheński (1902–1995) 679
5. Edyta Stein (1891–1942) – wzór poszukiwania i integrowania
wartości. 682
6. Filozofia na Śląsku na milenijnych drogach 690
7. Postać i myśl personalistyczna księdza profesora Józefa Majki –
w 10. rocznicę śmierci 701
8. Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Marian Jaworski –
Między katedrą profesorską a biskupią. 716
9. Ksiądz profesor Stanisław Kowalczyk –
Między augustynizmem a tomizmem 722

W serii „Rozprawy naukowe" tegoż autora ukazały się:

1. *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, wyd. II, Wrocław 1995, ss. 284.
2. *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, wyd. II, Wrocław 1998, ss. 144.
3. *Akademicka posługa myślenia. Uczelniane przemówienia i listy*, Wrocław 2006, ss. 654.
4. *Duszpasterstwo w Archiprezbiteracie Żorskim w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich*, wyd. II, Wrocław 2008, ss. 114.
5. *Misericordia et Veritas. W hołdzie Biskupowi Wincentemu Urbanowi w XXV-lecie śmierci*, Świdnica 2008, ss. 151 (wspólnie z ks. B. Kaczorowskim).
6. *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, wyd. III, Wrocław 2011, ss. 324.
7. *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, cz. I: *Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, ss. 732
8. *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, cz. II: *Rozważania teologiczne*, Świdnica 2017 (w druku).