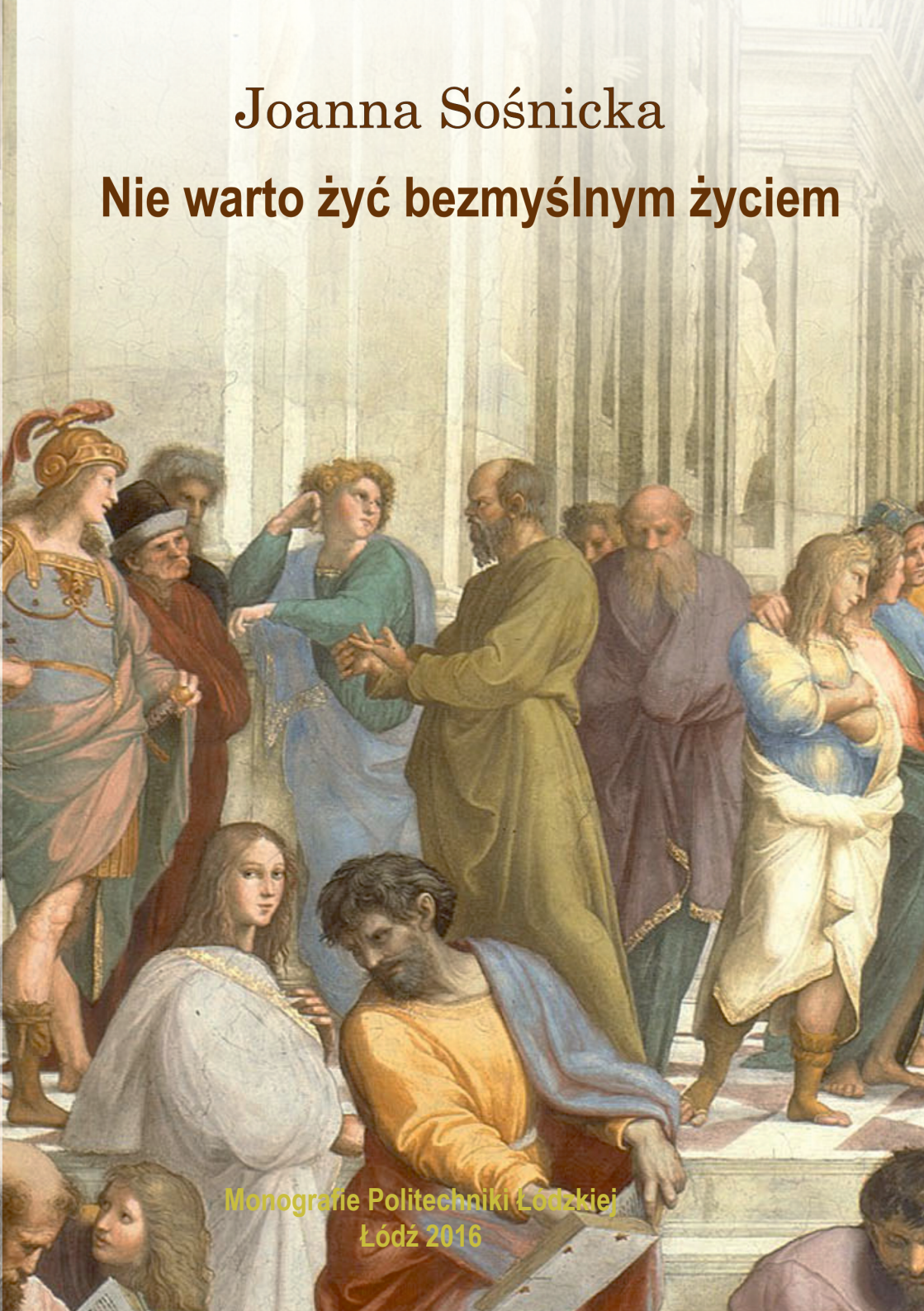


Joanna Sośnicka

Nie warto żyć bezmyślnym życiem



Monografie Politechniki Łódzkiej
Łódź 2016

„Nie warto żyć bezmyślnym życiem”

Joanna Sośnicka

***„Nie warto żyć
bezmyślnym życiem”***

***Filozoficzne refleksje nad tym,
co ważne***

Łódź 2016

Recenzenci

prof. dr hab. Maciej Soin
dr Paweł Bernat

Redaktor Naukowy Wydziału Organizacji i Zarządzania
prof. dr hab. inż. Jerzy Lewandowski

© Copyright by Politechnika Łódzka 2016

Projekt okładki: Grzegorz Szymański

Na okładce wykorzystano zdjęcie ze strony: <https://commons.wikimedia.org>
Skład i redakcja techniczna: Agnieszka Dolecka

WYDAWNICTWO POLITECHNIKI ŁÓDZKIEJ

90-924 Łódź, ul. Wólczańska 223

tel. 42 631 20 87, 42 631 29 52

fax 42 631 25 38

e-mail: zamowienia@info.p.lodz.pl

www.wydawnictwa.p.lodz.pl

ISBN 978-83-7283-782-0

Nakład 100 egz. Ark druk 11,0. Papier offset. 80 g 70 x 100

Druk ukończono w grudniu 2016 r.

Wykonano w Drukarni Quick-Druk, 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

Nr 2201

Spis treści

Wstęp	7
Człowiek w poglądach filozoficznych	
Mieczysława Krąpca.....	17
Poznanie samego siebie w świetle rozważań	
Tomasza z Akwinu	41
Miłość w optyce Dietricha von Hildebranda.....	69
Dobro wspólne w ujęciu Michaela Novaka.....	97
Cywilizacja w rozumieniu Feliksa Konecznego	125
Zakończenie	151
Wybrana bibliografia.....	153
Summary	159
Indeks osób	167

Wstęp

Mówić o filozofii jest trudno. Jeszcze trudniej jest filozofii uczyć. Rzecz jasna o każdej z dyscyplin naukowych rzecz można w ten sposób, filozofia jest jednak na swój sposób wyjątkowa. Ta wyjątkowość wynika z pewnej – jak się nieraz twierdzi – oczywistości przedmiotu. Każdy przecież wie (intuicyjnie chociażby), o czym filozofia traktuje, stosując świadomie bądź nieświadomie terminy z dziedzinami filozofii związane – etyki, antropologii, epistemologii. Oczywistość tego pojęcia (choć już może nie dyscypliny naukowej), która wiąże się z ową powszechnością pojmowania skłania zatem do zastanowienia, że skoro jest tak naprawdę, to może mówienie o niej jest całkowicie zbędne. Na oczywistości można przecież tylko wskazać, nie można ich jednak wyrazić słowami¹. Jeśli jednak mimo wszystko mówi się o oczywistościach, to chyba tylko dlatego, że wciąż na nowo poddawane są one w wątpliwość².

Wątpliwości związane z problemami zagadnień filozoficznych wynikają, jak się wydaje, z tej powszechności pojmowania, której wynikiem może być pewna niejasność/wieloznaczność rozumienia rzeczywistości określanej mianem „filozofia”. Istnieją spore nadużycia językowe, zakres niektórych słów (pojęć, terminów filozoficznych) jest niewiarygodny, a ich desygnaty nierzadko stanowią może nie przeciwieństwa, ale posiadają trochę inne zabarwienie znaczeniowe. Ciekawym jest także fakt, iż nadużycia semantyczne dotyczą głównie

¹ R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 5.

² Tamże.

podstawowych, a przy tym ważnych fenomenów związanych z istotą życia ludzkiego. Zatem może ten archipelag ujęć i rozwiązań pojęć filozoficznych nie powinien dziwić. A w związku z tym, iż najwyższe na najniższym wznosi się i opiera, należy mieć nadzieję, iż wszystkie te nadużycia mają coś ze sobą wspólnego i w wieloznaczności pewnych słów, w dynamizmie nadbudowywania nad nim różnych innych, pokrętnych czasami znaczeń, odnajdzie się punkty wspólne.

Filozofia jest dziedziną nauki, która zrodziła się – jak powiada jeden z największych przedstawicieli myśli filozoficznej Platon – ze zdziwienia światem³. Parafrazując słowa Magdaleny Środy można powiedzieć, iż to jedyny rodzaj intelektualnej aktywności, gdzie stawianie pytań i szukanie odpowiedzi jest ważniejsze niż budowanie teorii czy ich weryfikowanie⁴. Za ważną postać w historii filozofii uchodzi Sokrates, który jako pierwszy uczynił problemy związane z człowiekiem przedmiotem swych filozoficznych rozmów; nie wykładów, nie tematem traktatów czy publicznych wystąpień, a właśnie rozmów. Godne jest podkreślenia w sokratejskich rozmowach, iż próżno w nich szukać pychy, moralizatorstwa, wywyższania, znajdujemy w nich raczej ciekawość, zmuszanie do refleksji, ucieczkę przed płytkością myślenia i powierzchownym wiedzeniem świata. Sokrates tematem dialogów uczynił wydawałoby się banalne, oczywiste sprawy (bo któż nie wie, czym jest sprawiedliwość, uczciwość, prawo czy pobożność) – choć w trakcie rozmowy okazywało się, że dociekliwość Filozofa nie zatrzymała się na płytkich intuicjach i domysłach. Przez formułowanie odpowiednich pytań starał się sięgnąć do najbardziej podstawowej wiedzy rozmówcy, a następnie pomagał mu wyprowadzać z niej oczywiste konsekwencje⁵. Zmuszanie, pobudzanie do myślenia (często krytycznego myślenia), wytrącanie z rutyny, pychy, bezmyślności i refleksja nad tym, co ważne (choć wydawałoby się tak

³ „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie.” Platon, *Teajtet* 155D, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, s. 39.

⁴ M. Środa, *Etyka dla myślących*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 11.

⁵ A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1993, s. 10.

niewątpliwe), to istota Sokratejskiej rozmowy, ponieważ problemy filozoficzne „nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już od-tąd samo siebie podsycając”⁶.

Dyskusje o zagadnieniach prostych choć trudnych, znanych, choć jak się okazywało, nieznanymi i wytykanie niewiedzy nie skończyły się dla Sokratesa dobrze. W końcu zmuszono go do wypicia cykuty, bo oskarżono go o deprawowanie młodzieży, jednak sokratejskie przesłanie, iż nie warto żyć bezmyślnym życiem⁷ nie straciło na wartości. Potrzeba refleksji jest nadal aktualna, szczególnie może właśnie obecnie, w czasach szybkiego życia, szybkich wartości i szybkich decyzji.

Pochylenia się więc przez chwilę nad kilkoma ważnymi pojęciami (filozoficznymi, choć nie tylko) nie traktować należy jak wyzwanie. Poddanie się takiej niezobowiązującej refleksji, namysłowi nad zagadnieniami, które obecne są niewątpliwie w życiu każdego, niech okaże się intelektualną przygodą, starciem z filozoficznym rozumieniem tego, co powszednie, codzienne. Odkrywanie na nowo, znanych, tak naprawdę pojęć, niech będzie inspiracją, odświeżeniem, pewnym wytrąceniem z powszedniości myślenia, zmusi do ponownego namysłu, będzie ucieczką przez złem (w rozumieniu Sokratejskim zło jest przecież wynikiem niewiedzy) – może utrzyma nas w „wietrze myśli”.

Wspomniana refleksja układa się w pięć rozdziałów – analizę pięciu zagadnień ujętych z perspektywy pięciu filozofów. Wybór przewodników w refleksji jest nieprzypadkowy, każdy z nich bowiem jest ekspertem w danym temacie, poświęcając mu niejedną wykład czy książkę.

W refleksji nad „człowiekiem” przewodnikiem będzie prof. Mieczysław Albert Krąpiec⁸. Wybitny lubelski filozof, wieloletni Rektor

⁶ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, M. Pąckińska, PWN, Warszawa 1987, s. 50.

⁷ Tenże, *Obrona Sokratesa* XXVIII, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 281.

⁸ Mieczysław Kazimierz (Albert, Maria – imiona zakonne) Krąpiec urodził się 25 maja 1921 roku w Berezowicy Małej, na Podolu (obecnie teren

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jeden z głównych twórców lubelskiej szkoły filozoficznej, zwanej również lubelską szkołą filozofii klasycznej. Punktem wyjścia filozofii człowieka, w ujęciu Krąpcza, są dane pochodzące z ujęcia towarzyszącego sądowi egzystencjalnemu: „ja istnieję”; w zakres danych podstawowych wchodzi zwłaszcza podmiotowość i sprawczość człowieka. Krąpiec mocno podkreśla wyjątkowość człowieka, wybranego z pośród całej przyrody przez swoje złożenie duszy i ciała, ze sfery duchowej i materialnej. Implikuje to wiele różnorodnych faktów i jest w skali globalnej niezwykle doniosłe. Byt ludzki skupia w sobie, niczym w soczewce, wszystkie konstytutywne cechy istot żywych, ale też posiada odrębne właściwości wynikające z osobowego statusu bytowego: wolność, suwerenność, możliwość doskonalenia się. Refleksja nad relacją ciała do ducha, zagadnieniem wolności, godności człowieka to aspekty, które Krąpiec w pełni tłumaczy i wyjaśnia, aspekty również niezwykle ważne by

ten należy do Ukrainy). W roku 1939 ukończył gimnazjum klasyczne im. Wincentego Pola i w tym samym roku wstąpił do zakonu oo. Dominikanów w Krakowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1945 roku. Odbił studia, w dominikańskim Instytucie Filozoficzno-Teologicznym, gdzie w latach 1946-1954 był również wykładowcą. Kolejne szczeble jego dorobku naukowego to: doktorat napisany pod kierunkiem prof. Jacka Woronieckiego (1946); habilitacja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (1951); tytuł docenta zdobył w 1956 roku; profesora zwyczajnego – 1968. Od 1946 roku związany z Wydziałem Filozoficznym KUL, gdzie pracę dydaktyczną podjął w 1951 roku. Krąpiec przyczynił się do powołania i rozwinięcia tzw. lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, która swoje źródła odnalazła w myśli Arystotelesa i św. Tomasz z Akwinu. Zadaniem jej jest wyjaśnianie rzeczywistości w oparciu o wartości uniwersalne, realistyczno-prawdziwościowe. Dorobek Krąpcza zawiera się w wielu pozycjach książkowych, licznych artykułach, rozprawach i innych pracach, gdzie przedstawia uzasadnienie swojego systemu metafizycznego. Jego działania dla rozwoju nauki Polskiej, trudno jest objąć jakimś krótkim streszczeniem. Krąpiec odznaczał się niebywałą charyzmą, świadczyć może o tym, jego działalność w okresie systemu komunistycznego w Polsce. Jego autorytet przyciąga niezmiennie młodzież, inspiruje starsze pokolenia. Wyrazem uznania dla niego są liczne nagrody, ordery, przyznawane tytuły doktora *honoris causa*.

zrozumieć inne ludzkie aktywności: miłość, samopoznanie, organizowanie się w społeczeństwa (cywilizacje) czy cel wspólnych dążeń ludzkich – dobro wspólne. Zaduma nad człowiekiem, jest też ważna z innego powodu, jak wskazuje sam Autor, każdy z nas musi wiedzieć – aby po ludzku żyć! – kim jest on sam jako człowiek.

Analiza bytu ludzkiego niewątpliwie wiąże się z problemem „poznania samego siebie” – kim jestem jako człowiek? W analizach nad fenomenem samopoznania poprowadzi Święty Tomasz z Akwinu⁹. Według Tomasza poznanie siebie jest finalnym etapem poznania, „powrotem”, ponieważ dopiero wówczas człowiek aktualizuje siebie jako byt racjonalny i wolny. Zależność poznania samego siebie od poznania świata jest naturalna i konieczna, jest racją poznania samego siebie. Proces ten można porównać do oglądania zdjęć, które się samemu sobie zrobiło. Poznawanie tego, co się wcześniej poznało jest już innym poznaniem, odmienna jest również percepcja podmiotu. Gdy człowiek poznaje aktualnie „(...) jedno ujmujemy po drugim, gdyż intelekt nasz nigdy nie poznaje tyle, byśmy już więcej nie mogli poznawać”¹⁰. Akwinata zagadnienie poznania rozważa w różnych miejscach swych dzieł, przede wszystkim zaś w *Sumie Teologicznej*, *Sumie Filozoficznej*, *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, w traktacie *O duszy* oraz w komentarzach do: *Sentencji Piotra Lombarda*, *O Trójcy*

⁹ Święty Tomasz z Akwinu urodził się w 1224 roku (lub na początku 1225 roku) w zamku Roccasecca k. Akwinu w Królestwie Sycylii, zm. 7 III 1274 roku w Fossanova. Ok. 1230 roku, jako przeznaczony przez rodziców do służby Bożej, został posłany na wychowanie do benedyktyńskiego opactwa na Monte Cassino (nie był w opactwie zakonnikiem, lecz oblatem – przeznaczonym do życia zakonnego). W 1239 roku zapisał się na studium generale w Neapolu, gdzie studiował na Wydziale Sztuk Wyzwolonych. Jego nauczycielem gramatyki i logiki był mistrz Marcin, a filozofii przyrody Piotr z Irlandii. Tu po raz pierwszy spotkał się z myślą Arystotelesa. W 1244 roku przywdział habit dominikański. W II 1274 roku podczas podróży do Lyonu na obrady Soboru (II Sobór Lyonński) stan jego zdrowia zaczął się gwałtownie pogarszać. Umieszczono go w opactwie cysterskim w Fossanova, gdzie zmarł i został pochowany. Po śmierci otrzymał tytuł *doctor angelicus* (doktor anielski).

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Warszawa „Navo”; Londyn: „Veritas”, 1998, I, 86, *resp.*

Świętej Boecjusza, a także do Arystotelesa *O duszy*. Czas powstawania dzieł daje świadectwo rozwoju myśli i, jak pisze Jean-Pierre Torrell, dojrzałości rozważań Tomasza¹¹.

„Miłość” to trzeci przystanek – niewątpliwie ściśle związany z wcześniejszymi częściami pracy. Mistrzem opisu fenomenologicznego miłości jest niemiecki filozof Dietrich von Hildebrand¹², dla którego problem „miłości” to, rzecz można, centralny punkt w myśli filozoficznej. Von Hildebrand proponuje krótką i prostą definicję miłości, która stanowić będzie w poniższym rozdziale mapę dla przeprowadzonych analiz: „miłość jako odpowiedź na wartość” wprowadza w szeroki krąg filozoficznych wyjaśnień. Pozornie prosta definicja implikuje jednak cały szereg problemów bazujących na właściwie pojętej wizji osoby, jej wartości, koncepcji i sposobu nań odpowiedzi. Miłość niewątpliwie ma wpływ na rozwój osoby, winna być czystą i pełną realizacją człowieczeństwa, jak podkreśla von Hildebrand, jest darem i darowaniem, świadomym oddaniem, na jakie stać osobę rozumną i w pełni wolną, ma dać szczęście i być szczęściem. Jest wszystkim co

¹¹ Por. J. P. Torrell, *Kim był właściwie św. Tomasz z Akwinu? Spojrzenie jego współczesnych*, tłum. A. Kuryś [w:] M. Paluch (red. nauk.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Antyk, Kęty 2005.

¹² Dietrich von Hildebrand urodził 12 października 1889 r. we Florencji, zmarł 26 stycznia 1977 r. koło Nowego Jorku. Jego powołanie filozoficzne, jak pisał w autobiografii, zrodziło się w 15 roku życia pod wpływem dialogów Platona. Mając lat 17 rozpoczął studia filozoficzne u Pfandera i Lipsa na uniwersytecie w Monachium. Pod wpływem fascynacji „Logische Untersuchungen”, które tak jak wielu innych myślicieli jego czasów uznał za przełomowe dzieło w filozofii niemieckiej. Następnie przeniósł się na studia do Getyngi. W 1913 r. uzyskał doktorat u Husserla na podstawie pracy *Idea etycznego działania*. Husserl określił ją jako „mistrzowskie dzieło fenomenologiczne”. W rok później, mając 25 lat habilitował się na podstawie książki *Etyczność i etyczne poznanie wartości*. Do 1933 r. pracował jako profesor w Monachium. Jako jeden z liderów intelektualnej walki z faszyzmem, po dojściu do władzy Hitlera zbiegł do Wiednia. Stamtąd wyjechał do Francji, gdzie wykładał w Tuluzie do 1940 r. ostatecznie przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Pracował tam jako profesor na Fordham University w Nowym Jorku. Na katolicyzm przeszedł w 1941 r. konwersja zaowocowała zainteresowaniem problematyką teologiczną.

najlepsze a jej brak porównać by można chyba tylko do piekła. Gdyż jak mówi rosyjski mnich u Dostojewskiego, w piekle nie tylko rzeczywiście nie ma miłości, ale jej brak stanowi po prostu istotę piekła.

W koncepcji „dobra wspólnego” Michaela Novaka¹³ podstawowym elementem jest aspekt stworzenia osobie takich warunków, w których mogłaby osiągnąć pełnię własnej doskonałości – tu Novak wskazuje ekonomię jako tę dziedzinę, w której ujawniają się właściwości osoby zarówno te intelektualne, moralne jak i twórcze. Analizując i charakteryzując „dobro wspólne” posiłkuje się wątkami teologicznymi, politycznymi czy ekonomicznymi, i mimo tej różnorodności próbuje wskazać na pewne uniwersalne zasady. Podkreśla rangę osoby, jej podmiotowy charakter; człowiek w koncepcji Novaka nie jest „wilkiem” (jak wskazywał Hobbes), ale bratem. Świadomość „dobra wspólnego”, pozwala ludziom odkryć między nimi, współzależność i chęć dążenia do dobra. Tworzenie dobrej wspólnoty jest po to,

¹³ Michael Novak urodził się w Stanach Zjednoczonych w 1933 roku, jego korzenie wywodzą się ze Słowacji, z rejonu Wysokich Tatr. Od wczesnej młodości interesował się pracami m.in. A. Camusa, F. Mouriaca, J. P. Sartrea. Uzyskał dyplom z filozofii i literatury na Uniwersytecie Harwarda. Podczas studiów uczęszczał na kursy myśli społecznej i politycznej. W wolnych chwilach oddawał się pisaniu prozy i wierszy. W latach 1963-1964 był korespondentem do Rzymu na Sobór Watykański II; w 1967 roku pojechał jako reporter do Wietnamu; w roku 1968 i 1972 obsługiwał wybory prezydenckie w USA. Od roku 1976 zajął się pracą naukową, w której wziął sobie za cel pogodzenie filozofii, ekonomii, i teologii. Inspiracją byli dla niego Alexis de Tocqueville'a i Lord Acton, którzy przed nim podjęli próbę połączenia liberalizmu z myślą chrześcijańską. Obecnie Novak jest czołową postacią amerykańskiego neo-konserwatyizmu, aktywną postacią życia politycznego, ekonomicznego. Jest autorem wielu prac naukowych, przez wiele lat pełnił stanowisko kierownika katedry religii i polityki społecznej w American Enterprise Institute. Jest członkiem Mont Pelerin Society, ważniejszych stowarzyszeń teologicznych, a także laureatem Tempelton Prize (1994). W pracy swojej zajmują go kwestie związane z możliwością połączenia katolickiej nauki społecznej, (zwłaszcza, jaką przedstawiał Karol Wojtyła) z ekonomią wolnorynkową. Dużą rolę w swoich pracach przywiązuje do personalistycznego pojmowania zagadnień rynku i działalności gospodarczej.

aby chronić i wspierać rozwój wolnych osób. „Dobro wspólne stanowi więc wewnętrzny napęd ludzkiego postępu, zakorzeniony w ludzkiej zdolności do refleksji nad własnymi działaniami, do uświadomienia sobie własnych słabości i niedoskonałości oraz do wybierania drogi biegnącej w stronę pełnego rozwoju całego wachlarza ludzkich możliwości. W kontekście życia społecznego pojęcie to zakłada, że każda osoba ma swój zakres odpowiedzialności. Każdy musi uczestniczyć zarówno w budowie wspólnoty ludzkiej, jak i w swym własnym samorozwoju. Wspólnocie potrzebne są przecież wszystkie ręce i serca”¹⁴.

Ostatnie, finalne spotkanie będzie z Profesorem Feliksem Konecznym¹⁵ przy okazji analiz zagadnienia „cywilizacji”. Cała teoria Konecznego opiera się na przeświadczeniu o społecznym charakterze osoby ludzkiej. Przekonanie to wynika z faktów, zgromadzonych w opar-

¹⁴ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 246.

¹⁵ Feliks Karol Koneczny urodził się 1 listopada 1862 roku w Krakowie. W 1883 roku rozpoczął studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, które zakończył w 1888 roku pracą doktorską, której promotorem był filolog klasyczny Maksymilian Iskrzycki. Podczas studiów Koneczny uczęszczał na wykłady stricte historyczne do Wincentego Zakrzewskiego i Anatola Lewickiego. Duży wpływ mieli oni obaj na rozwój intelektualny i zainteresowania Konecznego. W czasie studiów otrzymywał stypendia, które umożliwiały mu pracę naukową, choć jego zwierzchnicy i koledzy podchodzili do jego wniosków i konkluzji bardzo nieufnie. Związany był z Akademią Umiejętności i z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, ale również pracował w Wilnie. 20 maja 1920 roku Koneczny wygłosił wykład habilitacyjny na podstawie pracy „Włoskie pierwiastki w genecie caratu moskiewskiego”. W czerwcu 1920 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w październiku 1922 r. zwyczajnym. Siedem lat później, w 1929 r. przeniesiono go na emeryturę (J. Skoczyński sugeruje że zwolnienie Profesora było skutkiem jego publikacji w „Myśli Narodowej”, w której krytykował metody administracyjne rządu wobec nauki). Jako profesor bez katedry nie zaprzestał pracy naukowej i nadal pisał oraz publikował. Wojna odbiła się na Konecznym tragicznym piętnem, ale mimo to nadal tworzył (1941 r. – ukończył „Zasady prawa w cywilizacji łańcińskiej”). Po wojnie zgłosił się na uniwersytet, ale go tylko zarejestrowano i przyznano zasiłek, do czynnej pracy już nigdy nie powrócił. Zmarł 10 lutego 1949 roku.

ciu o zdroworozsądkowe poznanie, dzięki metodzie indukcyjnej, ponieważ – jak podkreślał, w tego typu rozważaniach należy odrzucić wszelkie *apriorii*. Świetność wszelakich metod ustroju życia zbiorowego zależała zawsze od człowieka, który przez akty intelektu i wolnej woli organizował się w zrzeszenia. Człowiek bowiem w społeczeństwie realizuje własną podmiotowość, aktualizuje zapisane w naturze potencjalności i rozwija je, dzięki temu ma szansę się spełniać. Od niego też zależał los cywilizacji. Koneczny w zbiorowości widział siłę cywilizacyjtwórczą. Formy społeczne rozwijały się od rodu, który różnicując się tworzył wyższe struktury. Społeczeństwo wpisane jest więc w ludzki byt tak silnie, że potrzeba obcowania z drugim człowiekiem zaowocowała ciągłym, jednoczącym i dynamicznym rozwojem ludzkości. Z natury więc, nie z nakazu powstawały zrzeszenia, jednoczył się człowiek, by we wspólnocie rozwijać się, realizować i doskonalić. Byt osobowy bowiem ma strukturę otwartą, bo nie jest od razu ukształtowany, potrzebuje do pełni życia innych, korzysta z doświadczeń poprzednich pokoleń czyli z tradycji.

Współczesną cywilizację charakteryzuje trend uspołeczniania, ponieważ procesy ekonomiczno-społeczne wymagają włączenia się małych wspólnot w społeczności większe. Teilhard de Chardin pisał o zjawisku planetyzacji, papieże mówią o „rodzinie ludzkiej”, politycy o globalizacji. Proces tworzenia się coraz większych społeczności – ponadrodzinnych, ponadplemiennych i nawet ponadpaństwowych – jest faktem niekwestionowanym. Tego trendu nie da się odwrócić, mit powrotu do egzystencji przedspołecznej – upowszechniany przez Rousseau i romantyków – jest iluzją. Tkanka życia społecznego coraz bardziej się poszerza. Jest to proces nieodwracalny. Problemem współczesnej cywilizacji jest natomiast to, że staje się ona cywilizacją jednostronnego ekonomizmu i konsumizmu, co prowadzi niejednokrotnie do depersonalizacji człowieka¹⁶. W tym wielkim zagubieniu, zatracą się również sens wielkich pojęć, sens wielkich słów. Stają się one niejasne, nieuświadomione, stłumione. Łatwo w takiej sytuacji wskazać na ich nieprawdziwość, banalność czy fałszywość. „Nigdy

¹⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 197.

nie ośmieliłbym się pouczać ludzi, gdyby inni ich nie zwodzili”¹⁷ tłumaczył Rousseau – poniższa refleksja nad człowiekiem, poznaniem samego siebie, miłością, dobrem wspólnym czy cywilizacją nie ma w żadnym razie stanowić pouczenia, ma bardziej zbliżyć się do tego „długotrwałego obcowania z przedmiotem” o którym pisał Platon, a którego skutek można tylko pośrednio przewidzieć.

¹⁷ R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, s. 6.

Człowiek w poglądach filozoficznych Mieczysława Krąpca

„Pośrodku wszystkich pytań i zagadnień związanych z rzeczywistością stoi człowiek. Właściwe rozumienie osoby ludzkiej rzutuje na wszystkie próby rozwiązywania tych pytań oraz na próby tworzenia społecznych instytucji”¹. I choć zwykle się powtarza, że człowiek jest sam dla siebie zagadką i nie zna siebie, warto podjąć próbę pogłębionego poznania natury ludzkiej, zastanowić się nad samym sobą i odsłonić głębszy sens wyrażenia „człowiek”, a co się z tym wiąże ukazać sens ludzkiego działania, życia i śmierci².

Mieczysław Albert Krąpiec konstruuje koncepcję „osoby” wychodząc od faktu, że człowiek odkrywa własną podmiotowość określoną jako „ja”. Podmiot „ja” może wykonywać szereg czynności, a także odbierać różne bodźce „z zewnątrz”. „Owo ‘ja’ nieustannie doświadczane we wszystkim, co jest ‘moje’ – to byt osobowy, osoba ludzka. Jest ona suwerenna, albowiem sobie sama panuje i o sobie decyduje, stanowiąc o swoistej osobistej ‘twarzy’, którą wypracowuje sobie przez swe czyny”³.

Fakt ludzki, na co Krąpiec zwraca uwagę, oglądany może być od zewnątrz jak i od wewnątrz – jako podmiot wyłaniający z siebie akty „swoje”, w których jaźń jego jest immanentna i transcendentna zarazem. Skoro jednak przeżywane i rejestrowane ‘ja’ jawi się jedynie od strony egzystencjalnej, człowiek wie, że istnieje, ale nie wie, jednak

¹ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 5-7.

² Tamże.

³ Tenże, *Osoba i społeczność*, „Zeszyty Naukowe KUL” 92 (1980), s. 21.

kim jest⁴. Jedyną drogą, by odkryć strukturę osoby jest analiza aktów ludzkich, zarejestrowanych bezpośrednio, jako wyłaniających się z podmiotu. Akty te są różnorodne ale odbierane jako „moje”, stanowiące z „ja” jedność.

Tą racją, dzięki której byt działa, jest dusza, pojęta jako akt-forma organizatorka materii dla bycia ludzkim ciałem, poprzez które działa tak, iż ‘ja’ jest bezpośrednio doświadczane jako immanentne we wszystkich, nawet fizjologicznych aktach ‘moich’ i zarazem transcendujące te akty, a poprzez akty i siebie samą⁵.

Z tej to przyczyny, jak wskazuje Krąpiec, struktura bytowa jest czymś wyjątkowym – w całej bowiem przyrodzie nie może być zredukowana do jednej tylko strony (albo psychiczno-duchowej albo tylko materialnej).

Materia jest nieodzownym elementem struktury człowieka. Dzięki ciału i wszystkim jego czynności, możliwe jest działanie osobowe, a także i społeczne. Osoba, aby mogła wykonywać wszystkie specyficzne dlań działania, musi mieć dwa podstawowe uwarunkowania tj. ciało oraz społeczność, w której może wzrastać i rozwijać się⁶. Społeczność może przybierać różne formy, począwszy od rodziny, aż po instytucjonalnie zorganizowane otoczenie, które tworzą m.in. szkoły, szpitale czy państwo. Dzięki społeczności człowiek uczy się języka ojczystego, dzięki kontaktom społecznym ma możliwość poznania rzeczywistości, miłości, nawiązywania znajomości, przyjaźni. Nieodzowna zatem jest dla człowieka jego struktura biologiczna, a także i życie w strukturach społecznych, czynniki te konstytuują człowieka przez całe życie; pozwalają wydobyć ludzkiego ducha jak i osobowy charakter. Człowiek jako byt zdeterminowany przez ciało, czyli biologiczną naturę jak i społeczeństwo, jest więc bytem złożonym, który potrzebuje wielu elementów, aby mógł prawidłowo funkcjonować.

⁴ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 25.

⁵ Tamże.

⁶ Tenże, *O ludzką politykę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 21.

Compositum bytu ludzkiego składa się, więc z materialno-zmysłowej sfery oraz racjonalno-wolitywnej⁷.

Człowiek mimo czynników determinujących jest w stanie wykazać przejawy transcendencji ludzkiego ducha. Jest „otwartym” poznając swoje przymioty jako byt a zatem jako coś co istnieje, ta otwartość na przedmiot poznania, jak podkreśla Krąpiec, i transcendowanie tego przedmiotu jest związane z poznaniem refleksyjnym (które to, rejestruje proces poznania i notyfikuje sam podmiot poznający). W taki to właśnie sposób doświadczalne poznanie ‘ja’ jako podmiotu, który działa, który jest samoświadomy jest ukazaniem się transcendencji od strony podmiotu, jest transcendencją nad „samym sobą”⁸. Gdyby bowiem, jak Autor dowodzi, ludzka bytowość i istnienie nie były zapodmiotowane tylko w duszy, lecz w całym psycho-fizycznym organizmie ludzkim to

fakt transcendencji byłby niemożliwy, albowiem działanie, będące jakby przedłużeniem istnienia bytu, byłoby wyższe bytowo od sposobu ludzkiego bytowania, a więc od istnienia zapodmiotowanego w całym psychofizycznym podmiocie. Bytowanie całości nie może przejawiać się w działaniu transcendującym strukturę bytu. Fakt zaś transcendencji – przejawiający się przede wszystkim w poznaniu intelektualnym i miłości jako aktach niematerialnych – świadczy o tym, że nie są one źródłowo pochodne od podmiotu materialnego⁹.

Byt, bowiem, o strukturze czysto materialnej nie może być przyczyną aktu-bytu w strukturze niematerialnej. Dusza ludzka zatem, która jest zarazem organizatorką materii dla bycia ludzkim ciałem, poprzez które działa w najróżniejszy sposób, kontaktuje się ze światem i dochodzi do samowiedzy. Ciało jest więc istotnym składnikiem ludzkiego bytu. Nie istnieje ono samodzielnie, nie stanowi osobnego bytu a raczej bytuje, działa i żyje na mocy samodzielnie bytującej duszy, która nie może działać, jak tylko przez ciało. Dla samego więc

⁷ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 159.

⁸ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 19.

⁹ Tamże.

człowieka jak i dla jego duszy ciało stanowi istotny składnik człowieczeństwa. „Ciało jest czymś pierwszym, jest ‘posiadane’ przez duszę, jest pierwszym ‘moim’, aczkolwiek sam fakt wypowiedzenia się: ‘moje’, może dokonać się tylko poprzez ciało i jego funkcje, odżywiane istnieniem duszy”¹⁰.

Problematyka istnienia duszy w osobie (duszy samodzielnie bytującej ale nie działającej, gdyż do działania potrzebuje ciała) rozjaśnia od razu problem ludzkiej śmierci. Jeżeli bowiem dusza istnieje w sobie jako w podmiocie, to rozkład ciała nie niszczy duszy, która bytuje niezależnie od przemian materii jaką jest ciało, i trwa ‘po rozpadzie’ ciała – gdyż bytuje samodzielnie niezależnie od podmiotu psychofizycznego. W takim ujęciu relacji dusza – ciało widzi Krąpiec rozwiązywanie sporów odnośnie nieśmiertelności duszy, które powstały na mocy nieporozumień co do sposobu istnienia człowieka. Także, jak podkreśla, fakt transcendencji człowieka (w aktach twórczości, poznania, miłości) względem świata i siebie samego stawia przed człowiekiem pytanie o sens jego istnienia w tym istnienia również po śmierci – świadectwem tego pytania są komentarze czy pamięć o zmarłych.

W takim ujęciu człowiek jest zatem bytem istniejącym istnieniem swej duszy, która jako prosta, niezłożona i niematerialna, nie jest elementem czy częścią żadnych sił przyrody. Ciało ludzkie zaś, jako najpierwotniejsze ‘moje’ jest czymś więcej niż akty i działania „moje” ponieważ ciało jest racją bytu konieczną wszelkiego działania człowieka¹¹. „Dlatego ciało należy do ‘natury’ człowieka, jako że przez ‘naturę’ rozumiemy zawsze pierwsze źródło działania. Człowiek w swej naturze jest bytem cielesno-duchowym i wszelki jego akt oraz wszelkie działanie nosi na sobie podwójne piętno – materii i ducha”¹².

Biologia własnego ciała i społeczność stanowią bazę służącą wyzwoleniu się życia osobowego. Dlatego trzeba uznać życie osobowe za najważniejszą wartość człowieka, a nie to, dzięki czemu ono się kształtuje:

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 22.

¹² Tamże.

życie osobowe góruje nad strukturami społecznymi przez to, że to właśnie ludzka osoba jest suwerenem, przez to, że jest podmiotem prawa w swoich aktach decyzyjnych. Jest ona, bowiem całością wyższą nad pozornie zupełniejszą całość, jaką jest zorganizowane społeczeństwo. Ponadto ludzka osoba jest zawsze celem, a nie środkiem ludzkich działań dzięki temu zyskuje ona jako cel – sam w sobie – charakter godności¹³.

Życie ludzkie ma charakter dynamiczny, tzn. człowiek dąży do ciągłej aktualizacji swoich potencjalności, zarówno tych związanych z wewnętrznym życiem, ale i z osiągnięciem zewnętrznych potrzeb. Dzięki aktom rozumowo-poznawczym przewyższa wszystkie inne sposoby bytowania. W wolnych aktach dokonuje wyborów dotyczących tego, co chce, zaś poprzez akty decyzyjne odsłania się osobowa treść życia.

Istotną charakterystyką zatem w lepszym zrozumieniu człowieka jest zwrócenie uwagi na fakt jego wolności. Przejawia się on w całości kształcie ludzkich działań ukazujących oczywistość ludzkiego działania (wolnego działania), który jest dostępny dla każdego w jego wewnętrznym doświadczeniu. Jeśli bowiem człowiek doświadcza wolności czyli wie o tym, że może działać tak lub inaczej, a nawet działać lub nie działać, jest świadomy tego (wie to) to jest to racjonalne przekonanie osobiste, poznanie ludzkie przenikające świadomość. Istotnym aktem wolności jest akt decyzji, „tylko w akcie decyzyjnym człowiek wypowiada się jako człowiek”¹⁴, w nim to sami wybieramy sobie konkretne sądy o dobru, które chcemy realizować. Ten wybór, jak wskazuje Krąpiec, ten moment decyzji, jest aktem ludzkiej wolności, w której dokonujemy autodeterminacji, sami siebie konstytuujemy jako wolne, ale zdeterminowane dobrowolnie, źródło działania. „’Budujemy’ siebie poprzez samostanowienie o sobie samych w aktach naszej ludzkiej wolności, jakimi są akty decyzyjne. Tworzymy

¹³ Tenże, *O ludzką politykę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 24.

¹⁴ Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 214.

sobie niepowtarzalną osobową twarz. Dlatego wolność realizowana poprzez akty decyzji ‘rzeźbi’ nasze osobowe człowieczeństwo”¹⁵.

Zwrócić jednak należy uwagę, iż każdy nasz czyn, powstały w wyniku autodeterminacji, czyli każdy czyn rzeczywiście wolny, posiada swoje aspekty i swą stronę „niewolną” – bo znajduje się w środowisku całego człowieka jako bytu psychofizycznego; bo działanie naszego rozumu i woli dokonuje się również w związku z materią. Aspekt ten wskazuje na fakt zacieśnienia się granic ludzkiego swobodnego wyboru – w postaci materialnych determinacji – ponieważ jeśli człowiek działa jako człowiek, to zawsze jako byt psychofizyczny. „Wszędzie tam bowiem, gdzie wchodzi w grę czynniki spencjalizowane, materialne, istnieją zarazem swoje prawa materii, a wśród nich także determinizm”¹⁶. Jesteśmy zatem wolni na miarę człowieka, bytu osobowo-potencjalnego, który winien usprawniać swoje czynności. Jak wychowujemy siebie w procesie działania i poznania, tak też wychować się możemy do wolności – a więc do podejmowania naszych decyzji z większą niezależnością od materialnych determinantów. Krąpiec zwraca tu uwagę na aspekt „budowania naszej wolności”¹⁷ – wolność w tym ujęciu jest w pewnym sensie procesem a nie jakością w jaką jesteśmy uposażeni. Funkcjonowanie wolności w tym aspekcie, chociaż często bywa trudne, potęguje się gdy przez samo-przezwyciężanie wznosimy się ponad materialne, socjalne czy psychiczne determinanty. Zawsze jednak wolność wyraża się w aktach decyzji kiedy wybieramy – stając się przyczyną sprawczą postępowania moralnego; akt autodeterminacji jest zarazem aktem samostanowienia¹⁸. Jedyną zatem, podkreślić należy, osobową formą wolności jest wolność jawiąca się w aktach decyzyjnych osoby ludzkiej, która sama siebie determinuje do działania przez przyjęcie i dobrowolne uznanie jakiegoś dobra zgodnego z osobistym prawdziwościowym przekonaniem o rzeczywistości świata i siebie samego

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 57.

¹⁷ Tamże, s. 59.

¹⁸ Tamże, s. 61.

oraz nie wykluczającego przez swe działanie ostatecznego celu, jaki posiada każde ludzkie życie¹⁹.

W chwili, gdy człowiek dokonuje wyboru i kieruje się dobrem staje się sam dla siebie pierwszym „suwerenem”. Podejmując decyzję udowadnia swoją wolność – sam staje się, poprzez ów akt decyzyjny, twórcą. Jest, więc dla siebie „pierwszym prawodawcą”, sam dzięki rozumowi dokonuje określonego sądu praktycznego na podstawie, którego podejmuje decyzje mające na celu dobro osoby, która go dokonała. „Człowiek w sensie właściwym jest pierwotnie sam dla siebie prawodawcą poprzez swój akt decyzyjny, w którym realizują się wszystkie momenty prawa, jako reguły postępowania dla ‘wspólnego dobra’ – a tym dobrem jest dobro osobowe człowieka działającego według powziętej decyzji”²⁰. Każdy człowiek wobec swoich czynów jest swoim prawodawcą, jest niewątpliwie przedmiotem (i podmiotem) prawa. Każde państwo, czy też inna mniejsza społeczność, kieruje się utworzonym kodeksem prawnym, co ważne jednak prawa te nie mogą być autorytatywnie narzucone, człowiek sam decyduje czy będzie je przyjmował takimi, jakimi są, czy też je odrzuci. Dlatego można mówić, że prawa osobowe jak i te stanowione opierają się na własnej, osobowej decyzji.

Oprócz prawa stanowionego, człowiek jest podmiotem tzw. prawa pozytywnego zapisanego w naturze człowieka. Prawu temu podlega każdy, z racji tego, że każdy jest człowiekiem. Celem tego prawa jest wewnętrzne doskonalenie osoby dzięki zdolnościom poznania, miłości czy twórczości. Owe czynności kształtują osobę jako osobę, czyli realizują jej dobro osobowe, ale także służą w realizacji dobra wspólnego. Prawo jest tym mechanizmem, który ze względu na dobro wspólne nakazuje pewne działanie a inne zabrania.

Bez wolności zniknąłby bowiem porządek moralny. Zewnętrzna sfera życia wolności człowieka musi być zamknięta w granicach prawa, które jest ‘tarczą’ wolności. Wprawdzie zamyka ona częściowo ‘moją wolność’ ale tylko po to by dać możliwość innym zachowania wolności

¹⁹ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 141.

²⁰ Tenże, *O ludzką politykę*, s. 27-28.

jak również by obronić „moją wolność” od jeszcze większych ograniczeń, które mogłyby zaistnieć bez prawnego porządku.

Usprawnianie się człowieka w jego życiu osobowym jest to ciągle aktualizowanie się, jak podkreśla Krąpiec, jego potencjalnej natury. Jedną ze sfer realizacji rozwoju osoby jest społeczność. Społeczność ujmowana jako relacyjny układ osób, pewien realny sposób istnienia, życia i rozwoju człowieka. „Społeczność jest więc realnie i zasadniczo przyporządkowana człowiekowi jako bytowi, jako osobie”²¹. Społeczności są więc relacyjne, gdyż nie posiadają swojej własnej bytowości. Nigdy zatem, żadna nawet najlepiej zorganizowana społeczność nie przewyższy w swym bytowaniu osoby. Społeczeństwo jest tylko zespołem relacji międzyludzkich nie stanowi, samodzielnego bytu. Relacje zaś, które wiążą ludzi nie konstytuują bytowości substancjalnej, tworzą one „bytowość społeczną”, do której włączają się osoby ludzkie. Podstawą tą, która zespala „bytowość społeczną” jest relacja osoby ludzkiej do dobra wspólnego jako ostatecznego celu. Człowiek, aby osiągnąć osobowe dobro potrzebuje innych osób. Zaistnienie relacji kategoryalnej, (czyli jednej osoby do drugiej) jest już elementem powstania społeczności. Na podstawie relacji kategoryalnej możliwe jest aktualizowanie relacji transcendentálnych i konieczno-bytowych²². Relacji kategoryalnych jest tak wiele, jak wiele jest różnych społeczności (rodzina, państwo, Kościół itd.). Społeczności są zatem zbiorem kategoryalnych relacji, których celem jest działanie na rzecz rozwoju osobowych potencjalności, aby mogło realizować się dobro wspólne w każdej osobie. Osoba jest, więc bytem w pełni zupełnym, społeczeństwo zaś nie posiadając takiego atrybutu, może jedynie wypełniać rolę służebną wobec osoby. Mimo tych oczywistości, nie można pominąć faktu, że osoba jest pod wieloma względami uzależniona od współpracy z innymi. Relacja osoba – społeczeństwo, jest swoistym rodzajem bytowym, który pozwala pod wieloma względami rozwijać się osobie: „Osoba ludzka, mimo iż stanowi pewien całkowity i zupełny ‘świat w sobie’, nie może się rozwijać, (...) bez współdziałania z innymi osobami i to nie włącznie na linii relacji ‘ja – ty’, ale

²¹ Tenże, *Ja-człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 349.

²² Tenże, *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969) Kraków, s. 692-694.

zespołu osób drugich, komunikujących we wspólnym dobru i stanowiących z tego aspektu jakies 'my'²³. Społeczeństwo jest konieczne dla osobowego rozwoju człowieka; albowiem ten nie rozwinie swej ludzkiej działalności (poznania, miłości, twórczości) bez pomocy społecznej, bez instytucji społecznych. Równocześnie jednak osoba ludzka żyjąca w społeczeństwie i korzystająca z pracy innych ludzi sama też nie rozwinie się, jeśli nie ukształtuje swego życia poprzez działanie dla drugiego człowieka. Działanie „dla siebie” jak i „dla drugiego” są podstawową i zasadniczą formą rozwoju bytu osobowego i spełniania się jako osoby²⁴. Kontekst życia osobowego wprowadza w sposób naturalny w olbrzymią i rozległą tematykę życia społecznego człowieka. Społeczność przecież stanowi naturalną formę życia i rozwoju człowieka. Zasadniczą racją łączenia się w grupy społeczne jest, jak wskazuje Krąpiec, konieczność rozwoju – gdzie poznanie i miłość tłumaczą łączenie się osób w grupy społeczne. Sprawą zatem zasadniczą w wyjaśnianiu bytu społecznego jest podstawowy motyw wiązania się ludzkich społeczności a jest nim dobro wspólne. Człowiek podejmując działanie kieruje się poznaniem i „chcieniem”, to właśnie w wolnych aktach decyzyjnych podejmuje wysiłek zmierzający do dobra. Krąpiec zaznacza, że tylko takie przedsięwzięcia są dobre, które uwzględniają dobro osoby a tym samym służą dobru wspólnemu:

Jeśli zatem człowiek poprzez swoje działanie – lub nie działanie – realizuje w jakiś sposób dobro wspólne, którym jest dobro ludzkiej osoby, to przez to samo spełnia konkretne zadania państwa. I właśnie w akcie decyzyjnym uwidacznia się ludzka wolność, albowiem w decyzji mamy do czynienia z dobrowolnym wyborem sądu szczegółowego o konkretnym dobru, które mamy osiągnąć poprzez nasze działanie²⁵.

Niewątpliwie człowiek potrzebuje społeczności do tego aby się rozwijać, nieodzowny jest kontakt i współdziałanie z innymi ludźmi. Człowiek jest bytem w sobie, ale także i bytem dla drugich a więc

²³ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 159.

²⁴ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 69.

²⁵ Tenże, *O ludzką politykę*, s. 33.

– bytem społecznym. Relacje międzyosobowe służą osobie rozwinąć się w porządku poznawczym, wolitywnym, twórczym.

Pierwszą społecznością człowieka jest rodzina. Sam Arystoteles w pierwszej księdze swej *Polityki* pisał:

Najlepszym przy tym sposobem badania jest, jak w innych wypadkach tak i w tym, śledzenie powstania pewnych stosunków od samego początku. Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tego rodzaju istoty. (...) Naturalny popęd nie przeszkadza jednak wolnemu, wzajemnemu wyborowi męża i żony. Naturalnym następstwem małżeńskiego związku są dzieci, związani naturalnie – jak skutek z przyczyną – ze swymi rodzicami, wraz z którymi tworzą rodzinę²⁶.

To w rodzinie właśnie dochodzi do pierwszego etapu socjalizacji – człowiek uczy się mówić, poznając wchodzi w świat społeczny. Również tylko w relacji z innymi osobami wyzwala się miłość, która dynamizuje do podejmowania działań. To od charakteru rodziny zależy w dużej mierze charakter większych form życia społecznego.

Spółność jest więc potrzebna by mógł rozwinąć się człowiek „w porządku jego życia osobowego, które jest dobrem wspólnym w rozumieniu naczelnym”²⁷. Dobrze zorganizowana społeczność, może wiele zaoferować jednostce. To jaki jest rozwój gospodarczy, kulturalny wpływa na rozwój osobowy. Zagadnienie dobra wspólnego w relacji społeczeństwo – jednostka jest zatem kluczowe – ponieważ zakres jego dobra (i dóbr) odbija się w/na osobowym życiu człowieka.

Dobro wspólne, bowiem pojęte jako rozwój wewnętrzny osobowości, jest jedynym nieantagonistycznym dobrem, którego realizacja powoduje lepsze i godniejsze życie wszystkich obywateli, albowiem rozwój osobowy poszczególnych ludzi pomaga rozwojowi

²⁶ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 160.

²⁷ Tenże, *O ludzką politykę*, s. 34.

osobowemu innych ludzi; a państwo ma zapewnić, prawno-gospodarcze środki, konieczne dla realizowania wspólnego dobra²⁸.

W każdej społeczności dobro wspólne musi, więc zakładać rozwój osobowy, gdyż tylko w takim ujęciu jest ono dobrem całej społeczności ludzkiej. Tylko na linii aktualizowania intelektu i woli leży zasadniczo dobro, które może stać się „dobrem wspólnym” wszystkich ludzi. Jest to jedyne dobro nie powodujące podziałów i rozłamów społecznych, ponieważ w interesie każdego człowieka leży to, by inny człowiek był dobry. Wzrost dobra – czyli aktualizacja osobowych potencjalności – jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa i nie dokonuje się niczym kosztem, ale jedynie wysiłkiem osoby, która aktualizuje swe potencjalności²⁹. Aktualizacja dobra osobowego, które jest zarazem dobrem wspólnym, wymaga środków materialnych (pokarmu, dróg, szkół, mieszkań itp.), które umożliwią realizację tego dobra. W społeczności ludzkiej, jak podaje Krąpiec, środki te winnym być rozłożone tak, by dać proporcjonalnie każdemu szansę realizowania dobra według jego możliwości. W tym względzie Krąpiec odwołuje się do starożytnej zasady *nemo potest superabundare, nisi alter deficiat* („nikt nie może nadobfitować w dobra materialne bez spowodowania tym samym niedostatku u osób drugich”) – proporcjonalnie nierówny podział dóbr materialnych – które są tylko koniecznym środkiem do realizacji dobra wspólnego, powoduje bowiem nierówność społeczną³⁰.

To co istotne w każdej z więzi stanowiących jakąś społeczność, to fakt międzyludzkiej współzależności w sukcesywnym dochodzeniu do możliwego rozwoju każdej ludzkiej osoby. Osoba bowiem, mimo, że stanowi zupełny „świat w sobie”, nie może się rozwinąć ani zrealizować swych potencjalności i usprawnień bez współdziałania z innymi osobami, zespołem innych osób komunikujących się we ‘wspólnym dobru’ i stanowiących z tego powodu jakies ‘my’, gdzie występuje charakterystyczny sposób życia i działania życiowego ‘dla drugiej osoby’,

²⁸ Tamże.

²⁹ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 71-72.

³⁰ Tamże, s. 72.

co jedynie pozwala być ‘sobą’³¹. Krąpiec mocno podkreśla zagadnienie suwerenności i godności osoby ludzkiej analizując aspekt bycia osoby w społeczeństwie. Suwerenność osoby związana jest z aktami wolnego i rozumnego działania człowieka. On to dokonując właściwego sobie działania realizuje dobro wspólne, które jest racją każdej społeczności. Podkreśla, że osoba zawsze musi być celem działania, rozumiana jako dobro w sobie i dla siebie, nazywana jest dobrem wspólnym. Osoba jest więc racją tworzenia się każdej społeczności, obowiązywalności prawa i porządku społecznego³². Jest ona dobrem i celem działania ludzkiego, a jednocześnie nośnikiem godności.

Takie cechy jak działanie, godność, poznanie czy miłość wyróżnione zostały już w nurcie klasycznym jako charakterystyczne atrybuty bytu ludzkiego. Intelktualne poznanie, wspomniana miłość, religijność i wolność to te, które ujawniają transcendencję człowieka w stosunku do natury; podmiotowość prawa zaś, zupełność i godność transcendencję w stosunku do społeczności. Krąpiec zaznacza, że obie grupy tych cech nie występują rozdzielnie, lecz wzajemnie na siebie wpływają. Akty poznania, miłości, wolności wzajemnie na siebie oddziałują – dzięki czemu poznanie osobowe jest wolne, selektywne, wyłania się pod wpływem miłości³³.

Tym co wyróżnia człowieka spośród wszystkich tworów przyrody jest niewątpliwie jego poznanie. Fakt ludzkiego poznania (a przez to i działania) ukazuje Krąpiec w podwójnym wymiarze – materialnym i duchowym. Poznanie rozwija się wraz z rozwojem organizmu, poznajemy przez nasze zmysły (widzenie, słyszenie, dotykanie, wachanie, smakowanie, samopoczucie, wyobrażanie sobie, przypominanie itp.) jak i w porządku intelektualnym³⁴. Człowiek może poznawać treści bytu, tworząc na jego podstawie pojęcia i sądy; ma możliwość poznania i zrozumienia rzeczywistości, a wiedzę uzyskaną na jej temat może podzielić się z innymi. Osoba może poznawać przez to, że sama jest bytem materialnym, dlatego ma naturalny kontakt

³¹ Tamże, s. 74.

³² Tenże, *Człowiek w kulturze*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej Fundacji Jana Pawła II – Rzym, Pallotinum II, Warszawa 1990, s. 353.

³³ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 130.

³⁴ Tamże, s. 27.

z rzeczami materialnymi. Wszystko, co człowiek poznaje włącznie z poznaniem Boga, czyli bytu niematerialnego robi to na wzór rzeczy materialnych³⁵. Przedmiotem poznania jest zwykle sama rzecz, przedmiot realnie istniejący a wszelkie akty poznania – zmysłowego jak i intelektualnego – są mediacjami umożliwiającymi poznanie rzeczy³⁶. Człowiek bowiem zanurzony jest w swym bytowaniu w świecie i wyłaniający się ze świata potrzebuje świata materii także do poznawania. Ujmuje zatem bytowość rzeczy w osłonach materii. Analizując poznanie ludzkie należy wskazać jego motyw. Krąpiec podkreśla, że człowiek poznaje to, co budzi w nim upodobanie, miłość, poznanie opiera również na wolnej decyzji, tego co chce się poznać – zwraca uwagę na istotne związki pomiędzy poznaniem, miłością i wolnością. One to wzajemnie uwarunkowane dopełniają się jak trzy boki jednego trójkąta. Rzecz jasna intensywność tych jakości nie musi być taka sama: może przecież istnieć wielka miłość mimo słabego poznania osoby – ale zawsze jest wzajemne warunkowanie tych elementów. Wybór naszych aktów poznawczych na tle miłości i wyboru przejawia się w naszym wykształceniu i zainteresowaniach poznawczych; bo przecież sami wolnie i z upodobania wybieramy sobie zawód, a przez to specjalizujemy się poznawczo i wyczulamy na pewne dziedziny³⁷. „Umilowanie jakiejś dziedziny potęguje zdolności poznawcze do tego stopnia, że silne zaangażowanie się (miłość i wolność) pozwala nawet słabszym intelektualnie dojść dalej aniżeli niezaangażowanym, chociaż zdolniejszym”³⁸.

Rozpoznanie aktów poznania gra szczególną rolę w rozumieniu chociażby kultury i relacji człowiek – kultura. Ponieważ, skoro podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie (i ono wyciska piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na postępowaniu i twórczym wysiłku) – bez poznania kierującego działaniem nie ma ludzkich czynności i ich wytworów³⁹. To przecież w akcie poznania przyswa-

³⁵ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 146-147.

³⁶ Tenże, *Człowiek w kulturze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 34.

³⁷ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 148.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tenże, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 35.

jamy sobie zastany świat, przyrodę i „ubogacamy się” treścią ujętej rzeczywistości. Bez tego pierwszego aktu, bez poznania, nie jest możliwe żadne osobowe zareagowanie na otaczającą nas rzeczywistość. Człowiek przychodzi na świat intelektualnie ‘pusty’ jednak ‘otwarty’ i wypełniać musi swe wnętrze treścią otaczającej go rzeczywistości. Tym pierwszym aktem poznania jest przyswojenie sobie tak na ‘ludzki sposób’ (czyli, bardzo często powierzchownie i wybiórczo) fragmentów otaczającego świata – to jest ten pierwszy akt poznawczej ale i kulturowej działalności człowieka.

Działalność poznawcza człowieka jest bogata i bardzo różnorodna i ze względu na przedmiot poznania jak i ze względu na sposób poznania. Zwykło wyróżniać się (za Arystotelesem) trzy uzupełniające się kierunki rozumnego działania opierające się na odmiennych sposobach poznania:

1. na poznaniu teoretycznym – rozwijają się różnorodne rozumowania i nauka;
2. na poznaniu praktycznym – realizującym się w postępowaniu ludzkim a przeto tworzącym porządek moralny;
3. na poznaniu twórczym⁴⁰.

Człowiek w sferze poznania rodzi się jako „niezapisana tablica” choć posiada predyspozycje nabyte na drodze dziedziczenia by „tablice wypełnić”, musi zatem zinterioryzować treści poznawcze zastane w poznawanej rzeczywistości. Zatem momentem decydującym dla chociażby rozumienia kultury jest właśnie akt poznania.

Miłość jest, tuż obok poznania, kolejną cechą typowo ludzką. Miłość wytrąca człowieka do działania, do własnej inicjatywy; szczególnie właśnie w miłości prezentuje się moment transcendencji i wolności osoby⁴¹, ona to bowiem szczególnie bezpośrednio związana jest z wolnością i poznaniem. (W przypadku zwierząt nie można mówić o takim wymiarze miłości, raczej o instynkcie, który determinuje do przetrwania gatunku). Miłość zakłada wcześniejsze (jakieś) poznanie, oraz moment wolnej decyzji. Kochając człowiek realnie tworzy nowy sposób bytowania tj. dla drugiej osoby. Akt i stan miłości

⁴⁰ Tamże, s. 36.

⁴¹ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 148-149.

jako dopełniający poznanie, konstytuuje człowieka jakby był małym kosmosem, w którym wszystko jest zwarte. „Jeśli bowiem przez akt poznania łączymy się intencjonalnie z bytem i zawartość tego bytu w sobie wyrażamy – to będąc tak wewnętrznie ubogaceni w akcie miłości darujemy się osobie drugiej, darując wraz z sobą całe bogactwo wewnętrzne⁴². W miłości należy wyodrębnić dwa podstawowe momenty, czyli wolności i sposobu bycia osoby kochającej. Miłość jest aktem wolnym, w niej uznajemy poznane dobro. Można więc powiedzieć, że powodem pierwotnym zaistnienia miłości jest dobro⁴³. Zaś przyjaźń, będąca pierwszym wyrazem miłości, afirmuje dobro osoby drugiej, a ponad to dobro to współtworzy. Dzięki aktowi miłości rodzi się nowy sposób bytowania, zwany bytowaniem dla osoby drugiej. Przez miłość człowiek wypełnia i tworzy swe osobowe życie. Dlatego trzeba zauważyć, że życie i rozwój osobowy bez miłości jest niemal niemożliwy. Właściwie rozumiana nie tylko doskonali osobę jako osobę, ale na jej podstawie tworzą się relacje międzyludzkie. Można więc stwierdzić, że dzięki aktowi miłości współtworzy się prawidłowe stosunki społeczne. Miłość świadczy o doskonałości człowieka, jest ona nieodzowna we wszystkich relacjach międzyludzkich.

W poznaniu jak i akcie miłości ważna jest kolejna właściwość człowieka, czyli wolność. Dzięki wolności właśnie podmiot może sam decydować, co chce poznać, rozwijać swoje uzdolnienia w takiej dziedzinie, która wydaje się dla niego najlepsza. Podstawą wolności jest zdolność kochania „bytu w sobie i dla siebie jako dobra samego w sobie⁴⁴. Wolność gwarantuje człowiekowi możliwość dokonywania wyborów, które mogą być różne – dobre lub złe. Człowiek dzięki temu, że podejmuje sąd praktyczny sam siebie determinuje do działania. Jest to, więc wolny akt rozgrywający się wewnątrz człowieka. Przez własne działanie tworzymy wolność w stosunku do siebie. Krąpiec zauważa jednak, że: „W stosunku do świata zewnętrznego możemy być jedynie pośrednio wolni, poprzez autodeterminację⁴⁵. Dzieje się tak,

⁴² Tamże.

⁴³ Tenże, *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 249.

⁴⁴ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 149.

⁴⁵ Tamże, s. 150.

ponieważ świat zewnętrzny, materialny rządzi się swoimi prawami koniecznościowymi. Wolność jest tym aktem, dzięki któremu osoba buduje swój wewnętrzny świat. Każdy sam w wolny sposób decyduje o tym, co jest dla niego dobre i w ten sposób może tworzyć własny, indywidualny obraz. Tylko sama osoba, może decydować o sobie, co z siłą podkreśla Krąpiec: „Od aktu decyzji nie można się w żaden sposób uwolnić, nie można tego aktu przekazać komu innemu. Słowem, w akcie decyzji – suponującej zarówno poznanie, jak i miłość – człowiek w sposób istotny i zasadniczy wyraża się jako człowiek”⁴⁶. Nie każdy z ludzi jest zdolny do podejmowania innych aktów, każdy jednak jest zdolny do podejmowania decyzji rozumnych – co więcej, skoro aktu decyzji nie można pominąć, nie można go nikomu przekazać, to jest to jedyny moment wspólny wszystkim ludzkim osobom. Akty wolnej decyzji są jednymi z najwyższych, w których człowiek może realizować swój osobowy byt – można by rzec, że są to akty szczytowo ludzkie⁴⁷.

O tym, że człowiek jest bytem wolnym świadczy możliwość przeżycia religijnego. Fakt religijny jest relacją osoby do „Ty transcendentnego”, a równocześnie do osób drugih. W religii człowiek poszukuje odpowiedzi na pytania związane z sensem życia i swych osobowych działań. Akty religijne wyzwalają w człowieku pewien rodzaj aktywności, w której osoba (indywidualnie) dąży do więzi z Transcendensem, choć również swoje otwarcie ku Absolutowi pod pewnymi względami może realizować z innymi osobami⁴⁸. Mimo, że religia jest związana z przeżyciem najbardziej osobistym, to także dotyczy ona społeczeństwa, ze względu na to, że dotarcie do sfery duchowej jest trudne – stąd pomoc ze strony innych osób jest potrzebna, choć co godne podkreślenia, w wymiarze religijnym najważniejszy jest zawsze wysiłek własny.

Poznanie, miłość, wolność, religijność akcentują wymiar transcendentny człowieka wobec natury. Zaś cechy bytu osobowego związane z życiem społecznym człowieka – podmiotowość prawa, zupełność

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia* [w:] M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, s. 379.

bytowa czy godność – wzajemnie się warunkując dopełniają suponując intelektualne poznanie, duchową miłość czy wolność odpowiedzialną.

Człowiek żyjąc w społeczeństwie włącza się w nie poprzez swe akty, poprzez decyzje które podejmuje. Ta autodeterminacja jest koniecznym i niezastąpionym źródłem ludzkiego działania, zaś racjonalne działanie jest możliwe wówczas, gdy człowiek poznawczo rozumie dobro, ku któremu chce działać. „Rozumienie zaś konkretnego dobra nie jest niczym innym jak pierwszym ujrzeniem treści prawa naturalnego – ‘dobro należy czynić’⁴⁹. Działanie, które zmierza do osiągnięcia konkretnego dobra zawsze ma związek z drugą osobą. Decyzja nacechowana jest aktem miłości i wolności, a w kolejności zwraca się ku drugiemu „ty”. Przez relację „ja – ty”, osoba realizuje prawo naturalne. Krąpiec w następujący sposób tłumaczy, czym jest podmiotowość prawa: „Jeśli zatem człowiek konstytuuje się jako osoba wolna poprzez swą wolną decyzję, to w tymże akcie decyzji zawarte jest wirtualnie i prawo naturalne, i związanie poprzez relacje z innymi osobami. A to nie jest niczym innym jak właśnie podmiotowością prawa”⁵⁰.

Najogólniej treść zagadnienia podmiotowości praw można ujmować w trzech aspektach. Pierwszy związany jest z realizacją dobra osobowego, które szerzej rozumiane jest jako dobro wspólne. Dobro osobowe będzie tu związane z wewnętrznym rozwojem intelektualnym i moralnym. Po drugie rozwój osobowy nie może odbywać się kosztem innych ludzi. Ważny, więc jest wzgląd na drugą osobę. W trzecim ujęciu podmiotowość prawa będzie dotyczyć podziału dóbr materialnych, niezbędnych dla rozwoju osobowego. Środki te powinny być tak dysponowane, aby każdy uzyskał wystarczającą pomoc do tego, by mógł się rozwijać.

Prawo pojęte jako *ius*, czyli prawo odczytane w naturze ludzkiej jako relacja międzyosobowa zobowiązująca do działania (lub zaprzestania działania) ze względu na dobro człowieka i prawo pojęte jako *lex* (ustawa) będące rozporządzeniem rozumu prawowitej

⁴⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 151.

⁵⁰ Tamże.

władzy mającej pieczę nad wspólnym dobrem osób, opublikowane – zyskuje moc działania, gdy zostanie upodmiotowane w ludzkiej osobie, a zatem gdy zostanie uznane dobrowolnie za normę rozsądną, która może wiązać osobę „od wewnątrz”, gdy stanie się treścią aktu decyzyjnego⁵¹. Człowiek działając wchodzi w relacje z innymi osobami. Działania te (lub zaniechanie działań) jest należne, ponieważ każda z osób „koniecznościowo przyporządkowana” jest do doskonalenia, a to wiąże się także z realizowaniem dobra wspólnego. Normy prawne wydane przez prawowite władze dla dobra wspólnego i promulgowane, wiążą społeczeństwo na polu prawnym⁵². Człowiek może przyjąć normy prawne, jeśli uzna je za dobre dzięki własnemu osądowi. Wówczas może działać w kierunku ich wypełniania, ale także może je odrzucić, jeśli stwierdzi, że jest jakaś norma niezgodna jest z prawem naturalnym i moralnie zła (w tym przypadku musi liczyć się jednak z konsekwencjami prawnymi). Podmiotowość prawa zakłada pewną znajomość przepisów prawnych, ale czy będzie je osoba zachowywała, zależy od jej własnej decyzji.

Całość lub zupełność osoby ludzkiej w społeczeństwie zachodzi, gdy jest ono dla człowieka, a nie człowiek jest tylko środkiem społeczności. Wokół zagadnienia zupełności narosło wiele teorii, które między innymi ujmowały osobę jako element składowy społeczeństwa. Nie można zgodzić się z takim stanowiskiem, podkreśla Krąpiec, ponieważ człowiek ze względu na swoje cechy osobowe transcenduje materię i społeczeństwo. Świadczą o tym cechy typowo ludzkie a więc: poznanie i miłość, które są podstawowymi aktami woli⁵³. Nie ma w świecie bytu bardziej „całego” niż osoba. Można to jasno stwierdzić na podstawie doskonałego jej sposobu bytowania ponieważ:

(...) bytuje jako samoświadomy podmiot, a więc jako byt w sobie i dla siebie, co się nieustannie przejawia w stosunku ‘ja’ do ‘moje’ w danych bezpośrednich naszego poznania. Będąc bytem – podmiotem człowiek nie jest już zapodmiotowany w innym bycie i dla-

⁵¹ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 131.

⁵² Zob. tenże, *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 284.

⁵³ Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 152.

tego nie może być pojęty jako 'część' teje ewentualnej całości. Jest bytem autonomicznym, samoistniejącym⁵⁴.

Społeczeństwo i przyroda nie mogą stać ponad człowiekiem, gdyż te byty nie są racją istnienia osoby. Oczywiście jest to, że każdy żyje w społeczności, ale uzmysłowić sobie należy, iż ono nie stanowi większej całości niż osoba. Człowiek jest większą całością jako byt substancjalny rozumny, aniżeli wszelkie społeczności, których bytowanie jest jedynie relacyjne i nie stanowi bytowania samodzielnego. Owa całość jawi się jaśniej w kontrastowym świetle takich teorii człowieka i społeczeństwa, w których człowiek jest bądź czynnikiem składowym wyższej od siebie całości, bądź jakimś momentem teje całości społecznej, bądź też kimś (czymś) w stosunku do tej społeczności wtórnym. Co również warto jest podkreślenia to fakt, iż osoba ludzka nie istnieje w wyniku organizacji materii, lecz zaistniawszy w swej duszy, przez akt stworzenia, tę materię organizuje dla celów pozamaterialnych, przy racjonalnym udziale osób drugich zrzeszonych w różne społeczeństwa⁵⁵. W tym względzie osoba góruje nad światem przyrody i nad wszelkimi społecznościami; tym lepsza jest społeczność – ustrój różnorodnych relacji międzyludzkich – im bardziej umożliwi osobowy rozwój człowieka⁵⁶. Podkreślić raz jeszcze należy: O wartości człowieka nie stanowi bogactwo materialne. Prawdziwym bogactwem jest to, co dzięki własnym aktom wewnętrznym jest się w stanie osiągnąć. Osoba staje się bytem w pełni, gdy dzięki aktom miłości i otwarcia się na drugą osobę, staje się bytem dla drugiego. Człowiek jest najwyższą całością bytową, nie ma nad nią większej całości. Żadna więc społeczność nie może górować nad osobą, ponieważ jest bytem relacyjnym, a jej celem jest umożliwienie rozwoju osobowego. Faktem jest, że człowiek transcenduje nad społecznością, jednak trzeba zauważyć, że pod pewnymi względami jest jej podporządkowany.

Trzecią cechą charakteryzującą osobę jest jej godność, a zatem właściwość, która wypływa ze struktury bytowo-osobowej, ze względu

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 131.

⁵⁶ Tamże.

na to, że człowiek istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania⁵⁷. Innymi słowy, człowiek jako byt osobowy i cel sam w sobie dla swych rozumnych i wolnych działań (ze względu na przynależną mu, jako bytowi, godność) nie może być traktowany jako jedynie środek do jakiegoś celu, lecz zawsze jako sam w sobie godny cel – jako dobro godziwe, a nie tylko użyteczne czy przyjemne, niepodporządkowane dobru godziwemu. Podstawą godności, jak wskazuje Krąpiec, jest akt istnienia człowieka udzielany mu przez duszę istniejącą w osobie w następstwie jej stworzenia przez Boga⁵⁸. „Dusza człowieka, będąca źródłem życia i działania poznawczo-intelektualnego i wolnego, nie może zaistnieć inaczej, jak tylko na skutek stworzenia jej przez Boga, a nie przez siły przyrody, które dusza transcenduje w swych duchowych aktach, a także w swym istnieniu”⁵⁹. Człowiek więc jako byt osobowy i cel sam w sobie poprzez swoje rozumne (i wolne) akty doskonalili siebie jako dynamiczna (spotencjalizowana) osoba. To doskonalenie, jak Krąpiec zwraca uwagę, następuje (poprzez sprzężenie rozumu i wolnej woli) w procesie decyzji – gdyż człowiek poprzez poznanie samego siebie i swego bytowego kontekstu „posiada sam siebie” (samoposiadanie) i, poprzez akty wolnej woli, panuje nad sobą (samopanowanie) jak i w wyborze woli dokonuje autodeterminacji (samostanowienie)⁶⁰.

Historycznie pierwsze koncepcje godności sięgają filozofii i kultury greckiej. Wyrażały się we wzorcu etycznym arystokraty i wojownika – w dziełach Homera czy Pindara o tym, kto jest dobry i godny, a kto podły i niegodny, decyduje pochodzenie. Godność była więc ściśle związaną z przywilejami stanowymi miarą osobistej dzielności konkretnej jednostki, miarą doskonałości człowieka, rozumianą jako spełnianie wzorca osobowego arystokraty i wojownika.

Zgodnie z filozofią chrześcijańską godność człowieka wynika z tego, że jest on stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”. Godność jest własnością powszechną, nieredukowalną, niezbywalną

⁵⁷ Tenże, *Godność*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, tom 4 G–I, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2003, s. 15.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

i nadprzyrodzoną. Na szczególną uwagę zasługuje kantowska interpretacja godności. Godność człowieka, w opinii Kanta, przejawia się w tym, że stanowi on cel samoistny i nigdy nie może być traktowany jako środek: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy jako środka” – godność zatem jest cechą, wartością i celem każdej istoty racjonalnej; zawiera ona w sobie pewien projekt moralnych zobowiązań człowieka wobec siebie i innych⁶¹.

Analiza proponowanych teorii i charakterystyk godności wskazuje na szeroki wachlarz możliwości ujmowania godności w kontekście samej wartości jak i bytu ludzkiego. Maria Ossowska, opisując historię kształtowania się terminu, zwróciła uwagę, iż najczęściej godność zamykana była w dwóch zakresach: jako cecha przyrodzona bądź nabyta: godność przyrodzona przysługuje ze względu na sam fakt bycia osobą, zaś godność nabyta jest zwykle przez nas wypracowywana. Psychologia interpretuje godność jako postawę, pewną indywidualną cechę charakteru człowieka, która motywuje (i determinuje) jego działanie, styl życia, wrażliwość moralną. Godność integruje osobowość (w wymiarze społecznym i indywidualnym), określa jego sposób zaspokajania przez niego potrzeb, wpływa na wybory egzystencjalne. Socjologia rozpatruje zaś godność pod kątem społecznej (lub zawodowej) roli człowieka. Godność wiąże się zatem z pewnym statusem życia i przypisanymi zaszczytami oraz właściwym miejscem w hierarchii społecznej lub zawodowej. Wiąże się to niewątpliwie z wypełnianiem (wpisywaniem się) w pewien postulowany wzór zachowań ze względu na pełnioną pozycję lub pozycję społeczną. W takim ujęciu „godny” oznaczałoby szacunek, powagę ze względu na zajmowane stanowisko⁶².

Z postulatem godności wiąże się ściśle Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, gdzie godność jest rozpatrywana, jako cecha, która nieodłączna jest od faktu bycia człowiekiem. Jest wewnętrzną właściwością osoby, nie można jej się wyzbyć samemu ani być jej

⁶¹ Tamże, s. 19.

⁶² Tamże, s. 21.

pozbawionym⁶³ – „Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej, oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”⁶⁴.

Krąpiec opisując godność robi to poprzez wskazanie człowieka w odniesieniu do innych osób, a ostatecznie do transcendentnego „Ty” Absolutu. Osoba nie może być więc ujmowana w kontekście relacji bytów materialnych ani też w relacji do przyrody⁶⁵. Uzasadnieniem wszystkich działań ludzkich jest osoba, która jest bytem w sobie i dla siebie, ona zawsze jest celem, nie zaś środkiem do celu. W przypadku, gdy osoba zostanie użyta jako środek, wówczas mamy do czynienia z uchybieniem jej godności. Działania, w których osoba jest narzędziem użycia muszą być uznane za czyny niemoralne.

Godność osoby ma także mocny związek z religijnością. Można dojść do takich wniosków, gdy uznamy za sens życia, działania zmierzające do zacieśnienia relacji międzyludzkich. To „ja – człowiek” w drugiej osobie, czyli „ty” widzi sens działania i życia, a ostatecznie dochodzi do „Ty” Absolutu⁶⁶. Życie dla drugiej osoby nadaje sens temu, co się robi i dokąd się zmierza: „(...) byt jawi się jako nie tylko byt w sobie i dla siebie, ale będąc takim jest zarazem bytem dla drugiej osoby i celem postępowania moralnego”⁶⁷. Analizując zagadnienie godności bytu osobowego, czyli podmiotu samodzielnie istniejącego mającego własne cele, należy uznać jej prawo do tego, że może on w sposób wolny dążyć do ich realizacji (zarówno w sensie *ius* i *lex* przez wzgląd na to, że jest on celem działań społecznych)⁶⁸. Każde społeczeństwo a zwłaszcza osoby sprawujące władzę powinny dbać o poszanowanie praw i godności osoby.

⁶³ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 80.

⁶⁴ M. A. Krąpiec, *Godność*, s. 17.

⁶⁵ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 153.

⁶⁶ Już starożytni Grecy zauważyli to, że sensu ostatecznego należy szukać nie w bytach niższych od siebie, ale w bytach doskonalszych, czyli bogach. Tamże, s. 154.

⁶⁷ Tamże, s. 155.

⁶⁸ Por. tenże, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w kulturze” 3 (1994), s. 58.

Wszystkie powyższe cechy występują w układzie relacji społecznych, które pozwalają człowiekowi rozwinąć się jako osobie, czyli bytowi zdolnemu żyć i działać dla innego. Krąpiec zwraca szczególną uwagę na fakt „wyjątkowości”, wyższości ponad inne ziemskie gatunki bytu ludzkiego i przez tą wyjątkowość właśnie człowiek musi być zawsze celem działania. Tylko on jest dobrem godziwym, czyli bytem ze względu, na którego podejmowane są działania. Wszystkie decyzje i działania twórcze powinny, więc uwzględniać dobro osoby z poszanowaniem jej wszystkich właściwości. Osoba wśród wielości bytów jest jedynym dobrem godziwym (choć trzeba także uwzględnić dobra użyteczne, które są środkami do uzyskania dobra; oraz dobra przyjemnościowe, które realizowanie są w wolnym, naturalnym działaniu człowieka). Od osoby zależy jak będzie umiała dysponować tymi dobrami, a w konsekwencji będzie to miało wpływ na budowanie społeczeństwa.

Człowiek jest bytem osobowo otwartym na innych ludzi i życie w społeczeństwie. Relacje międzyludzkie powinny odbywać się na płaszczyźnie: poznania, miłości i wolności. Człowiek wówczas jest w stanie dążyć do układania „zdrowych” relacji między sobą a społeczeństwem. Osoba w sposób świadomy jest w stanie kształtować swój obraz od wewnątrz, ale trzeba mieć także wzgląd na to, że życie człowieka realizuje się w kręgu osób drugich. Ważne jest, więc aby w budowaniu społeczeństw uwzględniać cechy osoby, gdyż dobro osoby jest dobrem wspólnym.

Ogólne rozumienie – jak pisze Krąpiec – struktury bytowej człowieka stanowi nie tylko niezmienny warunek rozumienia prawa⁶⁹ ale również wszystkiego tego, co się z człowiekiem wiąże, co go dotyczy, z czym wchodzi w relacje, co kocha. Rozumienie człowieka wyjaśnia wiele innych, bardzo podstawowych ‘elementów’ i momentów ludzkiego życia w zależności bowiem od odpowiednio rozumianej ludzkiej bytowej struktury wyjaśnia się każdy aspekt życia człowieka i całych społeczności.

⁶⁹ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 127.

Poznanie samego siebie w świetle rozważań Tomasza z Akwinu¹

Poszukiwanie odpowiedzi na antropologiczne pytanie „Kim jestem?” dostarcza licznych materiałów zawartych w filozoficznych koncepcjach człowieka. Już samo stawianie pytań zakłada pewną możliwość wiedzy, bowiem między pytaniem i odpowiedzią znajduje się poznanie; stawiając pytania człowiek ma zatem intuicję sposobów uzyskania na nie odpowiedzi, wie w jaki sposób szukać. Podobnie jest w przypadku poznania samego siebie. Człowiek z samego faktu istnienia, uczestnicząc w rzeczywistości, posiada kompetencje do samopoznania. Św. Tomasz z Akwinu sokratejskiemu hasłu *Poznaj samego siebie* nadaje epistemologiczno-antropologiczny sens, pozwalając na poznanie epistemicznych mechanizmów, dzięki którym człowiek uzyskuje wiedzę o samym sobie.

Poznanie samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu wiąże się z rozumieniem refleksji i jej funkcji w metafizyce poznania. Refleksja jest swoistym „narzędziem” poznawczym, pozwalającym na ujmowanie aktów przez siebie poznanych. Związek bytu i poznania w filozofii realistycznej jest czymś naturalnym: stanowi podstawę realizmu poznawczego. Analizując specyfikę ludzkiego poznania, Akwinata odkrywa istotę inteligibilności i transcendencji natury ludzkiej, najpełniej wyrażaną w refleksji intelektualnej, dzięki której człowiek ujmuje również samego siebie. Choć wskazany temat dotyczy poznania samego siebie nie reprezentuje sokratejskiej tradycji, która w średniowieczu przeżywała swój renesans. Dwa źródła spowodowały ugruntowanie się przekonania o *Poznawaniu samego siebie* wśród chrześcijańskich

¹ Dziękuję pani dr Katarzynie Trębackiej za pomoc w opracowaniu tego rozdziału.

myślicieli średniowiecza, a mianowicie tradycja reprezentowana przez Sokratesa, jako postawa skupiająca w filozoficznym paradygmacie wątki mitologiczne i literackie oraz recepcja Księgi Genesis².

Analiza dzieł Tomasza z Akwinu pozwala wydobyć aspekt analiz skoncentrowany wokół antropologicznej kwestii dotyczącej sposobów poznawania siebie. Według Autora poznanie to realizuje się w aktach refleksji intelektualnej, w których człowiek uprzedmiotawia siebie, by w pełni poznać. Poznanie refleksyjne jest konsekwencją poznania rzeczywistości (istniejącego bytu) jego dopełnieniem, ponieważ człowiek zdobywając wiedzę o świecie tworzy pojęcie samego siebie. Według Tomasza poznanie siebie jest finalnym etapem poznania, „powrotem”, ponieważ dopiero wówczas człowiek aktualizuje siebie jako byt racjonalny i wolny. Zależność poznania samego siebie od poznania świata jest naturalna i konieczna, jest racją poznania samego siebie.

Problematyka refleksji w literaturze filozoficznej jest często podejmowana i analizowana pod kątem jej funkcji i sensów epistemologicznych³. Reprezentatywny jest nurt podmiotowy, nadający refleksji i refleksyjności istotną rolę w poznaniu, poprzez przyznanie im pierwszeństwa wobec poznania rzeczywistości. Istnieją w podmiocie treści poznawcze, które poprzedzają sam proces poznania, dając gwarancję tożsamości podmiotu oraz prawdziwości poznania. W nurcie podmiotowym zakładającym apercpcję refleksja spełnia istotne funkcje. Przede wszystkim jest pierwotną treścią poznawczą: ideą, kategorią, myślą bytującą w podmiocie niezależnie od doświadczenia i z natury mu przysługującą. Ponadto refleksja spełnia funkcję samozwrotności, czyli ujęcia tych treści w celu uświadomienia sobie siebie, swoich możliwości poznawczych, prawdy. Refleksja reflektuje – ujmuje sama siebie, będąc zarazem czynnością oraz treścią czynności, przedmiotem poznania jak i podmiotem poznania. Stąd trafna jest nazwa „nurtu podmiotowego”, w którym podmiot sam w sobie siebie ujmuje

² Por. E. Gilson, *Poznanie samego siebie i Sokratyzm chrześcijański* [w:] Tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 210-228.

³ Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 36.

jako podstawową, niezależną i prymarną względem doświadczenia świata oczywistość. Dopiero poprzez określenie siebie i swoich treści może zwracać się ku temu, co zewnętrzne; tylko poprzez siebie i w odniesieniu do siebie. W koncepcji Tomasza z Akwinu refleksja jest wtórna względem poznania istniejącego bytu, ponieważ jest sprawnością intelektu habitualnego. Intelekt habitualny poznaje wówczas, gdy przechodzi z możliwości do aktu, dzięki percepcji realnej rzeczywistości. Refleksja jako sprawność jest funkcją intelektu ujmującą akty już poznane, jako czynność zaś jest samozwrotnością aktu poznawczego, względem swoich treści. Według Akwinaty refleksyjne poznanie samego siebie jest poznawczym ujęciem przez człowieka swoich własnych aktów – akty ludzkiego, świadomego działania są tu przedmiotem poznania refleksyjnego. Poznanie samego siebie człowiek realizuje w aktach refleksji nad treścią tego, co już poznał.

Poznanie jest naturalnym stanem istnienia ludzkiego w świecie. Człowiek jest poznającym podmiotem, a istniejąca rzeczywistość przedmiotem poznania: „Relacja zaś między poznającym a rzeczą poznawaną jest konsekwencją poznania – przez to poznający jest w relacji do rzeczy poznanej, że ją poznaje”⁴. Akwinata podkreśla oczywistość tej relacji, która stanowi człowieka jako poznającego. Poznanie jest naturalną czynnością, doświadczaną przez człowieka. W procesie poznania własnością są: przedmiot poznania⁵, podmiot, relacja poznawcza zawierająca się między nimi, cel poznania oraz rezultat poznania. „Każdy bowiem przedmiot – pisze Tomasz – jest bytem i jest prawdziwy, a przez to poznawalny z racji tego, że jest

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1 i 2, W drodze, Poznań 2003, I, 79.

⁵ M. A. Krąpiec charakteryzując przedmiot poznania wskazuje na czynniki gwarantujące jego realistyczne ujęcie: fakt istnienia konkretnego bytu, pluralizm bytów istniejących oraz doświadczenie względnej jedności rzeczywistości. Zatem realizm poznawczy opiera się na rzeczywistości, którą poznaje człowiek. Por. M. A. Krąpiec, *Czynniki filozoficznego realizmu* [w:] tenże, *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 3, 4: *Osoba i realizm w filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 115-117.

zaktualizowany”⁶. Oczywistym przedmiotem poznania jest istniejąca rzecz – prawdziwa, ponieważ istnieje. Wszystko inne, co człowiek poznaje wynika z faktu, że poznaje istniejącą rzecz, która aktualizuje jego władze poznawcze, pozwalając im działać.

Dla Tomasza podmiot i przedmiot poznania nie są ze sobą tożsame, dlatego, iż intelekt człowieka ujmuje wszystko w swoich aktach, a nie przez swoją istotę. Zatem w sensie bezwzględnym u Akwinaty poznanie nie jest w pełni bezpośrednie, ani jednocześnie; nie jest też w sensie absolutnym aktualne, bo nie ma żadnej wiedzy w podmiocie, wykluczona jest apercpcja. W poznawczym punkcie wyjścia intelekt jest w możności, nie posiada żadnej treści, jak stwierdza Tomasz: „[...] intelekt możnościowy jest bowiem tym, dzięki czemu stać się może wszystkim”⁷. *Intellectus possibilis* jest w możności do poznawania, którą aktualizuje przedmiot, dzięki któremu poznaje⁸. Intelekt ludzki nie posiada żadnego wrodzonego poznania, jest czysty (*est sicut tabula rasa*).

Ujmując realną rzecz i przeprowadzając dematerializację wyobrażenia o niej, intelekt czynny sprawia, że staje się przedmiotem aktualnego poznania intelektu możnościowego⁹. Dlatego wyróżnia się typy poznania wynikające z natury władzy poznawczej, gdyż jak stwierdza Tomasz: „Intelekt przyjmuje podobiznę rzeczy na sposób właściwy intelektowi a nie rzeczy”¹⁰. Akwinata charakteryzuje poznanie przedmiotu ze względu na jego dostępność poznawczą dla podmiotu, stąd podział na poznanie bezpośrednie i pośrednie oraz na aktualne i habitualne. Z kolei aspekt celu różnicuje poznanie teoretyczne i praktyczne. Celem poznania teoretycznego jest poznanie prawdy, praktycznego – dobra¹¹, „[...] gdyż istota każdej władzy

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Warszawa „Navo”; Londyn: „Veritas”, 1998, I, 87, 1, *resp.*

⁷ Tamże, I, 79, 7, *resp.* Intelekt możnościowy stanowi o intencjonalności poznania dzięki temu, że staje się (intencjonalnie) poznawaną rzeczą, w tym sensie ją posiada.

⁸ Por. tenże, *Summa theologiae*, I, 79, 6, ad 3; *De anima*, 3, 5.

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 216–217.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 85, 5, ad 3.

¹¹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 222–223.

polega na podporządkowaniu temu, o czym powiada się, że jest jej przedmiotem¹². Poznanie samego siebie jest podporządkowaniem władzy poznawczej samej sobie, dzięki samozwrotności aktów przez nią wyłonionych w poznaniu. Podmiot musi uprzedmiotowić siebie, by się móc poznawać, ujmuje więc wszelkie przejawy swojej aktywności, ponieważ: „Gdy twierdzi się, że ktoś poznaje siebie samego, stwierdza się tym samym, że jest zarazem poznającym i poznawanym”¹³. Według Karola Wojtyły „[...] każdy podmiot jest równocześnie przedmiotowym bytem, że jest przedmiotowym czymś lub kimś”¹⁴. W poznaniu samego siebie człowiek staje się dla siebie przedmiotem.

Poznanie samego siebie dotyczy poznania swego istnienia, poznania swojej istoty oraz poznania cech jednostkowych tej istoty (poznania swojej istoty zawiera poznanie swojej duszy)¹⁵. Jak już zostało podkreślone według Tomasza człowiek nie poznaje rzeczywistości, ani samego siebie poprzez swoją istotę, dlatego

Poznanie intelektu przez samego siebie jest dwojakie: raz jest ono poznaniem szczegółowym, w którym Sokrates lub Platon z racji tego, że świadomi są swego poznawania umysłowego, mają świadomość tego, że posiadają duszę obdarzoną umysłem. Drugi raz chodzi o poznanie ogólne, które z rozważań nad intelektem prowadzi nas do rozpatrywania natury ludzkiego umysłu¹⁶.

Człowiek w poznaniu szczegółowym ujmuje siebie jako byt jednostkowy, natomiast poznając ogólnie dostrzega siebie jako byt ludzki – ujmuje w sobie człowieczeństwo. Dzięki temu tworzy on sobie pojęcie samego siebie oraz aktualizuje sprawność do ujmowania siebie w różnych swoich aktach. Pojęcie samego siebie treściowo się

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 79, 7, resp.

¹³ Tenże, *Quaestiones disputatae De veritate*, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz (kwestie 10-15), L. Kuczyński (1-9, 18), J. Ruszczyński (16, 17, 19 – 29), t. 1 i 2, Antyk, Kęty 1998, 2, 2, resp.

¹⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 23.

¹⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 202.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 87, resp.

poszerza, choć człowiek posiada beztreściowe poznanie swego istnienia, które orzeka w sądach egzystencjalnych – bezpośrednio poznanie swego istnienia: „Ja jestem” oraz pośrednie poznanie swojej istoty: „Jestem kobietą”, itp. Akwinata charakteryzuje poznanie jako złożony i wieloaspektowy proces, który dotyczy poznania istoty poznawanego przedmiotu, a tym samym istoty samego siebie. Według Tomasza człowiek ujmuje poznawaną istotę pośrednio, procesualnie, w określonym porządku „Intelkt wychodzi poza granice czasu ujętego jako liczba wyrażająca ruch rzeczy cielesnych. Lecz sama wielość umysłowych form poznawczych powoduje pewne następstwo działań umysłowych, skutkiem którego jedna działalność jest wcześniejsza od drugiej”¹⁷. Wśród wielości umysłowych form poznawczych jedne są wcześniejsze od innych tak, jak akty refleksji są późniejsze od aktów wprostpoznawczych. Dlatego poznanie jest charakteryzowane ze względu na etapy realizowania się procesu poznawczego, którego rozumienie wymaga analizy aktów, władz, sprawności podmiotu, a wszystko po to, aby móc zrozumieć epistemiczny wieloaspektowy mechanizm poznania samego siebie.

Człowiek poznaje: bezpośrednio i pośrednio, aktualnie i habitualnie, teoretycznie i praktycznie. Wiedzę o świecie oraz o samym sobie przyswaja, gromadzi, wykorzystuje, rewiduje oraz poszerza. Ma ona charakter dynamiczny i elastyczny oraz nierównoczesny, co oznacza, że człowiek nie każde swoje poznanie musi wykorzystać do poznania siebie. Jak podkreśla Mieczysław A. Krąpiec samowiedza wynikająca ze samoświadomości opiera się na reflektowaniu wielkiego typu działań, doświadczeń, przeżyć powstałych w konsekwencji poznania świata.¹⁸ Istniejąca rzeczywistość jest zawsze bazą dla człowieka,

¹⁷ Tamże, I, 85, 4, ad 1.

¹⁸ Por. Tenże, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład – komentarz – studia M. A. Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981, s. 74. Ujmowanie zagadnienia samowiedzy w duchu tomizmu reprezentowane przez M. A. Krąpcę w pewnym sensie (dokładnie w odniesieniu do faktu gromadzenia i przetwarzania doświadczeń na bazie których człowiek buduje samowiedzę) może być porównane ze współczesną psychologią w nurcie poznawczej psychologii osobowości. Zwraca ona bowiem uwagę na dynamiczny charakter wiedzy o sobie – samowiedzy i możliwości jej

który ją poznaje, ponieważ „Rozum nasz w swojej odkrywczej pracy jest kierowany (*ratio recta*) przez samą rzeczywistość. A ludzki duch, przejawiający się w poznawczej pracy rozumu jest otwarty na „czytanie” i rozumienie samej rzeczy”¹⁹. Poznając siebie człowiek realizuje swoją bytową doskonałość w pełni przez odkrywanie celu i źródła swego istnienia. Poznając samego siebie człowiek również ujawnia sam przed sobą transcendencję natury ludzkiej jako własnej.

Poznanie bezpośrednio i pośrednio można charakteryzować ze względu na czynność i rezultat poznania. Poznanie bezpośrednio jest proste, manifestuje się w sądach egzystencjalnych. Człowiek poznając samego siebie stwierdza – „Istnieję!”. Poznanie pośrednio zaś jest złożoną czynnością, realizowaną przez pośredniki (medium) wyraża się w rozumowaniu. Jest to poznanie „otwarte”, zawsze można jeszcze coś poznać, poszerzając swoją wiedzę. Człowiek dzięki czytaniu świata może poznawać siebie, każdy wyłoniony przez niego akt poznania, działania staje się jego immanentną treścią, ujmowaną w aktach refleksji. Samozwrotność aktu uaktywnia się wówczas, gdy intelekt utworzy pojęcie. Poznanie od strony poznającego odsłania immanentny, złożony, kompatybilny mechanizm, funkcjonujący dzięki relacji z przedmiotem. Według Tomasza

[...] doskonałość poznania można ująć od strony poznającego, albo od strony tego, co poznane. To bowiem, co jest poznawalne samo przez siebie, jest z natury rzeczy bardziej oczywiste niż to, co nie jest poznawalne samo z siebie, lecz tylko jako to, co jest w poznającym przez jego podobiznę²⁰.

gromadzenia będące konsekwencją doświadczeń. Funkcjonuje podobna teoria w psychologii, według której człowiek posiada dostęp do wiedzy o sobie w formie schematów poznawczych. Wiedza o świecie oraz o sobie samym jest wykorzystywana przez człowieka fragmentarycznie, nigdy w całości. Por. Strelau J. (red), *Psychologia podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 565-567.

¹⁹ M. A. Krąpiec, Posłowie [w:] A. Maryniarczyk, *Zeszyty z Metafizyki*, z. 4, Lublin 2000, s. 5.

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis*, 3, 1, ad 1.

Doskonałość ludzkiego poznania jest możliwością, ponieważ intelekt dochodzi do oczywistości poznawczej w wielu aktach przez siebie wyłonionych, staje się zatem sam dla siebie zrozumiały jako poznający rzeczywistość, ujmuje samego siebie w konsekwencji poznania świata. Tworząc i gromadząc podobizny rzeczy poznawanych może się uprzedmiotawiać oraz poznawać. Proces poznawania dokonuje się w czasie, jak stwierdza Tomasz

Intelekt może wprawdzie poznawać wiele rzeczy ujętych jako jeden przedmiot, nie może natomiast mieć poznania licznych rzeczy jako licznych; poznawać jako jeden przedmiot lub jako liczne przedmioty to tyle, co poznawać za pośrednictwem jednej lub wielu umysłowych form poznawczych. Sposób, w jaki przebiega każda działalność, zależy od formy będącej zasadą działalności. Intelekt może więc poznawać równocześnie wszystkie te rzeczy, które zdolny jest poznawać za pośrednictwem jednej formy poznawczej²¹.

W poznaniu ludzkim można wyróżnić trzy poziomy, które jednocześnie pozwalają ukazać sposób poznawania samego siebie. (1) Poziom pierwszy odpowiada poznaniu istnienia w sądach egzystencjalnych. Człowiek stwierdza istnienie swoje: „Ja istnieję” oraz istnienie czegoś poza sobą: „Coś istnieje”²². (2) Poziom drugi dotyczy poznania pojęciowego (w ścisłym sensie poznanie ludzkie jest poznaniem pojęciowym)²³. Intelekt czynny dematerializuje wyobrażenia z rzeczy poznawanej i tworzy pojęcia, które stają się przedmiotem poznania intelektu możliwościowego. To ważny etap dla poznania, odbywający się już wewnątrz podmiotu. Na poziomie drugim człowiek ma świadomość poznania bytu, ujmując jego istotę, np. poznając czerwoną różę tworzy sobie o niej pojęcie. (3) Dopiero na poziomie trzecim, w konsekwencji poznania rzeczy, może interioryzując jej pojęcie poznawać swój akt poznawczy, którym poznawał. Dzięki poznaniu aktu poznania czerwonej róży (pojęcia czerwonej róży), poznaje

²¹ Tenże, *Summa theologiae*, I, 85, 4, resp.

²² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, RW KUL, Lublin 1998, s. 21-23; tenże, *Poznawać czy myśleć*, RW KUL, Lublin 2000, s. 258-265.

²³ Por. Tenże, *Ja – człowiek*, s. 194-195; tenże, *Poznawać czy myśleć*, s. 265-268.

siebie. Poziomy odzwierciedlają ujmowanie istnienia rzeczy oraz swego istnienia, a także ujmowanie istoty rzeczy poprzez tworzenie pojęcia i w rezultacie ujęcia swego aktu poznawczego, który jest poznaniem samego siebie. Podział na poznanie bezpośrednie i pośrednie odnosi się do poznania jako procesu, w którym można wyróżnić takie etapy. Kwestią polemiczną w filozofii współczesnej pozostaje rozumienie bezpośredniości i pośredniości poznania oraz rozumienia pośrednika²⁴.

W poznaniu samego siebie poznanie bezpośrednie jest fundamentalne, stanowi bazę, punkt wyjścia poznania w ogóle. Przedmiotem poznania jest bowiem istniejący byt, którego intuicja zawiera się w sądach egzystencjalnych, stwierdzających oczywistość istnienia²⁵. Poznanie bezpośrednie epistemologicznie charakteryzuje się prostotą, w antropologii dotyczy rozumienia sposobu i możliwości ujmowania przedmiotu poznania przez podmiot. Poznanie swego istnienia jest dla człowieka związane z doświadczeniem „Ja”. „Ja” jest centrum wszystkich aktów, jakie wykonuje człowiek, gdyż w oczywisty sposób w nich uczestniczy jako podmiot. Człowiek bezpośrednio doświadcza, że odczuwa, spostrzega, identyfikując siebie w swoich czynnościach. „Ja” gwarantuje trwałość i tożsamość pomiotu, jak podkreśla Krąpiec²⁶, odnosząc się do stwierdzenia Tomasza „[...] jeden i ten sam człowiek ma świadomość, że jest on zarówno tym, który poznaje umysłowo, jak i tym, który odbiera wrażenia zmysłowe”²⁷.

Wiedza, jaką zdobywa człowiek o sobie poznając, że istnieje jest uboga w treść, jednak gwarantuje tożsamość z samym sobą, integralność czasowo-przestrzenną własnego bytu. To dzięki „Ja jestem” człowiek doświadcza swojej jedności oraz odrębności bytowej, potrafi

²⁴ Por. Basing relation [w:] *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 73; A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 94-127; M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, s. 21-27, tenże, *Poznawać czy myśleć*, s. 258-274, tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 65-79.

²⁵ Por. M. A. Krąpiec i S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 83 (1961), s. 614-615.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 126-127.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 76, 1, resp.

odróżnić swoje istnienie od istnienia innych bytów, w tym świetle zasadne staje się pytanie o przyczynę swego bycia – „Dlaczego jestem? Odkrywanie swojej bytowości jest podstawą do rozważań na temat sensu życia. W zdaniu „Ja jestem” mieści się fundament podmiotowości zintegrowanego bytu osobowego, podstawa samoświadomości oraz uzasadnienie religijności bo jeśli „Jestem”, to znaczy, że „Jestem świadoma” (tego faktu)²⁸. Mogę nie wiedzieć dokładnie, jak jestem, ale ujmując siebie jako istniejącą potwierdzam sama przed sobą swoją realność w świecie. Bycie realnym, istniejącym to jednocześnie bycie kimś indywidualnym, zintegrowanym. Żadna inna wiedza nie daje tak jednoznacznego potwierdzenia jedności i oczywistości bytowej, jak fakt świadomości istnienia.

To do istnienia odnoszą się wszystkie cechy istoty, są wtórne, jak bycie przedstawicielem rasy białej, kobietą, posiadanie zielonych oczu itp. Choć wiedza zawarta w stwierdzeniu „Ja jestem” jest uboga w treść, ponieważ relacja poznawcza jest uproszczona do minimum i odnosi się wprost od poznania aktu, to gwarantuje wiedzę na temat bytu istniejącego, czyli funduje wszelkie relacje, że jestem białą kobietą, filozofem, Polką, itp. Poznanie swojego istnienia jest takim przypadkiem poznania, w którym czynność poznawcza jest identyczna z rezultatem czynności. Człowiek poznaje siebie jako człowieka, a w sensie gatunkowym ujmuje człowieczeństwo. Przedmiotem tego poznania jest istota własnego bytu, niedostępa w poznaniu bezpośrednim, a poznawana pośrednio.

Poznanie pośrednie realizuje się w tworzeniu pojęć, które stają się przedmiotem dla intelektu, który może przejść do kolejnych działań: sądenia (sądy egzystencjalne) oraz reflektowania. Poznanie samego siebie w aktach refleksji jest takim działaniem intelektu, które

²⁸ Stwierdzenie swego istnienia w zdaniu „Ja jestem” pozwala uniknąć pułapki zdania Kartezjusza „Myślę, więc jestem”. Pierwotność i oczywistość istnienia bytu dopiero daje możliwość poznawania jego cech i sprawności. Myślenie jest sprawnością istniejącego bytu rozumnego, zatem to istnienie gwarantuje i umożliwia poznawanie, myślenie. Kartezjanizm wpłynął na rozwój tzw. autokreacji. W nurcie przedmiotowym poznanie samego siebie jest jakąś postacią autokreacji.

może zafunkcjonować wówczas tylko, gdy intelekt posiada pojęcia, by móc nimi operować – tę czynność Tomasz nazywa rozumowaniem²⁹.

Wszystko zaś, co intelekt poznaje przy pomocy różnych form poznawczych, tego nie poznaje równocześnie. Ten stan rzeczy ma swą przyczynę w tym, że niepodobieństwem jest, aby jednemu i temu samemu przedmiotowi przysługiwały równocześnie liczne formy jednego rodzaju i wielu gatunków [...] Wszystkie zaś umysłowe formy poznawcze należą do jednego rodzaju, gdyż są doskonałościami przysługującymi jednej umysłowej władzy poznawczej, choć rzeczy, których one są formami poznawczymi należą do różnych rodzajów³⁰.

Poznanie pośrednie Tomasz charakteryzuje jako nierównoczesne ze względu na różnorodność form poznawczych. Intelekt poznaje jeden i ten sam przedmiot w wielu aspektach, co wynika ze specyfiki samego intelektu.

Podział na poznanie aktualne i habitualne odpowiada rozumieniu poznania w ujęciu Tomasza z Akwinu, według którego człowiek ujmuje rzeczywistość we właściwy dla siebie sposób ze względu na posiadany możliwościowy charakter władzy intelektu, który czasem poznaje, a niekiedy zaś jest w możliwości do poznawania. Tomasz uzasadnia ten fakt następująco: „Ktokolwiek bowiem ma stałą dyspozycję do poznawania, nie poznaje wszystkiego równocześnie, lecz niektóre rzeczy poznaje aktualnie, a w stosunku do innych ma dyspozycję poznawczą”³¹. I dalej „Jest to niemożliwe, by jednemu i temu samemu intelektowi przysługiwały równocześnie różne umysłowe formy poznawcze w celu aktualnego poznawania umysłowo różnych rzeczy”³². W poznaniu aktualnym przedmiotem poznania jest rzecz, a w poznaniu habitualnym jest nią wiedza nabyta na temat rzeczy, która usprawnia do dalszego aktualnego poznawania, np. wiedza z metafizyki usprawnia do poznawania rzeczywistości. Poznanie aktualne jest poznaniem realizującym się w naturalnym, właściwym

²⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 569–573.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 85, 4, resp.

³¹ Tenże, *Summa contra gentiles* I, 56.

³² Tenże, *Summa theologiae*, I, 85, 4, resp.

przebiegu poznawczym, jest to poznanie, które trwa, dzieje się. Jednak ze względu na specyfikę władz poznawczych jest ono stanem aktywności obecnej, która nie jest stanem ciągłym.

Poznanie aktualne i habitualne jest świadome, bo poznanie zawsze jest świadome³³. W poznaniu aktualnym uruchamiają się władze i sprawności władz podmiotu, który staje się aktywny. Rezultatem tego poznania jest forma intelektualnopoznawcza – pojęcie. (W tym poznaniu uczestniczy refleksja towarzysząca). Poznanie aktualne jest poznaniem naturalnym, poznanie spontaniczne także jest przykładem poznania aktualnego³⁴. W poznaniu aktualnym człowiek jest świadomy, że poznaje, w habitualnym ma świadomość – uświadomienie, że poznał (ze szczególnym akcentem na różnicę między „jest” a „ma”). Efektem poznania aktualnego jest forma intelektualnopoznawcza będąca *species intelligibilis impressa*.

W poznaniu aktualnym człowiek poznaje swoje istnienie *exercito* w każdym swoim podmiotowym akcie, odnoszącym się do jego istoty. Wie, że jest poznającym (działającym), identyfikuje się jako tożsamy sam ze sobą sprawca swoich czynów³⁵. Poznanie habitualne M. A. Krąpiec nazywa poznaniem własnej jaźni na drodze sądów i wnioskowania³⁶.

Pojęcie samego siebie powstaje z udziałem poznania aktualnego oraz habitualnego³⁷. Cały proces poznawania samego siebie jest złożony, tworzy swego rodzaju „super pojęcie”, w centrum, którego jest pojęcie „Ja”. Jednak ze względu na fakt, iż to „super pojęcie” jest tworzone na poznaniu rzeczywistości, człowiek kształtuje je i poszerza dzięki danym poznawczym, dostarczonym w poznaniu. Rezultatem poznania aktualnego i habitualnego jest poznanie samego siebie, poznanie prawdziwości poznania i inne³⁸. Człowiek w poznaniu aktualnym poznaje siebie jako poznający, w czynności poznawczej, którą

³³ Por. A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 95–98.

³⁴ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 207.

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate* 10, 8, 2.

³⁶ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 206.

³⁷ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate* 10, 8.

³⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 200; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii* 79, s. 259–279.

wykonuje. W poznaniu habitualnym poznaje siebie w sprawności do wykonania czynności, jako posiadający umiejętność, którą może aktualizować.

Poznanie samego siebie w poznaniu aktualnym realizuje się w podmiotowej świadomości siebie, sprowadzając się do doświadczania własnego istnienia oraz swojej istoty dzięki obecności w aktach poznawczych refleksji towarzyszącej. Poznanie aktualne jest poznaniem swego istnienia jest doświadczeniem „Ja” obecnym we wszystkich aktach „moich”, aktualnie wykonywanych oraz poznaniem swojej natury, która te akty wykonuje i im „ulega”.

Postacią poznania aktualnego jest poznanie spontaniczne, dokonujące się za pośrednictwem sprawności, które na tym etapie nie są uświadomione³⁹. A ponieważ: „Doskonale poznanie jakiejś rzeczy można mieć tylko wtedy, gdy się poznaje jej działanie”⁴⁰, poznanie samego siebie zakłada także poznanie sprawności swoich władz. Pierwszym, właściwym typem poznania jest poznanie aktualne, w którym uczestniczą sprawności intelektu. Drugi typ poznania, w którym analizowane, ujmowane są akty i sprawności to meta poznanie, poznanie refleksyjne, pojęciowe. Dla Tomasza oddzielenie tych dwóch poziomów poznawczych jest istotne, ponieważ w jego rozumieniu nie może zachodzić poznanie refleksyjne bez wcześniejszego poznania rzeczy-bytu, a sprawność nie jest pierwszym przedmiotem poznania, a raczej treść ujęta z rzeczy.

Poznanie habitualne dotyczy w równej mierze poznania ludziego, co poznanie aktualne, jak stwierdza Tomasz z Akwinu: „O tyle bowiem intelekt staje się podmiotem wiedzy i od niewiedzy przechodzi do wiedzy, o ile znajduje się w możliwości względem umysłowych form poznawczych”⁴¹. Poznanie habitualne jest ujęciem stanu poznawczego, w którym może znajdować się człowiek, jako ten, który jest w możliwości poznania. Podobnie jak w przypadku poznania bezpośredniego i pośredniego, tak też nazwy: poznanie aktualne i habitualne odnoszą się do jednego procesu poznawczego, ujmując go

³⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 198–200.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, 1.

⁴¹ Tenże, *Summa theologiae*, I, 75, 5, ad 2.

w różnych aspektach. Poznanie habitualne zawdzięcza swoją nazwę łacińskiemu rzeczownikowi – *habitus*, który jest tłumaczony jako sprawność, dyspozycja⁴².

Poznając samego siebie habitualnie (jak i aktualnie) podmiot bazuje na wyobrażeniach przechowywanych w pamięci zmysłowej i umysłowej. Człowiek nie posiada wiedzy o sobie samym, która by nie wynikała z poznania zmysłowego.

W poznaniu habitualnym człowiek ma pewne przeświadczenie siebie, które może dopiero zweryfikować w poznaniu aktualnym, czyli przechodząc z możliwości poznawczej do aktu, podobnie pilot, który ucząc się teorii pilotażu posiada wiedzę habitualną, którą dopiero samodzielnie latając samolotem aktualizuje. Inną wiedzę o sobie ma pilot, posiadający wiedzę teoretyczną na temat latania, niż ten sam pilot, który już ją aktualizuje. Jego pojęcie samego siebie jest ubogacone.

Poznanie habitualne stanowi o tożsamości podmiotu, który doznając i poznając nieustannie się usprawnia, by pełniej doznawać i poznawać. W poznaniu habitualnym człowiek doświadcza siebie jako istotę rozwijającą się. Akty poznawcze człowieka zarejestrowane i utrwalone stają się dodatkowym światłem przy poznaniu. Każdy akt pozwala na pełniejsze dalsze poznawanie „to świecąca luna nad moim poznaniem”. Człowiek widzi swoje akty przez to, co już habitualnie przyjął, w świetle doświadczenia, które już posiada i zarazem samego siebie. Inaczej poznają dziecko jego rodzice, a inaczej dziecko poznaje samo siebie. Rodzice jeszcze przed urodzeniem dziecka mają o nim pewną wiedzę (habitualną). Człowiek poznaje siebie habitualnie, wykorzystując posiadaną już wiedzę, dlatego możliwe jest uczenie się, rozwijanie. Poprzez zarówno przyswojoną wiedzę oraz sprawność do jej przyswajania człowiek ujmuje siebie, jako będącego w możliwości do doznawania i poznawania.

Poznawanie samego siebie w aktach refleksji intelektualnej odnosi się do wszelkich działań człowieka, będących jego przedmiotem.

⁴² Por. *Habitus* – przymiot, wygląd, 2 ubiór, postawa, zachowanie, 3. stan, usposobienie, właściwość, nastrój” Słownik kościelny łacińsko – polski, s. 266; Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii* 79, s. 278, Por. W. Galewicz, *Wstęp do Traktatu o cnotach*, s. 9–50.

Ludzka aktywność jest na tyle różnorodna i bogata, że wymaga różnych ujęć poznawczych. Aspekt teoretyczny i praktyczny odnosi się do podstawowej dysjunkcji specyfiki ludzkiego bytu: „[...] intelekt praktyczny różni się od spekulatywnego celem, celem spekulatywnego, bowiem jest prawda jako taka, a praktycznego działanie”⁴³. Poznanie ludzkie ze względu na cel jest teoretyczne, gdy ujmuje prawdę, a praktyczne, kiedy dobro. Poprzez poznanie swojej rzeczywistości człowiek dochodzi do poznawania siebie, swojej natury, ponieważ działania człowieka są pochodne od niego jako bytu rozumnego i wolnego.

Przedmiotem teoretycznego poznania jest *speculabile*, którego celem jest prawda. Szczególną postacią poznania teoretycznego reprezentuje kontemplacja – *contemplatio*, będąca formą doskonałego oglądu. Z poznania teoretycznego wyrastają inne, np. poznanie naukowe, ma postać teoretyczną, informacyjną; odpowiada procesowi naukowego poznania i jednocześnie jego rezultatom. Pierwszeństwo *speculabile* odnosi się do sposobu doskonałego realizowania się władz umysłowych oraz, co może istotniejsze, do pierwszeństwa niejako genetycznego – żeby działać najpierw trzeba poznać. W poznaniu teoretycznym rozum poszukuje i ujmuje prawdę rzeczywistości. Dzięki tej zdolności władzy umysłowej możliwe jest poznanie filozoficzne, dotyczące przedmiotu poznania filozoficznego, poznania prawdy i prawdziwości poznania. W ujęciu Tomasza z Akwinu sposoby poznania samego siebie to możliwości, w jakie natura ludzka jest obdarzona, by móc sama siebie ujmować⁴⁴. Natura ludzka nie jest homogeniczna,

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis*, 3, 3, *resp.*

⁴⁴ Aktualizacja realizująca się w ludzkim bycie ma przynajmniej dwie formy. Pierwsza dotyczy aktualizacji możliwości naturalnych dokonujących się niejako spontanicznie, jak choćby umiejętność ssania, siadania, czy chodzenia w rozwoju dziecka. W tym wymiarze aktualizację można utożsamzić z rozwojem organizmu. Wraz z tym rozwojem człowiek równolegle uaktywnia drugi typ aktualizacji wynikający z funkcjonowania jego struktury poznawczo – pożądawczej, także refleksji intelektualnej. Jest ona zarówno podstawą wiedzy o sobie samym jak i podstawą do stanowienia siebie. W metafizycznym sensie aktualizacja osoby ludzkiej wynikająca z refleksji intelektualnej jest wyrazem jej transcendencji, człowiek bowiem przekracza wymiar swojej cielesnej, organicznej struktury organizmu.

staje się jednością – *unum*, dopiero poprzez aktualizację zwartości swojej ontycznej struktury. Poznanie siebie realizuje się w działaniu, dlatego należy zwrócić uwagę na różne aspekty ludzkiego działania oraz specyficznie ludzkie aktywności. Akwinata analizuje akty ludzkie w perspektywie ich dostępności dla samego człowieka.

Praktyczne poznanie samego siebie ujawnia źródło transcendencji człowieka, wyrażanej w różnych aktach działania. Człowiek wyłania akty, na podstawie których może wnosić o sobie jako o bycie osobowym. Poznanie praktyczne stanowiące szeroki obszar do analiz pokazuje człowieka jako byt wolny, odpowiadający na dobro i piękno otaczającej go realnej rzeczywistości. W poznaniu człowiek poddaje się działaniu dobra i piękna zawartych w rzeczy. Działanie praktyczne ujawnia istotny aspekt natury człowieka

Każde, bowiem działanie jest uzewnętrznianiem się natury rzeczy, jeśli w pojęciu natury leży to, że jest ona źródłem działania. Działanie zaś wypływa z jakiegoś czynnego źródła, jakim jest np. dusza ludzka, źródło czynności intelektualnych i wolitywnych. A zatem dzięki duszy, która jest źródłem specyficznych, ludzkich działań (intelektualnych), następuje specyfikacja w działaniu. To zaś, co jest źródłem i racją specyfikacji w działaniu jest racją specyfikacji w bytowaniu⁴⁵.

Działania typowo ludzkie manifestują się w poznaniu intelektualnym, twórczości oraz w postępowaniu moralnym. Aktualizacja natury ludzkiej następuje dynamicznie i celowo jako podmiotowa względem swoich aktów, tworzących jej ludzką immanentną (wewnętrzną) i transcendentną (uzewnętrznianą) przestrzeń. Gdyby człowiek mógł poznawać całościowo swoje działanie, byłoby ono wprost nakierowane na cel, jakim jest spełnienie swojej natury, a poznanie

W dziełach św. Tomasza można znaleźć szerokie uzasadnienie tak pojętej specyfiki bytu ludzkiego. W węższym ujęciu antropologicznym aktualizacji odpowiada termin samostanowienie stosowany przez K. Wojtyłę. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne szkice antropologiczne* [w:] T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Człowiek i moralność*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 151-156.

⁴⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 383-384.

intelektualne, postępowanie i wytwarzanie wyrażałyby się w jednym akcie. Ponieważ istnienie człowieka jest przygodne, a poznanie procesualne, realizowane w pewnym procesie człowiek spełnia i doskonali siebie w wielu aktach.

Poznanie samego siebie jako istoty moralnej jest związane z poznaniem natury swego bytu jako działającego ku realizacji dobra. Człowiek ujmuje dobro w bycie, ponieważ istniejące dobro jest zamienne z bytem (Prawda i dobro są analogiczne⁴⁶). Dobro więc jako własność bytu wynika z istnienia bytu, wzbudzając miłość, pragnienie oraz jednocześnie stając się celem działań człowieka. Poznanie praktyczne dotyczy sfery *agiblibile*, bogatej przestrzeni ludzkiej aktywności, która odnosi się do poznania moralnego, opierającego się na realizacji dobra. Człowiek z natury pragnie dobra i do niego dąży. W człowieku sfera moralności opiera się na poznaniu i rozumieniu własnej natury, której rezultatem jest stwierdzenie – dobro należy czynić. Wyrazem możliwości rozpoznawania w praktyce tego, co słuszne jest akt intelektu zwany sumieniem. Poznając siebie jako istotę moralną ujmuje siebie jako działającego ze względu na cel, jakim jest dobro oraz w odniesieniu do prawa naturalnego. Człowiek w poznaniu praktycznym odkrywa, że jest wolny oraz posiada moc decydowania o sobie. W aktach działania praktycznego intelekt i wola ujmują swoje poznanie i chcenie. Pragnienie bowiem jest naturalnym stanem podmiotu, Tomasz wyjaśnia

Wśród tego zaś, czego się pożąda, podstawą i zasadą środków jest cel, ponieważ tego, co prowadzi do celu, pożąda się ze względu na cel. Dlatego tym, czego wola chce z konieczności, jako zdeterminowana do tego naturalną skłonnością, jest cel ostateczny, jako szczęście, oraz to, co w nim się zawiera, jak poznanie prawdy i temu podobne⁴⁷.

⁴⁶ Ostatecznym uzasadnieniem dobra w bytach jest ich pochodzenie od Stwórcy i przyporządkowanie Jego Woli. Dlatego, jak stwierdza M. A. Krąpiec, w człowieku, który reaguje na dobro bytu rodzi się jednocześnie miłość do Boga jako dobra absolutnego.

⁴⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De appetitu boni et voluntate* 22, 5, resp.

Z natury swojej wola chce tego, co jest zgodne z jej naturą – szczęścia, którego składnikiem jest prawda. Wola pragnie tego, co zostało poznane i przyjęte do świadomości, ponieważ jest władzą umysłową, zsynchronizowaną z intelektem. Akt autodeterminacji woli jest przyczyną działania praktycznego. Sąd intelektu praktycznego o dobru przekazany woli zostaje przez nią zaakceptowany lub odrzucony, co jest zarazem aktem autodeterminacji woli w akcie decyzji, który jest aktem podmiotowym. Człowiek jest podmiotem działań dzięki wolnej decyzji – *liberum arbitrium*, będącej aktem woli⁴⁸. Akty wolej decyzji stanowią przedmiot moralności. Człowiek wyraża swoją wolę poprzez wybory, które są ustosunkowaniem się do dobra jako celu oraz środka do jego realizacji. Człowiek spełnia swoje działania ze względu na cel jakim jest pragnienie określonego dobra, by cel ten osiągnąć można wskazać na różne środki, których osoba potrzebuje, by cel zrealizować (dla chorego lekarstwo jest środkiem zdrowia i pragnie on go ze względu na zdrowie). Wolna decyzja odgrywa w tych działaniach nadrzędną rolę, człowiek aktem własnej woli wybiera cel oraz środki do jego realizacji⁴⁹. Wola może kierować swoje pożądanie na wiele przedmiotów, stąd jej działanie jest wyrazem działania bytu intelektualnego⁵⁰ i wolnego, gdyż: „Wszystkie zatem byty obdarzone intelektem mają wolną wolę pochodzącą od intelektu. A to znaczy mieć wolną decyzję, którą się określa jako wolny sąd rozumu”⁵¹. Poznając swoją podmiotowość od strony realizacji dobra człowiek doświadcza siebie jako istoty zdolnej do wolnego, samodzielnego działania oraz samopanowania i autodeterminacji w każdy swoim świadomym akcie.

Poznając siebie jako istotę moralną człowiek ujmuje treści swoich aktów praktycznych, które pozwalają mu na urealnianie siebie jako działającego, spełniając jego naturę osobową. Człowiek poznaje, że jest wolny, jako wolny byt ma realny wpływ na kształtowanie siebie. Tak,

⁴⁸ Por. Tenże, *Summa theologiae*, I, 83, 4, ad 1-2.

⁴⁹ Na temat rozumienia aktu decyzyjnego u Tomasza z Akwinu piszą: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 261-317; tenże, *Akt ludzki*, PEF, s. 133-145; J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza I-III*.

⁵⁰ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, 47.

⁵¹ Tenże, *Summa contra gentiles* II, 48.

jak w poznaniu teoretycznym ujmuje siebie jako byt racjonalny, ujmujący prawdę rzeczy i uzgadniający się z tą prawdą, tak w poznaniu praktycznym odkrywa fakt, iż ten sam byt jest dobry i to dobro poznane pociąga go mobilizuje do działania. Człowiek ukazuje się sam sobie jako zdolny do poznania spekulatywnego, celowego i rozumnego działania. Uświadomienie tego jest konieczne dla podmiotowości, która w każdym bycie osobowym podlega zmianie w związku z poznawaniem – ustosunkowaniem do prawdy oraz działaniem – pożądaniami dobra: w taki sposób, w jaki rozum spekulatywny rozumuje o tym co teoretyczne, w jaki rozum praktyczny rozumuje o tym, co odnosi się do działania⁵².

Człowiek w realnej rzeczywistości uruchamia swoje sprawności poznawania, uczy się odczytywać prawdę oraz działać zgodnie z dobrem zawartym w bytach. Istniejąca rzecz działa jako prawdziwa na intelekt, a jako dobra na wolę. Dobro jest następstwem istnienia rzeczy, sposobem istnienia oraz mocą doskonalenia bytu drugiego⁵³. Poznanie samego siebie jako istoty moralnej jest odkryciem siebie jako istoty działającej oraz odpowiadającej na dobro istniejących bytów, które doskonalili podmiot działający. Człowiek uświadamia sobie, że posiada wolę, która jest zawsze w relacji do bytu, władzą determinującą go do działania decyzyjnego.

Człowiek jest osobowym bytem, dlatego jego działania są przez niego samego postrzegane jako dobre lub złe. Samo-ocena wyraża działanie sumienia, które jest jednym z aktów poznania, odnoszącego się do poznania praktycznego, jak stwierdza Krąpiec jednostkowego poznania⁵⁴. Sumienie odsłania władzę, jaką ma podmiot nad sobą i swoimi działaniami, które sam może ujmować w aspekcie ich celowości, środków potrzebnych do ich osiągnięcia oraz okoliczności. Ocena sumienia jest poznawczym ujęciem konkretnej sytuacji, dotyczącej działającego podmiotu.

⁵² Tenże, *Summa theologiae*, I, 79, 12, resp.

⁵³ Por. A. Maryniarczyk, *Bonum sequitur esse rei* [w:] *De bono*, Przekład i komentarze s. 193–196.

⁵⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 47.

Cały proces poznawczo-pożądcawczy, który za każdym razem rozgrywa się w człowieku obrysuje w nim samym jego indywidualną, szczególną, osobową strukturę, którą sam w sobie może poznawać, jako swoją treść. Celem działania jest także poznanie siebie, które daje możliwość adekwatnego realizowania swojej natury, ponieważ „Człowiek jest źródłem tylko tego specyficznego ludzkiego działania, które wypływa z woli kierowania rozumem”⁵⁵. Człowiek w poznaniu praktycznym doświadcza swojej moralności, czyli sposobów realizacji poznanej dobra w konkretnych decyzjach, wtedy to poznaje swoją decyzyjność w akcie, a także sprawność wolnego podejmowania decyzji.

Miłość jest rezultatem refleksji nad swoją agibilnością, czyli dobrem odkrytym we własnym bycie. Jest aktem woli będący afirmacją dobra zewnętrznego, które współtworzy relację. Człowiek nie tylko podąża ku naturalnemu dobru⁵⁶, może również je kochać jako byt osobowy. Uświadomienie sobie swego upodobania i przedmiotu upodobania jest miłością. Inne stworzenia także pożądcawiają dobra: „[...] wszystko pożądcawia dobra: nie tylko to, co poznaje lecz także to, co jest pozbawione poznania”⁵⁷.

Refleksja nad godnością swego bytu oraz dobrem będącym zdolnością do miłości⁵⁸ pozwala odkryć w swojej strukturze piękno, które w bycie osobowym wyraża się religijnością. Człowiek w aktach refleksji poznając siebie jako byt ludzki odkrywa swoją osobową naturę. Wola spełnia istotną rolę w poznawaniu samego siebie, wspierając intelekt, zgodnie z zasadą: „Wszelkie zaś poznanie dokonuje się przez upodobanie poznającego do rzeczy poznanej, tak że wspomniane upodobanie jest przyczyną poznania”⁵⁹.

Poznanie siebie jak istoty moralnej ukazuje człowiekowi jego umiejętność zastosowania w praktyce tego, co poznał. Dopiero moralność ukazuje na ile człowiek zrozumiał i interioryzował przyjętą

⁵⁵ Tenże, *Decyzja realnym źródłem działania*, s. 225.

⁵⁶ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De appetitu boni et voluntate* 22, 2, ad 1.

⁵⁷ Tamże, 22, 1, resp.

⁵⁸ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, 15, 26-28.

⁵⁹ Tenże, *Quaestiones disputatae De veritate* 1, 1, resp.

wiedzę o dobru bytów i własnej naturze, ponieważ celem człowieka jest jej realizacja. Transcendencja bytu realizuje się wówczas, gdy działania przybliżają człowieka do rozumienia samego siebie. Osoba bowiem po to poznaje, by poznawała siebie, nadawała treść swojej możliwościowej istocie, poznając ją. Wymiar metafizyki pozwala na ujęcie antropologiczne, będące specyfikacją gatunkową bytu ludzkiego.

Człowiek ujmuje siebie jako istotę świadomie podejmującą decyzje, istotę wolną, poznaje siebie jako podmiot relacji, czyli byt społeczny. Poznaje także siebie jako pragnącego szczęścia. Dla Tomasza z Akwinu poznanie przekładające się na działanie aktualne lub habitualne jest dziedziną praktyczną.

Poznanie praktyczne dotyczy szerokiej sfery *factibilium* wytwórczości, która jest naturalnym wymiarem ludzkiego działania. Ten typ poznania jest określany poznaniem pojetycznym, twórczym lub przetwórczym⁶⁰. Wobec *factibilium* rozum ustosunkowuje się do tego, co wytwarzane – *recta ratio factibilium*⁶¹. Człowiek wytwarza z natury swego osobowego bytu. Analizę wytwórczości przeprowadził już Arystoteles, stwierdzając, że rzeczy powstają z natury, przypadku i przez sztukę. Sztukę – *techne* rozumiejąc jako ogół tego, co człowiek powoduje, czyli dziedzinę kultury obok dziedziny natury. Wokół sztuki, twórczości oraz człowieka jako twórcy powstało bardzo dużo koncepcji: *homo faber*, *homo viator*, *homo ludens*⁶². Problematyka twórczości wiąże się również z zagadnieniem kreacji. Władysław Tatarkiewicz odróżnia twórczość Boga – stwarzanie od twórczości człowieka, której szczególnym przypadkiem jest twórczość artystyczna⁶³. Władysław Stózewski ujął znaczenie terminu „twórczość” w trzy typy aktywności podmiotu: jako zbiór wytworów, jako proces („stwarzanie”, „wytwarzanie”, „wytwarzanie”, „przetwarzanie”) oraz jako dyspozycja lub

⁶⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 231.

⁶¹ Por. Tenże, *Czynniki filozoficznego realizmu* [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Osoba i realizm w filozofii*, s. 123-127; W. Chudy, *Rola intelektu jako recta ratio w poznaniu realistycznym* [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Osoba i realizm w filozofii*, s. 185-186.

⁶² Por. H. Kierś, *Człowiek i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 9-11.

⁶³ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa 2004, s. 299.

własność podmiotowa⁶⁴. W filozoficznym ujęciu Tomasza twórczość jest manifestacją dyspozycji bytu ludzkiego do kształtowania i nadawania form rzeczywistości. U Akwinaty można odnaleźć odpowiedniki wyszczególnionych znaczeń twórczości. W każdym z trzech znaczeń człowiek poznaje siebie jako twórcę – autora jakiegoś istniejącego stanu rzeczy, jako tworzącego – w procesie tworzenia (poznanie praktyczne aktualnie) oraz jako istotę zdolną do tworzenia (poznanie habitualne).

Poznanie praktyczne może być aktualne lub habitualne o ile podmiot działania je realizuje lub może zrealizować. Jeżeli poznanie jest realizowane następuje aktualizacja działania, która występuje zawsze wtedy, gdy człowiek zdecydowawszy się, coś wytwarza. Dyspozycja twórcza nadaje człowiekowi szczególny status bytowy, jak stwierdza Henryk Kiereś „Sztuka mieszka w człowieku”⁶⁵. Człowiek jest bytem osobowym otwartym na reflektowanie rzeczywistości oraz samego siebie tak, by w rezultacie ją/siebie przekształcać i udoskonalać⁶⁶. Człowiek może wcielić w życie różne formy, wówczas jest to poznanie aktualne praktycznie, kiedy zaś wie, że może daną formę wcielić w życie jego poznanie jest praktyczne habitualnie.

Poznanie w ujęciu Tomasza ujmuje różne aspekty relacji między przedmiotem a podmiotem. Relacja ta jest racją poznania, która może stać się również racją zaistnienia bytu. Jak dostrzega Akwinata, rezultatem poznania w dziedzinie *factibile* może być tworzenie. Poznanie bowiem obejmuje poznanie nutury rzeczy jako istniejącej poza poznającym oraz jej pojęcia w poznającym. Istnienie realne uzasadnia istnienie intencjonalne – w podmiocie. Twórczość realizuje się dzięki relacji (braku tożsamości) między przedmiotem a podmiotem, wówczas, gdy rzecz istniejąca intencjonalnie w podmiocie-formie zostanie przyporządkowana materii. Dlatego może ona zaistnieć realnie w swojej własnej naturze, ponieważ jest poznawana przez podmiot, a nie stwarzana. Kiedy podmiot wciela poznana formę w materię staje się twórcą: „[...] forma sztuki w twórcy jest wzorem wytworu,

⁶⁴ Por. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007, s. 15–23.

⁶⁵ H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, s. 25.

⁶⁶ Por. Tamże.

i podobnie jest w nim także forma istniejąca poza twórcą, na wzór której twórca czyni⁶⁷. Choć rzecz wytworzona powstaje zgodnie *ex intentione agentis*, to twórca będąc autorem formy nie jest twórcą jej wzoru, jak uzasadnia Tomasz: „Skoro więc forma wzorcza lub idea jest tym, na wzór czego coś jest formowane, coś musi się odzworować samo z siebie, a nie przypadkowo⁶⁸”.

Wytwarzanie zakłada wcześniejszą znajomość rzeczy i jej wykonania, oraz chęć działania, która ujawnia nakierowanie ku realizacji jakiegoś dobra. Podmiot w akcie twórczym ujawnia autodeterminację. Powstały artefakt jako *factibilium* jest poznawany jako wytworzony przez podmiot, który poprzez ujęcie swego sprawstwa poznaje siebie jako byt tworzący. Ten typ poznania nie nakierowuje się na ujmowanie i uzgadnianie się z prawdą, ani też nie ukierunkowuje się na dobro lecz na wytwarzanie, które jest działaniem wynikającym potencjalnej natury człowieka. Człowiek jako byt odkrywa w sobie różne braki, stąd podejmuje działania, by te braki wypełnić⁶⁹. Naśladując naturę człowiek wytwarza i uzupełnia jej braki, kreując nowe byty. Celem poznania poetycznego jest piękno w jego rozumieniu transcendentalnym. Piękno pobudza człowieka do tworzenia, zmiany wokół siebie i w sobie samym, która dokonuje się w wymiarze czasowo-przestrzennym. Dlatego w poznaniu poetycznym wyróżnia się: fazę twórczą, artystyczną oraz wytwórczą⁷⁰. Faza twórcza ujmuje szczególne uzdolnienia artysty, jego talent – możliwość do wytwarzania rzeczy wartościowych artystycznie. Jest to taki typ poznania, który charakteryzuje podmiot jako szczególnie uposażony. On sam poznaje siebie jako artysta, mogący powodować wyjątkowe artefakty. Faza twórczości, jak stwierdza M. A. Krąpiec, odnosi się do aspektu wykonania, realizowania pomysłu na dzieło, co wymaga pewnej kompetencji rozumu, a więc – *recta ratio speculabilium*⁷¹. Wytworzenie wymaga umiejętności oraz materiału, który posłuży do urzeczywistnienia artefaktu.

⁶⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis*, 3, 1, resp.

⁶⁸ Tamże 3, 1, resp.

⁶⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Czynniki filozoficznego realizmu* [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Osoba i realizm w filozofii*, s. 125-127.

⁷⁰ Por. Tenże, *Ja – człowiek*, s. 232.

⁷¹ Por. Tamże.

Podmiot działania – wytwarzania posiada ideę rzeczy, wie jak ją wykonać, w jakim materiale i realizuje swój zamiar, wówczas wysteruje aktualne poznanie pojętyczne. Akt twórczy, jak wskazuje Krąpiec, zawiera trzy fazy: pierwotna zdolność do twórczego widzenia rzeczywistości – *architechne*; zdolność do wytworzenia *techne* (łac. *ars*) oraz zdolność osądu tego, co wytworzone⁷².

Akty twórcze człowieka zawierają refleksję towarzyszącą, która potwierdza jego własne sprawstwo. Obraz ma swego twórcę, dlatego że ten twórca go namalował, podobnie inne wytwory powstałe na skutek działania ludzkiego⁷³. Artefakty wskazują na swego twórcę, na osobę odpowiedzialną za ich zaistnienie. Ważnym aspektem występowania refleksji towarzyszącej jest możliwość wskazania osoby odpowiedzialnej bezpośrednio i pośrednio za dane zdarzenie, stan rzeczy. Arystoteles pisał, iż rzeczy powstają z natury, poprzez sztukę i przypadek, sztukę należy tu rozumieć jako *techne* – wytwarzanie⁷⁴.

⁷² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, s. 93.

⁷³ Człowiek tworzy rzeczy przez różne działania, które są świadome i celowe. Kultura zatem opiera się na zdolności człowieka do podejmowania tychże działań. Wytwórczość ludzka świadczy o ludzkim sprawstwie, możliwości wprowadzania zmian w już istniejącej rzeczywistości zarówno w obrębie świata natury, jak i kultury. Karczowanie lasu, by zbudować dom jest zmianą w przyrodzie, natomiast przebudowywanie domu to zmiana w obrębie wytworów będących częścią kultury. Podmiotowość to także sprawstwo, tworzenie także w zakresie samego siebie. „Ja” jest w stanie samo siebie kształtować, np. kiedy człowiek uczy się języka obcego, wprowadza w siebie nową kompetencję, zmienia istniejący stan rzeczy lub podejmując się walki z jakąś swoją słabością, przestając pić alkohol, niezdrowo się odżywiać, itp. Człowiek w samym sobie tworzy określone sposoby zachowań. Decydujący wpływ na nie ma refleksja sygnitywna, np. człowiek postanawia nie pić alkoholu mimo, że często przebywa w środowisku ludzi pijących. Przystosowanie jest naturalne, ludzie także adaptują się do środowiska, w jakim żyją, ale mogą robić to świadomie, czyli zgodnie uświadomionymi potrzebami. W psychologii stosowany jest termin adaptacja, która ma dwie postacie (1) autoplasyyczna – dostosowanie się, (2) alloplastyka – dostosowywanie otoczenia, twórczość, sprawstwo. Por. J. Strelau (red), *Psychologia. Podręcznik Akademicki*. T. 2: *Psychologia ogólna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000. s. 565.

⁷⁴ Arystoteles, *Fizyka*, II L. 192b–193b 2L.

W tym ujęciu zarówno obraz, jak i stacja metra są sztuką, czyli zostały wytworzone przez człowieka. W każdym razie w odniesieniu do refleksji towarzyszącej symbolizuje i ujawnia ona sprawcę – twórcę. Zgodnie z poglądami Tomasza refleksja ma znaczenie analogiczne, gdyż tak jak świat odnosi się do swego stwórcy, czyli do Boga, tak wytwórczość ludzka kieruje się ku twórcy – człowiekowi.

Wywarzanie jest czynnikiem formy, nadawanej w wytwarzaniu, poznanej i poznawanej w tym, co zostało wytworzone, ukształtowane w rzeczywistości. Człowiek tworząc poznaje siebie w kilku aspektach, jako istotę zdolną do wytwarzania form poznawczych, które może wcielić w materię – urzeczywistnić. Poznaje siebie jako istotę zdolną do utworzenia odpowiednich warunków i adekwatnego materiału by forma zaistniała. Aż wreszcie poznaje siebie jako twórcę, ujmując poznawczo efekty swoich poetycznych działań. Ten typ poznania względem poznania samego siebie uzupełnia zakres możliwości człowieka, które stanowią jednocześnie przedmiot poznania. Ujmując wszelkie aspekty swojej aktywności człowiek może komplementarnie wnosić o swojej naturze gatunkowej, jako człowieka oraz indywidualnej, jako Sokratesa, co Tomasz podkreśla, zwracając uwagę na fakt, iż oba punkty odniesienia są równie istotne. W poznaniu samego siebie każdy „mój akt”, każda forma ekspresji jest treścią poznawczą, potencjalną informacją, która przybliży człowiekowi jego samego. Poznanie samego siebie jako twórcy jest poznaniem siebie jako istoty transcendującej naturę, podlegającej prawom ducha.

Factibile opisuje sferę ludzkiej wytwórczości, bardzo rozległy i znaczący obszar, który ukazuje człowieka jako byt wrażliwy i twórczy, w przestrzeni kultury. Wytwórczość jest typem sprawstwa, będącego rezultatem poznania, które również charakteryzuje naturę człowieka. Poprzez tę przestrzeń osoba ludzka może poznawać siebie, swój potencjał, ale też niedoskonałość i granice. Wytwórczość ma charakter społeczny, ponieważ realizuje się niejako na zewnątrz podmiotu działającego, ma zwykle postać poza psychiczną. Jest ona wymiernym śladem istnienia konkretnego człowieka w świecie. Dla podmiotu twórczość jest także formą doświadczania siebie jako podmiotu działającego, gdyż może on swoje działania objąć aktem refleksji intelektualnej.

Poznanie samego siebie odpowiada sposobom poznania, w ujęciu Tomasza z Akwinu jest względem poznania realnej rzeczywistości wtórne oraz analogiczne. Człowiek na tyle poznaje samego siebie, na ile zreflektuje to, co już poznał (posiada). Intencjonalność poznania ludzkiego umożliwia i gwarantuje poznanie samego siebie.

W podmiocie poznającym umysłowo czy też zmysłowo istnieje forma rzeczy poznanej umysłowo czy też zmysłowo, skoro wszelkie poznanie dokonuje się przez jakieś upodobanie. Poznający umysłowo lub zmysłowo musi pozostawać w relacji do rzeczy poznawanych odpowiednio do tego, jak istnieją one w otaczającym nas świecie. [...] Relacja rzeczy poznawanych do poznającego powstaje raczej dzięki temu, że zarówno poznanie umysłowe, jak i zmysłowe powstaje, o ile przedmioty poznania są w intelekcie lub zmysłach na sposób każdego z nich⁷⁵.

Poznanie samego siebie jest konsekwencją relacji poznawczej między przedmiotem a podmiotem. Jako czynność opiera się na rezultacie czynności poznania realnej rzeczywistości, zatem przedmiotem poznania samego siebie są treści poznane (intencjonalne). Poznanie samego siebie potwierdza i manifestuje jedność bytową człowieka jako osoby.

Sposoby poznawania siebie odpowiadają sposobom poznania. W ramach poznania bezpośredniego i pośredniego pozwalają na adekwatne ujmowanie bytu i samego siebie. Człowiek poznaje bezpośrednio oczywistość swego istnienia i istnienia świata. W poznaniu pośrednim, będącym kolejnym etapem poznania bezpośredniego, przedmiotem poznania jest istota rzeczy oraz своя własna istota. Człowiek poznaje swoją naturę pośrednio i procesualnie w aktach refleksji. Poznaje swoje poznanie jako złożone, etapowe.

W poznaniu aktualnym i habitualnym człowiek poznaje specyfikę swego poznawania. Ujmuje siebie jako byt, który może poznawać (poznanie aktualne) lub być w możliwości poznawczej (poznanie habitualne). Ten typ poznania samego siebie pokazuje człowiekowi, że jest bytem dynamicznym, rozwijającym się. Rozumie dlaczego poznaje nierównocześnie. Celem poznania teoretycznego i praktycznego

⁷⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 72.

jest całościowe ujęcie ludzkiego działania ze względu na cel. Człowiek poznaje siebie jako byt rozumny, wolny i twórczy. Poznaje swoje poznanie jako aspektowe.

Poznanie samego siebie, którego celem jest tworzenie pojęcia samego siebie w pełni dokonuje się w aktach refleksji nad wszelką postacią aktywności człowieka. Jego celem jest doskonalenie natury poprzez jej aktualizację, by „istnieć w sposób doskonalszy, aniżeli istnieć w sensie bycia tylko poza nicością”⁷⁶.

⁷⁶ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 389.

Miłość w optyce Dietricha von Hildebranda

Język polski mówiąc o miłości dysponuje stosunkowo ograniczonym słownictwem, i jak zaznacza Karol Wojtyła, w swojej książce *Miłość i odpowiedzialność*, niejednoznacznym¹. By zatem mówić o miłości zadowolić się więc musi przeciętny użytkownik tegoż języka pojęciami bliskoznacznymi typu: życzliwość, przyjaźń, pożądanie, upodobanie. Ciekawym i jak najbardziej na miejscu, wydaje się także pytanie, jakie stawia Josef Pieper:

Czy jednak słowu miłość odpowiada jednolity choćby w pewnej mierze obszar znaczeniowy, czy raczej niejako archipelag bardzo różnych znaczeń, między którymi nie ma żadnego uchwytne go związku? Czy to, co produkty przemysłu rozrywkowego nazywają miłością, a co Stendal w swym słynnym eseju nazywa „amour physique”, ma coś wspólnego z cnotą teologalną, którą z reguły wymienia się razem z wiarą i nadzieją²?

Jakże często przecież mowa jest o „miłości” do wina, malarstwa, tańca czy śpiewu. Jakże często słyszy się o pożądaniu w stronę bogactw czy rozkoszy³. Przypuszczalnie jednak pozorne ubóstwo słow-

¹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1986, s. 69.

² J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s.7

³ Josef Pieper robi szkic analizy problemu „miłości” w innych językach. Jak okazuje się w ojczystym mu języku niemieckim jedynym słowem jakie

nictwa zawiera jednak pewną szansę. Szansa ta, to próba dostrzeżenia w tych tak różnych postaciach miłości jakiegoś ujednoczenia, to próba uchwycenia, uświadomienia cech wspólnych mimo tych, tak czasem rażących nadużyć.

W łacinie i językach nowożytnych wyrazem, który określa „miłość” jest „amor”. *Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso*, co tłumaczy się: „wszelkie miłowanie lub miłość bliźniego jest miłością, ale nie odwrotnie”⁴ zdanie to jest rejestracją przyjętych zwyczajów językowych: wszelkie miłowanie – *dilectio (dilection)*, i wszelka miłość bliźniego – *caritas (charitate, charity)* w gruncie rzeczy jest miłością – *amor (amour, amore)*. Dołączyć tu można jeszcze *pietias* (jako miłosierdzie chrześcijańskie), nieoczekiwanie *studium* (jako chęć służenia komuś lub czemuś) czy *affectio* (moment zdarzania się w miłości)⁵. Sigmunt Freud, który z jednej strony mówi „o niedbalstwie języka w używaniu pojęcia ‘miłość’, z drugiej strony (podobnie jak Peiper) poleca zastanowić się nad tym, że zwyczaj językowy nawet w swych dziwactwach pozostaje wierny jakiejś rzeczywistości”⁶.

Jedną z propozycji rozwiązania „kłopotu” z rozumieniem fenomenu miłości może być koncepcja niemieckiego filozofa Dietricha von Hildebranda, który osobie, miłości i relacjom międzyludzkim zadedykował wiele prac. W przepięknych opisach, stosowanych na kartach książek, podaje dokładną jej definicję, określając miłość jako „odpowiedź na wartość osoby”⁷: jest to odpowiedź na jej wartość samą w sobie, na jej obiektywne dobro, na cel sam w sobie, jej egzystencję i jej całościowy byt. Miłość zmierza tu do wzajemnego

określa „miłość” jest Libe, jakiegokolwiek próby wprowadzenia innych słów, mających wzbogacić „słownictwo miłości” okazywało się fiaskiem, słowa te całkowicie się zdewaluowały, wychodziły z użycia. Większe bogactwo słownictwa zauważa Pieper w języku angielskim czy francuskim, gdzie powracają najważniejsze wyrazy łacińskie – *amour, dilection, charity, affection* – chociaż w zmienionym znaczeniu. Por. tamże, s. 8-10.

⁴ Tamże, s. 14.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. tamże, s. 9-13.

⁷ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 2, s. 83.

obdarowywania się i duchowego zjednoczenia osób, przeobraża i ubogaca osobowość człowieka. I chociaż jawi się w różnych stopniach, w różnej jakości i głębi, w różnych kategoriach, to jednak jest najgłębszym wypowiedzeniem się osoby ludzkiej i najczystszy darem (odpowiedzią) na wartość osoby⁸. Takie proste zdanie, jest nim jednak, tylko na pozór. Implikuje ono bowiem całą masę innych problemów: Czym bowiem jest wartość? Jaki jest status wartości, czy i czym ewentualnie wartość różni się od dobra? Czym jest „wartość osoby”? I w jaki sposób rozumieć, że miłość jest odpowiedzią?

Zwykle, kiedy mówi się o wartościach, ma się na myśli, coś, co jest po prostu cenne, co nadaje czemuś specjalną cechę, godność, stawia na specjalnej pozycji. Przyjmuje się powszechnie, że istnieją różne wartości, że są one stopniowalne, że istnieje ich pewna hierarchia. Von Hildebrand nie podejmuje się próby definiowania wartości⁹. Przybliżyła jednak jej pojęcie poprzez wykazanie istotnych elementów charakterystycznych: podaje więc, że jest to treść pierwotna, niedefiniowalna, a zatem niesprowadzalna do innych (jest to podstawowa informacja o wartościach), charakteryzuje ją jako rdzeń i duszę bytu¹⁰, jest ona właściwością bytu, która go deneutralizuje, nadając mu w ten sposób szczególną rangę i doniosłość, co sprawia, że byt w tę wartość uposażony staje się w pewnym aspekcie cenny dla poznającego. Byt staje się przedmiotem dążenia, motywuje właśnie ze względu na „posiadaną” wartość. Bowiem „W moralnym życiu człowieka – jak pisze von Hildebrand – wielka i rozstrzygająca różnica bierze się stąd, czy człowiek traktuje świat z punktu widzenia wartości czy też z punktu widzenia osobistego zadowolenia”¹¹. Powody zatem, z jakich przedmioty mogą być pożądane, są różne. Ma to oczywiście związek ze znaczeniem/wartością, jaką „noszą one w sobie”, czym są, co

⁸ Zob. P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Pallottinum – Poznań 1989, s. 207-208.

⁹ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, s. 83.

¹⁰ Zob. M. H. Szycmeczko, *Koncepcja wartości u Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), z. 2, s. 43.

¹¹ A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*, „Znak” 27 (1975), s. 1285.

sobą reprezentują. I wedle tegoż znaczenia dzieli je von Hildebrand na trzy grupy: (1) przedmiot może, być pożądanym dlatego, że zaspokaja subiektywne potrzeby podmiotu (tak rozumie von Hildebrand przedmioty przyjemności, czyli stanowiące przedmiot czysto subiektywnego zadowolenia np. palenie papierosów), lub (2) stanowi dobro dla osoby (odpowiada prawdziwym, obiektywnym interesom człowieka np. naturalne pragnienie wolności u więźnia), bądź (3) sam w sobie jest godny akceptacji. I właśnie w tej trzeciej grupie umieszcza von Hildebrand wartość¹². Jest ona zatem tym, co samo w sobie jest godne pożądania. Tak rozumiana wartość jest obiektywna, bo nie jest uzależniona od tego, czy ją ktoś pożąda lub czy jest zdolny ją rozpoznać; i jest ona autonomiczna, ponieważ nie można jej wydedukować z czegokolwiek, ani do czegoś nie można jej sprowadzić. Jest czymś równie pierwotnym jak istota, istnienie, prawda. Nie można sprowadzić jej do przydatności, lub utożsamiać z celem, mimo iż i on posiada „znaczenie w sobie”¹³. „Cel jest przedmiotem pożądania – jak pisze Miriam H. Szymeczko – dla niego samego, tylko dlatego, że posiada wartość, która jest w stosunku do niego czymś pierwotniejszym”¹⁴. Wartość, charakteryzuje również i to, że od podmiotu wymaga adekwatnej (czyli dopasowanej do rangi jej wartości) odpowiedzi¹⁵. W tak przedstawionej kwestii, i przy tak rozumianej wartości, nasuwa się pytanie, jaka jest zatem różnica między wartością a dobrem? Von Hildebrand jak najbardziej rozwiewa wszelkie wątpliwości: wartość jest przedmiotową właściwością bytu, ona to właśnie nadaje mu charakter dobra. Dobro, natomiast, to konkretny, realny byt – przedmiot, posiadający wartość pośrednio, lub bezpośrednio¹⁶. Coś jest więc dobrem, o ile przedstawia jakąś wartość. Wartość jest pierwotniejsza od dobra. Dobro bowiem zakłada zawsze odniesienie, relacyjność do czegoś drugiego, co wartość z istoty wyklucza¹⁷.

¹² Zob. tamże, s. 1284–1286.

¹³ M. H. Szymeczko, *Koncepcja wartości u v. Hildebranda*, s. 47.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, s. 84–85.

¹⁶ Zob. M. H. Szymeczko, *Koncepcja wartości u v. Hildebranda*, s. 48.

¹⁷ Tamże.

Kolejnym problemem, który jest dosyć ważny i w rozwiązaniu von Hildebranda wielce ciekawy, to sposób istnienia wartości. W jaki sposób bytują, w jaki sposób istnieją? Filozof mówi jasno, że wartość nie utożsamia się z istnieniem¹⁸.

Jest ono jedynie elementem, dzięki któremu wartość zostaje wcielona w rzeczywistość. (...) Wynika z tego, że wartość posiada jakieś uprzednie istnienie w stosunku do istnienia aktualnego, realnego. (...) wartość posiada całkowitą autonomię bytową, posiada swe własne istnienie – istnienie idealne¹⁹.

Wartość zatem jest to pewna cecha bytu, która sprawia, że podmiot poznający ustosunkowuje się do przedmiotu nieobojętnie. Pożąda go, bądź ze względu na to, że jawi się (przedmiot) jako dobro dla osoby, bądź jako zaspokojenie subiektywnych jego potrzeb, czy wreszcie jako dobro samo w sobie – tak rozumiana wartość dana jest podmiotowi bezpośrednio, intuicyjnie²⁰. By lepiej rozświetlić kwestię intuicji (jako sposobu poznawania) von Hildebrand dzieli ludzkie przeżycia na intencjonalne i nieintencjonalne.

Przeżycia nieintencjonalne to takie, które nie zawierają świadomego stosunku do przedmiotu, zaliczyć tu można wszelkie stany psychiczne tj. zmęczenie, irytację, zły humor. Zakładają one niezajomość przyczyny, co je spowodowało²¹. Ich przeciwieństwem są przeżycia intencjonalne, czyli wszelki świadomy stosunek osoby do przedmiotu, zakładają one też oczywiście znajomość przyczyny, poznanie przedmiotu, który to przeżycie motywuje. Von Hildebrand wprowadza tu jeszcze jeden podział, oddziela bowiem w przeżyciach intencjonalnych akty kognitywne i odpowiedzi. Akt kognitywny określa się jako odpowiedź podmiotu na przedmiot. Odpowiedzi zakładają akt kognitywny; przedmiot „odsłania się” aby mógł stać się przedmiotem odpowiedzi. W odpowiedziach nie chodzi o poznanie, ono jest już założone, tu bowiem (jeśli odpowiedź jest adekwatna) powtarzamy własnymi słowami, to co przedmiot „powiedział” do

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, s. 84.

²¹ Tamże.

nas w poznaniu²². Owych „sposobów” odpowiedzi, von Hildebrand, wymienia trzy rodzaje: (1) teoretyczne (odnoszą się do uposażenia bądź istnienia przedmiotu: przekonanie, wątplenie, przypuszczenie; tu jaką winniśmy dać odpowiedź decyduje poznanie; wola nie ma tu mocy rozstrzygającej), (2) wolitywne (odnoszą się do stanu rzeczy, który nie jest jeszcze zrealizowany; mogą przybierać formy akceptujące moralne dobro lub negujące zło, zalicza się też tu konkretne akty woli, które mogą odnosić się do realizowanego stanu rzeczy, tematem ich jest doniosłość stanu rzeczy, a nie prawda o nim, ona jest już założona; zalicza się te odpowiedzi do odpowiedzi praktycznych) i (3) afektywne (dawanie odpowiedzi zastanym wartościom; podmiot wyraża w nich swoją twórczą aktywność, zakładają doniosłość przedmiotu i przez nią są motywowane, nie są wolne, są głosem serca)²³.

Ostatnią charakterystyką we wskazanej definicji miłości pozostaje zagadnienie osoby (a dokładniej „wartości osoby”). Von Hildebrand zauważa, iż wartość osoby ludzkiej jest zdecydowanie różna od innych wartości. Ilustrując różnicę, wprowadza podział na: wartości ontyczne (czyli wartości bytu żyjącego, wartość człowieka, wartość anioła, wartość psa – najważniejszą jednak tu jest wartość osoby ludzkiej), wartości techniczne (zaliczamy tu silną wolę, energię) i wartości kwalitatywne, które można posiadać, ale nie trzeba (należą do nich – najwyższej stawiane wartości moralne, następnie intelektualne i estetyczne)²⁴.

Podstawowym podziałem bytów zaś, jakie można ogólnie przyjąć, jest podział na byty osobowe i nieosobowe (oprócz podziału na byt absolutny i byty przygodne). Człowiek jest – jak podaje von Hildebrand – danym w doświadczeniu bytem osobowym, jest osobą. Znaczy to, że jest świadomą, posiadającą „ja”, w sobie zwartą, samoposiadającą się wolną, istotą²⁵. Osoba to jak podaje dalej najwyższy rodzaj bytu

²² T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 116-118.

²³ Zob. Tamże, s. 119-120.

²⁴ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, s. 84-85.

²⁵ Zob. T. Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. T. Stycznia na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1982, s. 25-29.

substancjalnego²⁶; charakterystyczna jest tu wsobność substancji, jej indywidualność. Osoba ludzka będąc bytem dla siebie, jest równocześnie takim bytem substancjalnym, który zawiera swoistego rodzaju pełnię jedności. Ta pełnia jedności, będąca również wyższą formą substancjalną, wyznacza osobie ludzkiej jej nieporównywalnie wysokie i ważne miejsce wśród wszystkich stworzonych bytów. Wyjaśniając akt miłości von Hildebrand określa go jako „odpowiedź na wartość osoby”. Określając zatem miłość jako odpowiedź na wartość, tym samym potwierdza on rozumienie osoby ludzkiej jako wartości. Osoba jawi się przed człowiekiem zatem jako cenna, pełna wartości, godna bezwzględnej afirmacji²⁷. Von Hildebrand nadmienia, iż osoba ludzka poprzez kontakt z wartościami i posiadania tak wielkiego potencjału jest w stanie budować, realizować swą osobowość, obdarzona wielkimi darami duchowymi, poprzez wolność winna dążyć do doskonałości; te dary to według von Hildebranda zdolność do miłowania, poznawania wartości oraz głębokiej i czystej na nie odpowiedzi²⁸.

Osoba to substancja – idąc dalej tropem von Hildebrandowej koncepcji osoby – która wyklucza możliwość zatarcia granic jej osobności, jako byt jest zatem niedostępna. Jednak sama zdolna jest przekroczyć granicę własnej wsobności i w sposób wolny, świadomy ustosunkować się do świata zewnętrznego. Osoba powołana jest do tego, by ciągle prowadzić dialog z wartościami, uzdolniona by samą siebie zrozumieć (swoje miejsce w świecie, swoje zadanie), zdolna by pojąć wartości (w jakiś sposób związać się z nimi i dać na nie adekwatną odpowiedź). Odpowiedzialna jest za swoje uzdolnienia, talenty, podobnie też za wartości, z którymi chce wejść w relacje, odpowiedzialna jest za szacunek w stosunku do nich i czystą względem nich odpowiedź²⁹. W każdej odpowiedzi na wartość osoba dostosowując się do

²⁶ Nawiązuje on tu do Arystotelesowskiego pojęcia substancji, dla której cechą konstytutywną jest *inseitas* (substancja nie jest więc częścią czegoś innego), a odchodzi od Schelera, dla którego osoba nie jest substancją. Zob. Tamże.

²⁷ Zob. P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, s. 150-151.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

logosu wartości, wykracza poza siebie, transcenduje siebie. I właśnie umotywowaną wartościami zdolność przekraczania własnej podmiotowości von Hildebrand nazywa transcendencją. Osoba może zaangażować się w świat wartości, ze względu na nie same, nie tylko z racji ich odpowiedniości. W *Sercu* czytamy:

Osoba w przeciwieństwie do wszystkich znanych nam struktur bytowych nie wyczerpuje się w immanentnym rozwoju entelecheii własnej istoty, lecz może ją przekraczać. Dopóki nie zrozumiemy owej transcendencji człowieka nie jesteśmy w stanie właściwie ocenić natury człowieka jako osoby³⁰.

Mimo zatem niedostępności, wsobności, osoba może przekraczać własne „ja”, może transcendować. Transcendencją tą, jako charakterystyczną dla osoby von Hildebrand ściśle wiąże z wartościami (a głównie z odpowiedziami na nie) i z sercem.

Wszystkie nieintencjonalne uczucia cielesne i nieintencjonalne psychiczne stany emocjonalne, jak i różne uniesienia, pasje, oraz głębokie uczucia duchowe – wszystkie są zawsze przeżyciami osoby, która jest przeciw ich podmiotem; osoba wzięta w całości cielesno-psychiczno-duchowej jest ich bytowym źródłem. Jest to o tyle ważne, iż wszystkie te uczucia pozostają w bliskim związku z jej centrum przeżyciowym, jakim jest serce. „W stosunkach międzyludzkich, w odpowiedziach na smutne lub radosne wydarzenia, we wszystkich sytuacjach, w których chodzi o *frui* (rozkoszowanie się), naszym prawdziwym „ja” jest serce”³¹. Osoba u von Hildebranda skupiona jest przede wszystkim na przeżywaniu i uczuciach. Przeto, ważnym bardzo miejscem w jego strukturze zajmuje właśnie serce. By jeszcze bardziej uwypuklić miejsce i rangę serca w działalności struktury człowieka, warto się przyjrzeć trzem centrum duchowym w koncepcji von Hildebranda; wskazuje on bowiem, iż w bycie osobowym odnaleźć można trzy duchowe władze: rozum, wola i serce. Każda z nich ma własne pole działania: w dziedzinie poznania pierwszeństwo ma rozum, w dziedzinie moralności – wola, a w aktach afektywnych

³⁰ D. v. Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, W drodze, Poznań 1985, s. 95.

³¹ Tamże, s. 93.

decydującą rolę ma serce. „Uczuciowość i jej centrum – serce – zajmują jedyną w swoim rodzaju pozycję w ukonstytuowaniu osoby jako tajemniczego własnego świata; są nierozzerwalnie związane z „ja” i z najbardziej intymnym życiem osoby”³². W uczuciach – odpowiedziach – osoba wykracza poza siebie i transcenduje ku wartościom, a jej centrum przeżyciowe – serce – wypełnia się i ubogaca sensem wartości ucieleśnionych w różnych przedmiotach odpowiednio ukwalifikowanych. Dla człowieka ważna jest zatem czystość i delikatność serca, bowiem tylko wtedy jest on zdolny przeprowadzić rozumny dialog (uczuciowy) ze światem poza sobą i uczestniczyć, pławić się w różnych wartościach, jakich nosicielami są przedmioty³³, „a im bardziej uczuciowe odpowiedzi serca na wartość są dopasowane do obiektywnego sensu wartości, tym bardziej podmiot w swym subiektywnym życiu staje się obiektywny. (...) Wtedy subiektywne życie człowieka nabiera obiektywnego znaczenia”³⁴.

Osoba transcenduje siebie przede wszystkim w akcie miłości, ponieważ wartość drugiej osoby nie jest nigdy korelatem potrzeby, lecz czymś, czego doniosłość spoczywa w niej samej, co samo siebie uzasadnia; miłość jako odpowiedź na tę wartość wyklucza z niej samej podporządkowanie drugiego człowieka jakiejś potrzebie kochającego. Miłość jest aktem radykalnie transcendentnym³⁵. „Kochając – czytamy w *Fundamentalnych podstawach moralnych* – wychodzimy ku wartości w większym stopniu i głębiej niż w innych postaciach odpowiedzi na wartość”³⁶. Josef Pieper pisząc o miłości, wskazuje, iż znaczy ona tyle, co uznanie za dobre, w każdym możliwym przypadku. Kochać kogoś lub coś to nazywać tego kogoś lub to coś „dobrym”, w tradycyjnej filozofii miłość to akt woli, jej manifestacja,

³² Tamże, s. 66.

³³ Zob. tamże, s. 12.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Tom I, Kraków 1997, s. 282-283.

³⁶ D. v. Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne [w:] Wobec wartości*, tłum. E. Sereżyńska, W drodze, Poznań 1982, s. 45.

jest to swoisty sposób chcenia³⁷. Św. Tomasz oprócz aktywistycznego, a więc wąsko pojętego chcenia, jako aktu dążenia do czegoś, czego jeszcze nie ma, wyróżnia także akt miłowania tego i radowania się tym, co się już posiada. Von Hildebrand znacznie odchodzi od tego stanowiska. Uznaje on wprawdzie tradycyjne rozumienie aktów woli, uważał jednak, iż miłość była łączona z aktami woli, gdyż nie znano dotąd rozróżnień między afektywnymi i wolitywnymi odpowiedziami na wartość. Odpowiedz wolitywną, bowiem w ujęciu von Hildebranda, daje się jeszcze nie zrealizowanemu, ale mogącemu być zrealizowanym stanowi rzeczy; stan ten ma być doniosły i realizowany „przeze mnie”³⁸. Von Hildebrand wyróżnia w akcie woli dwa etapy: pierwszy to sam moment chcenia „ja” osoby, drugi natomiast to zapoczątkowanie czynności, zdolność nakazania lub zakazania wykonania działania³⁹. Zasadniczo działanie woli zostało tu ograniczone do decyzji. Konsekwencją zaś takiego jej rozumienia jest to, iż została z jej zakresu wyłączona miłość ponieważ przedmiotem miłości jest osoba, a nie stan rzeczy: osoba bowiem jako przedmiot miłości istnieje, natomiast odpowiedzi wolitywne zwracają się do nieistniejącego, a mającego dopiero być zrealizowanym, stanu rzeczy. Dla miłości charakterystyczna jest pełnia i ciepło, czego także brak jest w odpowiedziach wolitywnych. Co więcej, miłość nie jest wolna, by było ją można sobie nakazać, jest ona darem⁴⁰.

Nie powinniśmy ulegać pokusie wyciągnięcia z istoty wolności wniosku, że ostatnie słowo naszego prawdziwego ja musi zawsze należeć do wolnej woli. Przeciwnie, fakty pouczają nas, że w wielu sferach serce bardziej niż wola ucieleśnia naszą najgłębszą istotę. Ten fakt musimy po prostu przyjąć⁴¹.

³⁷ Zob. J. Pieper, *O miłości*, s. 25–28.

³⁸ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 118–120.

³⁹ Zob. A. Siemianowski, *Wolność woli w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975), z. 2, s. 12–13.

⁴⁰ Zob. T. Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, s. 31–32.

⁴¹ D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 93.

Von Hildebrand nie tłumaczy czemu zawężił tak zakres pojęcia aktu woli. Domyślać się można, iż ma to związek z jego teorią uczuć. Gdzie tradycyjna filozofia umieszczała je w sferze zmysłowej, von Hildebrand – podobnie zresztą jak Scheler, czy Husserl – bronił ich charakteru duchowego. Wprawdzie przyznawał, iż istnieją uczucia cielesne (typu ból zęba), lecz wyróżnił także uczucia psychiczne, a także właśnie i duchowe, do których zaliczył współczucie, czy miłość. O ich duchowym znaczeniu ma świadczyć fakt, że mają intencjonalny charakter, i że nie są uprzączynowane przez procesy fizjologiczne tylko umotywowane odpowiedzią na wartość, a także właściwa jest im transcendencja.

Odpowiedzi afektywne należą do uczuć duchowych. Ich cechą szczególną jest zatem intencjonalność, czyli świadome i pełne sensu odniesienie do przedmiotu (w tym znaczeniu, że są one odpowiedziami na jego wartość), pochodzą z centrum sfery uczuć (z serca) i mając charakter odpowiedzi na wartość przedmiotu, jawią się rzeczywiście jako te, należące do obszaru nie poddanego bezpośredniemu wpływowi woli. W stosunku bowiem do obszaru wartości – jak dobitnie określa von Hildebrand – wola nie jest panią lecz pokornie podporządkowującą się partnerką⁴².

Von Hildebrand modyfikował wielokrotnie swoje podejście do aktów woli, dlatego w wielu miejscach można napotkać na różne warianty analizy⁴³. Aby jednak uzgodnić von Hildebranda z nim samym, trzeba uznać miłość za akt woli. Takie rozwiązanie wiąże się chociażby z przyjętą przez niego koncepcją osoby, bytu „ku pełni”, bytu, który ciągle się staje, w sensie doskonali, i w tym sensie miłość – jako odpowiedź na wartość osoby – może być przedmiotem aktu woli. Sam von Hildebrand, jednak nigdy nie przyznał woli tak wielkiej wagi, jaką przyznał sercu (w aspekcie miłości). Uważał wprawdzie, iż wola ma coś do powiedzenia w akcie miłości, z tym, że nie stanowi jej istoty, sankcjonować może jedynie odpowiedź afektywną. Wyjątkową rolę miłości w reprezentowaniu „ja” osoby wyjaśnia von Hildebrand tym,

⁴² Tenże, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982, s. 165.

⁴³ Zob. T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, s. 36-37.

że miłość jest głosem serca i apeluje ona do serca ukochanej osoby⁴⁴. Prawdziwa natura międzyosobowej jedności nie realizuje się na poziomie poznania osób czy też wzajemnego dostosowania woli, lecz dopiero na płaszczyźnie wzajemnej miłości prowadzącej do głębokiego ich zjednoczenia. Prawdziwe „ja” jednej osoby – twierdzi von Hildebrand – na poziomie poznania czy woli wymyka się drugiej osobie, na płaszczyźnie zaś miłości należy do niej⁴⁵.

Cechą charakterystyczną miłości, jest według von Hildebrand również i to, że jest ona darem. „Charakterystyczne jest dla miłości dawanie samego siebie, zupełnie nowe, najgłębsze zainteresowanie, wewnętrzne ‘wyrwanie się’ ku ukochanej osobie”⁴⁶. Wprawdzie miłość to odpowiedź na wartość osoby, jednak w von Hildebrandowej koncepcji miłości charakterystyczne jest to, że z jednej strony umotywowana jest wartością osoby, lecz ze strony drugiej podmiot kochający coś w tej odpowiedzi dodaje od siebie, odpowiedź na wartość osoby nie jest więc tak adekwatna do motywującej ją wartości⁴⁷. Tym dodatkiem jest właśnie dar – przyczynek osoby kochającej zawarty w odpowiedzi osoby kochanej. Składa się on z kilku elementów tj. afirmacji i intronizacji osoby kochanej, kredytu miłości i odpowiedzi na wartość indywidualnej osoby, a nie na poszczególne jej cechy. W miłości bowiem ukochana osoba jawi się jako godna afirmacji, niezależnie od wad, które mogłaby posiadać. Ukazuje się zatem jako cenna, najlepsza, piękna i domaga się uznania dla swej wartości.

Poprzez intronizację, von Hildebrand rozumie wyróżnienie danej osoby spośród innych osób, choćby identycznie uposażonych⁴⁸. Staje się ona wtedy szczególnie ważna i cenna, co napełnia kochającego radością i szczęściem. Jednym z elementów daru jest kredyt, zwany również kredytem wiary. Jest on swego rodzaju przypisywaniem osobie kochanej cech dodatnich na podstawie cech już poznanych. Można to

⁴⁴ Por. D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 90.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 117.

⁴⁷ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 118-119.

⁴⁸ Interpretuje się to jako próbę ujęcia osoby w jej indywidualności. Zob. tamże, s. 119.

tłumaczyć również jako interpretowanie wszystkiego w osobie ukochanej „w górę”. Osoba kochana, jednak, nie pozbywa się cech negatywnych w oczach ukochanego. Ten bowiem ma świadomość braków, wad tego, kogo kocha, jednak one nie umniejszają jego miłości „dobre cechy widzi się w drugim jako właściwe dla niego, a złe jako niewierność w stosunku do własnej istoty”⁴⁹.

Von Hildebrand wkracza dalej w istotę braków. Różnicuje je w zależności od ich rodzajów. Wyróżnia zatem braki, które są odwrotnością cech pozytywnych i takie które same w sobie są złe. W pierwszych kochających boleje nad nimi i pragnie by ukochana osoba je przezwyciężyła; drugie natomiast ujmuje jako zdradę jej (ukochanej) istoty. Zasadniczo jednak ukochaną osobę widzi się jako dobrą⁵⁰. Dobrą, ale posiadającą niedoskonałości. Błędy owe dotyczą w jakiś sposób osobę kochającą, ta bowiem pragnęłaby wierności istoty i rozwoju ukochanego.

Na podobieństwo podziału braków von Hildebrand też dzieli kredyty, jakimi osoba kochająca może obdarować ukochanego: wyróżnia zatem kredyt wiary (występuje wtedy, kiedy nie ma jeszcze podstaw do stwierdzenia braków i interpretuje się wszystko w jak najlepszym świetle), kredyt zaufania (gdy niejednoznaczne sprawy interpretuje się „w górę”), oraz trzeci przypadek, kiedy już wyraźnie niedociągnięci uważa się za zdradę istoty osoby, wobec tego, kim ona jest naprawdę.

Różni się analiza von Hildebrandowego daru od interpretacji chociażby Karola Wojtyły. U von Hildebranda nie ma bowiem założenia czystego daru osoby, daru z osoby, daru poprzez wolne „ja chcę być twój”. Wprawdzie wchodząc głębiej w problematykę daru von Hildebrand zarysowuje koncepcję osoby⁵¹, jednak kwestia akcentu tak ważnego jakim jest rola wolności w darowaniu, zostaje pominięta. Miłość dotyczy więc samej osoby, a nie poszczególnych jej wartości. W tej sytuacji bowiem jaką jest miłość, nabiera to zupełnie nowego znaczenia – ponieważ tej indywidualnej osobie darujemy swe

⁴⁹ Tamże, s. 120.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Zob. St. Zarzycki, *Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 301-305.

serce⁵². Ważna jest tu, co zaznacza w swym artykule Teresa Wojtarowicz, jakość wartościowa naznaczająca, tę konkretną indywidualność⁵³. W miłości całościowe piękno ucieleśnione w ukochanej osobie (jednorazowe i niepowtarzalne) motywuje jej odpowiedź. Tu realna osoba jest tematem.

Miłość, stanowiąca duchową jedność z drugą osobą czy ze wspólnotą osób i zmierzająca do całościowo-osobowego zaangażowania się po stronie drugiego, jest tym samym najwyższą formą samo ofiarowania czy nawet porzucenia siebie dla wartości osoby. Jest to najczystszej formy dar samego siebie dla drugiego, dar serca, w którym to następuje bezgraniczne oddanie się drugiej osobie i w pełni afirmujące przyjęcie tego wszystkiego, co druga osoba sobą reprezentuje. W miłości dokonuje się podwójna afirmacja i podwójne obdarowanie się wartościami osobowymi. Zarówno osoba-podmiot, jaki i osoba-przedmiot, są całkowicie zainteresowane wartościami personalnymi i wzajemnie się afirmując w najpełniejszej duchowej jedności tworzą nową jakość egzystencjalną, zaistniałej między nimi relacji. Owa jakość, przewyższa wszystkie inne odpowiedzi człowieka na wartość. Głęboka, duchowa więź, wzajemne przenikanie się wartościami osobowymi, której owocem jest obiektywna jedność i wspólnota, nie jest nakazem i produktem wolnej woli człowieka, lecz jest to czysty dar, którego człowiek dostępuje, kiedy odpowiada sercem, a więc najautentyczniejszym osobowym darem, na wartość osoby ludzkiej⁵⁴.

Z jednej więc, strony miłość to afektywna odpowiedź na wartości, a z drugiej strony ubogacona jest kredytem, z którego bierze się dar. Dar miłości. Osoba tak też przyjmuje miłość. Miłość jako dar, jako coś niezasłużonego, coś co zostało dane darmo. By móc go właściwie odebrać, należy oddać siebie. Bowiern tylko takie oddanie jest w stanie sprostać temu co się dostało, by nie mieć uczucia, że dostało

⁵² Zob. P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, s. 170–172.

⁵³ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 122–123.

⁵⁴ P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, s. 208–209.

się „za dużo”, a dało „za mało”. Właściwym zwrotem dla miłości, jest więc „tak, ja jestem twój”⁵⁵. Darowanie ma polegać na obopólnym szczęściu, na jedności osób kochających – na równoczesnym odwzajemnieniu.

Głęboka miłość do drugiego człowieka jest darem z góry – sami nie możemy jej sobie dać. Ale tylko wtedy, gdy zgodzimy się na tę miłość, gdy wolne centrum naszej osoby wypowiada owo ‘tak’, miłość staje się w pełni daniem siebie. Nie tylko bowiem potwierdzamy w ten sposób naszą miłość, ale poprzez owo ‘tak’ czynimy ją naszym własnym, pełnym, jednoznacznym ‘słowem’. Owo ‘tak’ zakłada głos serca, który jako taki jest darem z góry. Dopiero wtedy możemy powiedzieć ‘tak’, gdy wzniosłe przeżycie stało się naszym udziałem⁵⁶.

Problematyka daru w miłości jest niezwykle interesująca. Maurice Nedoncelle tłumaczy ją następująco:

To decyzja takiego zajęcia się drugim, aby jego egzystencja się rozwijała. Jednak kochający nie uznawałby wartości swojej miłości, gdyby nie chciał, ażeby ukochany, dzielił ją i stał się z kolei kochającym. Pragnąć, aby drugi był kochającym, to pragnąć, aby drugi kochał we mnie to, dzięki czemu mogę i chcę go miłować; to pragnąć, aby drugi mnie kochał. ‘Należę do ciebie’ znaczy: licz na mnie, oddaję się tobie. (...) Oznacza również: liczę, że jest w tobie coś, co mi pomoże być godnym ciebie i uzdolni do tego, abym tobie był pożyteczny. Pomóż mi pomagać tobie. Przez sam fakt, że przywiązuję się do ciebie, wpływam na twoją naturę, tak aby mnie przemieniła dla ciebie. Tym samym wierzę w ciebie i w siebie, pokładam nadzieję w tobie i w sobie; moja miłość jest wezwaniem, jakie kieruję do ciebie, a jednocześnie do siebie⁵⁷.

Podobnie, jak ważny jest dar w miłości, tak samo rysami charakterystycznymi są dla niej wzajemność, życzliwość, szczęście i radość.

⁵⁵ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 122-123.

⁵⁶ D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 96.

⁵⁷ M. Nedoncelle, *Wartość miłość i przyjaźni. Klasycy myśli współczesnej*, tłum. K. Bukowski, Wydawnictwo M, Kraków 1993, s. 44.

Kochanie jest pragnieniem jakiegoś przedmiotu dla niego samego, jest radowaniem się jego pięknnością dla nich samych, bez odnośzenia ich do czegokolwiek, co jest poza nimi. (...) Miłość miłuje nie dlatego, że spodziewa się nagrody, gdyż tym samym przestałaby być miłością. Nie należy jednak żądać od niej, aby kochała wyrzekając się radości płynącej z posiadania umiłowanego przedmiotu. Radość ta bowiem jest z nią współistotna. Gdyby miłość wyrzekała się nieodłącznej od siebie radości, godziłaby się na to, aby już nie być miłością. (...) Kto w miłości nie szuka innej nagrody poza miłością, otrzyma radość jaką ona daje. Kto szuka w miłości czego innego niż samej miłości, traci jednocześnie i miłość, i radość, jaką ona daje⁵⁸.

Również i von Hildebrand zauważa charakterystyczną potrzebę wzajemności i szczęścia w miłości.

Chociaż wspólnota, jaka powstaje poprzez miłość, już jest czymś niepowtarzalnym i z niczym nieporównywalnym, to w wypadku miłości odwzajemnionej wydarza się coś zupełnie nowego. Poprzez wzajemne przenikanie osób w miłości powstaje zupełnie nowa obiektywna jedność i wspólnota. Jest to owo tęsknie oczekiwane urzeczywistnienie jedności, którego nie ma, dopóki nasza miłość nie zostanie odwzajemniona. (...) Chociaż dar kochania sam w sobie jest czymś wielkim, to jednak z jedności z ukochaną osobą (tzn. ze wzajemnego przenikania się dusz w miłości) wylewa się niewątpliwie zupełnie nowy rodzaj szczęścia⁵⁹.

Wzajemność wyraża się w pragnieniu zjednoczenia z ukochaną osobą. Osoba kochająca pragnie bliskości, kontaktu, uczestnictwa w życiu ukochanego. Von Hildebrand kładzie mocny nacisk na zjednoczenie z osobą kochaną i pragnienie obdarzania ją dobrami. Te dwie cechy nazywa *intenito unionis* i *intentio benevolentiae*.

Intenito unionis to tworzenie unii. Nie jest to zwykła unia, a raczej unia w miłości, unia, która z żadną inną równać się nie może. Specyfiką unii między osobami kochającymi się, jest to, że dotyka ona jedności indywidualnych osób, nie mogących zrzec się swej

⁵⁸ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 269.

⁵⁹ D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 178.

indywidualności. I to właśnie powoduje, iż ta jedność jest bardzo głęboka⁶⁰. Unia nie wystąpi jednak bez miłości wzajemnej (choć nie znaczy to, że miłość po obu stronach musi być jednakowo duża co do stopnia i kategorii). Prawdziwa *unia* osób jest możliwa – zdaniem von Hildebranda – jedynie wtedy, kiedy miłość zainteresowanej osoby zostanie odwzajemniona. Wówczas dopiero dojdzie do zjednoczenia, do utworzenia tak specyficznej unii⁶¹. Osiągnięta wzajemność w miłości jest powodem do szczęścia. Szczęściem jest już sama możliwość kochania. Wzrasta ono gdy mocna jest wzajemność, gdy jest obopólna, gdy zachodzi unia osób. Żadne inne ziemskie szczęście nie może równać się z tym, jakie zachodzi w związku z osobą kochaną. „W miłości widzi się kochanego człowieka, w szczęściu kieruje myśli ku przyczynie swego uszczęśliwienia, w zachwycie koncentruje się na wartości przedmiotu, którym się zachwyca”⁶². Szczęście w miłości nie jest ani motywem ani celem, jest dodatkowym podarkiem. Jednym celem, jest co najwyżej jedność z drugą osobą i obdarowywanie jej⁶³. Von Hildebrand odrzuca ataki, jakoby *intentio unionis* w miłości było dążeniem do własnego szczęścia i degradowaniem drugiej osoby do roli środka do celu. Według niego, właściwe dla *intentio unionis* dążenie do zjednoczenia i samo *unio personarum*, nie ma charakteru egoistycznego, jeśli tylko pierwszorzędną tematyką pozostanie wartość drugiej osoby, a szczęście, co wynika z przeżycia owej *unio*, jest tylko pewnym dodatkiem⁶⁴. Szczęście kochającego i kochanego to jedno, szlachetność miłości nie wymaga, by wyrzekać

⁶⁰ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 124-125.

⁶¹ Zob. St. Zarzycki, *Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, s. 327.

⁶² D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 73.

⁶³ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 125.

⁶⁴ St. Zarzycki, *Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, s. 328-329.

się własnego szczęścia, będącego skutkiem unii. Jednakże pragnienie szczęścia jakie daje unia nie powinno degradować osoby do roli środka w jego osiągnięciu⁶⁵.

Intentio benevolentiae jest obok *intentio unionis*, drugim istotnym aspektem miłości. Według von Hildebranda

Intentio benevolentiae polega na pragnieniu uszczęśliwiania drugiego; jest przede wszystkim zainteresowaniem jego szczęściem, jego powodzeniem, jego zdrowiem. Jest to specyficzne uczestniczenie w drugiej osobie, w jej szczęściu, jej losie – uczestniczenie właściwe miłości. *Intentio benevolentiae* w szczególny sposób właściwe jest dla miłości oblubieńczej i objawia się w pragnieniu ciągłego obypywania osoby kochanej darami, ale i w pewnej mierze jest ono istotną cechą każdej miłości⁶⁶.

Jest to zatem prawdziwe zainteresowanie kochającej pomyślnością, szczęściem, a nawet zbawieniem drugiej osoby. Pojawi się ono wtedy, gdy osoba uwzględnia to, co jest obiektywnym dobrem dla ukochanego. Kochający pragnie obdarować kochaną osobę tym, co dla niej dobre i przyjemne. W tej kwestii von Hildebrand przeprowadza swoisty podział dóbr dla osoby. W pierwszej grupie umieszcza świętość osoby, jej moralną doskonałość, inteligencję, wdzięk. Wszystko to wprawdzie ma wartość wsobną, ale jest dobrem dla osoby. W drugiej grupie są dobra, które na podstawie swej wsobnej wartości mogą dać szczęście, zaliczyć tu można: wieczne zjednoczenie z Bogiem, jedność osób w miłości, znalezienie prawdy. W grupie trzeciej są rzeczy pożyteczne i niezbędne do życia (pożywienie, dach nad głową, ubranie). A w czwartej rzeczy przyjemne, o ile nie zawierają w sobie nic niedozwolonego⁶⁷. Miłość przeżywana w *intentio benevolentiae*, pomimo swego pozornego odejścia od natury odpowiedzi na wartość i głębszego zwrócenia się ku człowiekowi, nie oznacza w istocie dla osoby porzucenia postawy odpowiadającej na wartość. Von Hildebrand tłumaczy to pozorne rozczepienie dwóch aspektów miłości

⁶⁵ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 126.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 127–128.

specyficznym oddziaływaniem tej najgłębszej i najbardziej centralnej odpowiedzi afektywnej, która sama w sobie zawiera szczególną moralną wartość⁶⁸. Wykazuje tu, iż człowiek może wyjść z punktu z troskania się o własne dobro i troszczyć się o dobro osoby ukochanej. Wszelakie zło, czy dobro, które spotyka ukochanego przyjmuje się jakoby spotkało kochającego. Afektywne uczestnictwo w doświadczeniu drugiej osoby, w jej szczęściu i nieszczęściu, współprzeżywanie z nią jej sytuacji nie pomniejsza charakteru miłości, lecz przyczynia się do przyznania tej szczególnej odpowiedzi wyższej wartości moralnej. Szczęście i doskonałość w takim rozumieniu są skutkami, a nie celem miłości⁶⁹. W miłości jest więc zawarta chęć zjednoczenia z osobą, jej szczęścia. Ujawnia się to, przez obsypywanie ukochaną osobę dobrami i uszczęśliwiającego wniknięcia swą dobrocią do duszy osoby ukochanej.

Wyróżnienie *intentio unionis* i *intentio benevolentiae* spełnia w koncepcji von Hildebrand jeszcze jedną rolę. Oprócz bowiem faktu, iż stanowią one pewne stałe charakterystyki miłości, różne ich stopnie i intensywność występowania dzielą miłość na różne jej rodzaje (stosując terminologię von Hildebranda rzecz można, że dzielą miłość na kategorie). W zależności zatem od siły *intentio unionis* i *intentio benevolentiae* von Hildebrand wyróżnia: miłość do dzieci, miłość dzieci do rodziców, miłość między rodzeństwem, „miłość po prostu” do człowieka uznanego za godnego miłości, przyjaźń, ponadto miłość oblubieńczą, „świętą miłość”, miłość bliźniego oraz miłość na podstawie wspólnych przekonań.

Charakterystycznym rysem, na przykład, przyjaźni jest możliwość ciągłego jej pogłębiania, oraz możliwość wzrostu intensywności miłości, bez przekształcania się jej w inny rodzaj. Dla tej kategorii miłości charakterystyczny jest spokój, zaufanie, zrozumienie, wspólne otwarcie się na wartości tej samej sfery. Stosunek przestrzenny przyjaciół wygląda tak, iż stoją oni w półkolu: ramię przy ramieniu, ale

⁶⁸ St. Zarzycki, *Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, s. 324-325.

⁶⁹ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 129.

patrząc na siebie wzajemnie. *Intentio unionis* i *intentio benevolentiae* występują w równym stopniu.

Ich brak zaś zauważyć można w tzw. miłości po prostu do człowieka uznanego za godnego miłości. Tu miłość motywowana jest charakterem osoby. Brak w niej jednak, elementu daru i wzajemności. Biegnie ona z góry do dołu, nie wymaga zakotwiczenia w jakiś obiektywne wartości.

Miłość natomiast przez wspólne przekonania, nazwana została miłością na bazie wspólnych podstaw. Przekonania, te jednak ważne muszą być pod względem treści (moralne, religijne), a u osoby kochanej muszą być na pierwszym miejscu co do ważności. Charakterystyczne też jest tu także, iż *intentio unionis* wyprzedza *intentio benevolentiae*, osoby spotykają się w obiektywnej sferze wartości. Obrazowo stoją obok siebie. Brak jednak tu wzajemnego otwarcia i zwrócenia uwagi na indywidualność osób.

Iście specyficzną relacją, jest relacja rodzicielska. Von Hildebrand ujmuje ją, jako stanie za drugim, rodzice stoją za dziećmi, ochraniając je, obejmując z góry. Ważna w miłości wzajemność jest tu inna, niż między przyjaciółmi, czy w małżeństwie. Zwraca on uwagę, że miłość ta może być nieodwzajemniona, co jednak jej nie niszczy. Miłość rodziców do dzieci ma dzieciom pomóc usamodzielnić się, otrzymać mają one dar dojrzałego człowieczeństwa.

Podział na kategorie miłości został przez von Hildebranda uzupełniony podziałem miłości ze względu na stopnie: czyli ze względu na intensywność miłości oraz miejsce jakie zajmuje, w życiu człowieka. Jak zauważyć można intensywność ściśle związana jest z kategorią miłości, im bardziej miłość zaawansowana, dojrzała, tym bardziej intensywna, a co się z tym automatycznie wiąże, zajmuje bardziej doniosłe miejsce w życiu człowieka. Niektóre kategorie mogą mieć jednak różny stopień intensywności. Von Hildebrand zalicza do takich miłość macierzyńską, czy miłość bliźniego, a niektóre już z racji doniosłej kategorii zakładają wysoki stopień intensywności np. miłość oblubieńcza, czy święta miłość.

Znamienna jest również zmiana charakteru niektórych kategorii, w zależności od intensywności, jednak w takim wypadku taka zmiana

pociąga za sobą również zmianę jakościową. Do grupy miłości, które podatne są na takie zmiany zaliczyć można, miłość po prostu, między rodzeństwem, czy taką na gruncie tych samych przekonań⁷⁰.

Za swoisty paradygmat przy charakterystyce miłości von Hildebrand wskazuje miłość oblubieńczą.

Udział w pięknie, szlachetności, w dobroci drugiego człowieka zyskuje całkiem nowy charakter, gdy rozpoczyna się wzajemne obdarzanie się miłością. Ta niepowtarzalna jedność dwóch osób, którą może sprawić miłość i tylko miłość, i która każdej z tych osób pozwala nazwać drugą – ‘swoją’, w oczywisty sposób przewyższa rodzaj kontaktu dany w poznawczym ujęciu wartości, we wzruszeniu i odpowiedzi na wartość⁷¹.

I dalej dodaje „Charakterystyczne dla miłości dawanie samego siebie, zupełnie nowe, najgłębsze zainteresowanie, wewnętrzne ‘wyrwanie się’ ku ukochanej osobie”⁷².

Już samo zrozumienie piękna czyjejs osobowości jest czymś niesłychanie doniosłym. Poznanie wszystkich skarbów ukrytych w czyjejs indywidualności jest już głębokim i doniosłym zetknięciem się ze światem wartości. Nie potrzeba dodawać, że w ramach takiego poznawania, zrozumienia i zawartych w nich odpowiedzi na wartość istnieją nieprawdopodobne różnice stopnia, jeśli chodzi o głębię i wyrazistość pojmowania wartości. Z kolei wzruszenie pięknem czyjejs osobowości, która nas raduje, jest dla nas pocieszeniem, określa następny szczebel zjednoczenia z tymi wartościami. I tutaj także istnieje szeroka skala głębi, czystości i – chciałoby się rzec – obiektywności wzruszenia⁷³.

Tylko i wyłącznie w miłości oblubieńczej, jak podaje von Hildebrand, dokonuje się wzajemne odsłonięcie sfery intymności. Kochający stoją naprzeciw siebie, a tym co ich łączy jest prawdziwa, wielka

⁷⁰ Zob. T. Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości oblubieńczej*, s. 72-73.

⁷¹ D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 177.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

miłość. Jest ona ekskluzywna i zdecydowana⁷⁴. Wymaga czułości i wierności. Von Hildebrand nie zakłada jaka ma być jakościowa głębia miłości oblubieńczej, ta bowiem uzależniona jest od osób kochających, od tego w jakiej sferze zakotwiczona jest ich miłość. *Intentio unionis*, jako wzajemność i szczęście, oraz *intentio benevolentiae* – uszczęśliwienie ukochanego, przenikają się tu wzajemnie. Żaden z elementów nie powinien dominować, panuje tu równowaga. Jest ona afektywną odpowiedzią na wartość osoby. Wojtyła analizując miłość oblubieńczą zwraca uwagę, wbrew przekonaniom von Hildebranda, na jeszcze inny aspekt miłości

(...) jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego ‘ja’. Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie a nawet niż życzliwość⁷⁵.

Miłość oblubieńcza, jako miłość *par excellence*, jest zdecydowanie czymś innym, lepszym, doskonalszym, poważniejszym niż przytoczone wcześniej kategorie miłości. Co innego jest przecież „chcieć czyjegoś dobra” niż „darować samego siebie”. Mimo, iż przyjaźń jest najbliższą pełnej miłości, jednak i jej brakuje tak głębokiego zaangażowania samej osoby. Brak tu siły wzajemnego oddania. Żadna z relacji (kategorii) miłości w tak dużym i głębokim stopniu tego doniosłego elementu nie posiada jak właśnie miłość oblubieńcza. „Od strony człowieka miłość oblubieńcza określa szczególny wymiar tej relacji, w której dwie osoby: mianowicie małżonkowie ‘wzajemnie się sobie oddają i przyjmują’”⁷⁶. Osoba daje siebie, ale też zyskuje drugą osobę. Z dwóch „ja” powstaje „my”. Rośnie wtedy większa odpowiedzialność za osobę, jest ona reflekssem sumienia i transcendencji, która

⁷⁴ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 133.

⁷⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88.

⁷⁶ Tenże, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2, s. 163.

warunkuje właściwy, autentycznie osobowy wymiar miłości⁷⁷. Następuje, zatem połączenie i doskonalenie się. Przychodzi ono bowiem z miłością i poprzez miłość. Von Hildebrand zarzuca takiemu stanowisku, iż celem jest doskonalenie, a nie sama miłość, dlatego on szczęście i ubogacenie osoby uczynił skutkiem miłości, a nie jej celem⁷⁸.

Jak podaje Teresa Wojtarowicz, w miłości zasadniczym elementem jest dążenie do zjednoczenia z drugą osobą. Owo zjednoczenie jednak nastąpić może wtedy, gdy miłość jest odwzajemniona a osoba ukochana ukaże się jako niezmiernie cenna i piękna⁷⁹. Z różnych względów osoba może wzbudzić zainteresowanie u drugiej, ponieważ na różne wartości osoba może zwrócić u drugiej uwagę. Punktem wyjścia dla miłości jednak będą te, które dana osoba – przedmiot miłości – nosi w sobie, tj. moralne, intelektualne, estetyczne⁸⁰. Jednym z elementów zwracających uwagę jest niewątpliwie osobowość osoby ukochanej, bowiem to ona sprawia, że dzięki obecności w osobie takiej a nie innej sfery wartości, staje się ona dla drugiego pociągająca. Właśnie ta sfera wartości wpływa na głębię i jakość miłości. Widać, to zresztą już było przy podziale na kategorie, im lepsza bardziej szlachetna miłość, tym motywowana bardziej wzniosłą, cenniejszą wartością⁸¹. Miłość ma „pławić” się w najwyższej sferze wartości, jaki dana osoba, może zrealizować, wówczas, jak podaje Teresa Wojtarowicz jakość materialna miłości odpowiada formalnej intencji miłości do osoby. Jest to o tyle ważne, iż w niektórych kategoriach miłości, naprawdę ważne jest, by osoby spotkały się w tej samej, określonej sferze wartości (tu święta miłość, czy miłość bliźniego).

⁷⁷ Zob. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 28-29.

⁷⁸ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 128.

⁷⁹ Zob. Tamże, s. 135.

⁸⁰ Zob. J. Górczyca, *Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda*, „Collectanea Theologica” 58 (1988), z. 4, s. 41.

⁸¹ Zob. T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, s. 136.

Pragnienie zjednoczenia z drugim człowiekiem, jest najpotężniejszym dążeniem ludzi, jest ono najbardziej podstawową namiętnością, jest siłą cementującą cały ludzki klan, rodzinę, społeczeństwo. Klęska na tym polu oznacza obłąd lub zagładę samego siebie lub zagładę innych. Bez prawdziwej miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani jednego dnia⁸².

Miłość jest siłą napędową, dynamizmem jakim może dysponować człowiek. W mieszaniu składników miłości ważna jest jednak równowaga, aby nie było czegoś za dużo, a czegoś za mało, aby nie dać niewłaściwemu elementowi miejsca czołowego, tak bowiem tworzą się zniekształcenia miłości, deformacje, które wypaczają samą miłość i człowieka.

Problem złej interpretacji, wypaczonego stosunku do wartości Karol Wojtyła nazywa resentymentem. „Jest to brak obiektywizmu w ocenie i wartościowaniu, a źródła jego leżą w słabości woli”⁸³. Posiada on znamienne cechy jaką jest lenistwo. Z braku „siły woli” sięga się po niższą wartość, bowiem wyższa, domaga się większego wysiłku.

Resentyment fałszuje obraz dobra i deprecjonuje to, co powinno zasługiwać na uznanie, aby człowiek nie musiał z trudem podciągać siebie do prawdziwego dobra, ale mógł „bezpiecznie” uznawać za dobro to, tylko co jemu odpowiada, co dla niego jest wygodne⁸⁴.

Ważnym jest tutaj problem dezintegracji miłości – utożsamiania, na przykład, miłości z miłością seksualną, spychając tym samym na boczne tory, inne, tak samo ważne jak popęd seksualny, aspekty. Prowadzić to może do traktowania osoby, jako przedmiotu użycia, a nie jak podmiotu. „Osoba nie może być dla innej osoby tylko środkiem do celu, jaki stanowi owa przyjemność czy wręcz rozkosz seksualna. Przekonanie, że człowiek jest osobą, prowadzi do przyjęcia postulatu, aby użycie podporządkować miłości”⁸⁵. Gdy osoba jest

⁸² A. Machnik, *Wolność, miłość, sprawność*, Wydawnictwo Alkor, Gliwice 1996, s. 53.

⁸³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 129.

⁸⁴ Tamże, s. 129–130.

⁸⁵ Tamże, s. 36.

środkiem użycia, nie tylko miłość staje się wynaturzeniem, staje się chimera

człowiek, który jedynie pożąda, wbrew temu, co się zazwyczaj mówi, bynajmniej nie pragnie 'kobiety'. To 'eros' pragnie ukochanej, oraz przebywa a nią. Natomiast seks szuka czegoś nijakiego, rzeczowego, przedmiotowego, nie drugiej osoby, 'ty' lecz 'samej rzeczy'. (...) W społeczeństwie, które seksualizm czyni założeniem miłości, a nie miłość – warunkiem cielesnego zjednoczenia, aspekt płciowy w sposób paradoksalny 'raczej dzieli' mężczyznę i kobietę, 'niż jednoczy i sprawia, że właśnie tam są samotni, gdzie, jak mniemają, odnajdują się najpewniej'⁸⁶.

Thomas Moore ostrzega:

musimy jednak zachować ostrożność i unikać natychmiastowego zaspakajania pragnień. Niektórzy zalecają 'wolną miłość', tak jakby najlepszym sposobem radzenia sobie z obsesją było uleganie jej. Prowadzi to, do kompensacji, która nie rozwiązuje problemu, ale jedynie umieszcza nas na drugim jego krańcu'⁸⁷.

Von Hildebrand ujmuje taką postawę, jako iluzję. Charakterystyczną cechą iluzji, polegającej na braku wrażliwości moralnej w odniesieniu do niektórych wartości jest nagła zmiana, nagłe zaślepienie: zanim coś się przydarzyło, wartość była właściwie ujmowana i dopiero w pewnej sytuacji człowiek ulega zaślepieniu przez zmysły lub przez interes własny. Kiedy wygasa namiętność, wygasa również iluzja – wraca widzenie i odczuwanie wartości⁸⁸. Ową iluzję można także tłumaczyć ślepotą na wartość. W *Kategoriach Ważności* pisze: „Ślepotą na wartość faktycznie odgrywa znaczną rolę jako przyczyna zła moralnego i często jest rzeczywistym powodem preferowania niższego

⁸⁶ J. Pieper, *O miłości*, s. 137.

⁸⁷ T. Moore, *Bratnie dusze. Tajemnica dobrych związków*, tłum. D. Golec, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa, 1995, s. 173.

⁸⁸ Zob. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1995, s. 157.

dobra nad wyższe”⁸⁹. To człowiek według von Hildebranda ponosi winę i odpowiedzialność za iluzje jakim popadł. Iluzje mogą być różne, Autor wskazuje ich trzy główne rodzaje: totalny brak wrażliwości aksjologicznej, brak wrażliwości aksjologicznej wobec niektórych rodzajów wartości oraz brak wrażliwości aksjologicznej w odniesieniu do niektórych nosicieli wartości. Zbyt wielką pożądlivość von Hildebrand widzi w pierwszej grupie: jest to całkowita obojętność na sferę moralną⁹⁰, wyniesienie pożądlivości na piedestał stanowi degradację, zniewolenie osoby. Nieumiarkowanie w pożądlivości to ogromne zło, ponieważ posiada ona bardzo dużą siłę psychicznego zaangażowania i co ważniejsze bardzo wciąga w to przeżywanie duszę⁹¹. Przeżycia tej właśnie sfery zajmują centralne miejsce wśród przeżyć i pretendują do odgrywania szczególnej roli w życiu osoby.

Von Hildebrand zwraca uwagę na jeszcze inne zniekształcenia, patologie miłości: egoizm dla drugiego, oraz traktowanie kochanego, jako przedłużenie własnego „ja”⁹². Pierwsza z nich, czyli egoizm dla drugiego, nie jest bynajmniej miłością egoistyczną, ile egoizmem, który z niej płynie. Jest to postawa zamykająca drugiego we własnym świecie, z obawy przed kimkolwiek. Potencjalna trzecia osoba, jawi się bowiem jako zagrożenie i dla kochanego i dla kochającego po części. Druga patologia, to traktowanie kochanego, jako przedłużenie własnego „ja”. W tej sytuacji egoizm w miłości, nie będzie różny od egoizmu „dla siebie samego”, z różnicą szerszego zakresu⁹³.

Miłość jest z pewnością głosem serca we właściwym sensie i pragnienie aby być kochanym, także odśladania serce. Ogólne niebezpieczeństwo egocentryzmu może się wyrażać zarówno w zdegradowanej, sentymentalnej formie miłości, jak i w nieuporządkowanym pragnieniu bycia kochanym⁹⁴.

⁸⁹ D. v. Hildebrand, *Kategorie ważności* [w:] W. Galewicz (wyb.), *Z fenomenologii wartości*, PAT Kraków 1988, s. 144.

⁹⁰ Zob. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, s. 310-312.

⁹¹ Zob. T. Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, s. 82.

⁹² Zob. J. Gorczyca, *Transcendencja w miłości*, s. 44.

⁹³ Zob. Tamże.

⁹⁴ D. v. Hildebrand, *Serce*, s. 91.

Von Hildebrand zwraca również uwagę na problem miłości nieodwzajemnionej, miłości jednostronnej, jako również pewnej deformacji miłości. Podkreśla, że jest to miłość bez pełni jaką daje wzajemność. Jest to, o tyle miłość nieprawdziwa, gdyż prawdziwa jest czymś obustronnym, czymś „pomiędzy”. Nieodwzajemnienie jest swego rodzaju przeciwieństwem pożądania. Bowiern niesie ono z sobą, nie przyjemność, a cierpienie i smutek. Miłość ta, jak podaje Wojtyła:

posiada (...) swój wyraźny i autentyczny profil psychologiczny, ale nie posiada tej obiektywnej pełni, jaką daje jej wzajemność. (...) Miłość taka utrzymuje się nieraz nawet bardzo długo w swym podmiocie, w osobie, która ją przeżywa, ale dzieje się to mocą jakby wewnętrzznego uporu, co jednak raczej zniekształca miłość i odbiera jej właściwy charakter⁹⁵.

Miłość nieodwzajemniona skazana jest na wegetację i na stopniowe konanie, co dla prawdziwej miłości, jako ciągłego rozwoju, jest zaprzeczeniem. Wbrew temu, co pisał Freud, u którego miłość do drugiego człowieka miała prowadzić do zubożenia miłości własnej, ponieważ cała skierowana została ku obiektowi zewnętrznemu⁹⁶, w ujęciu von Hildebranda miłość się tyczy dwu osób, jest prawdziwą i doskonalącą. Ponieważ zdolność kochania – jak pisze Andrzej Machnik – jest we współczesnym społeczeństwie zjawiskiem wciąż nie nazbyt częstym, powszechnie uważa się, że miłość z biegiem czasu musi się wypalić i przeminąć. Takie przekonanie jest najlepszym wyrazem płytkiego, materialistycznego cynizmu, który w ostatecznym rozrachunku uniemożliwia osiągnięcie szczęścia⁹⁷. Miłość, więc, musi być darem co zaznacza von Hildebrand, bowiem tylko przez dar, miłość staje się czymś wyjątkowym od osoby dla osoby, z pełnym zaznaczeniem roli dawcy i biorcy.

Z odpowiednią miłością, jak pisał nieznany autor, tą jedną jedyną jest jak z Kometą Halleya. Kometę pojawia się w pobliżu Ziemi mniej więcej co siedemdziesiąt pięć lat. Żeby ją zobaczyć, trzeba mieć nie

⁹⁵ K. Wojtyła, *Miłość, i odpowiedzialność*, s. 79.

⁹⁶ E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, tłum. B. Radomska i G. Sowiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 179.

⁹⁷ Zob. A. Machnik, *Wolność, miłość i sprawność*, s. 86-87.

tylko wielki teleskop, ale jeszcze trzeba w odpowiedniej chwili znaleźć się w odpowiednim miejscu. I tak właśnie jest, z oryginalną dwudziestoczerokaratową miłością. Łatwo jest znaleźć składniki miłości, ale wszystko zależy od tego jak się je miesza. Potrzeba ogromnej pracy. Po pierwsze, trzeba umieć rozumieć i akceptować osobę jako osobę. Potem trzeba być najlepszym przyjacielem. Zawsze. Trzeba pracować nad pokonywaniem tego, czego nie lubi druga strona. Trzeba wielkiego serca, wielkich chęci i woli, mimo, że tak łatwo jest po prostu być małym człowiekiem, w tak wielu sytuacjach. Czasami iskra zapalająca miłość jest z ludźmi od początku. Ale wielu ludzi tę iskrę mylnie bierze za płomień, który – jak uważają – będzie trwał wiecznie. To dlatego tak wiele ognia i żaru serc ludzkich po prostu się wypala i w końcu gaśnie. Nad prawdziwą miłością, trzeba pracować bardzo ciężko.

Dobro wspólne w ujęciu Michaela Novaka¹

Etymologicznie pojęcie „dobra wspólnego” łączy się z łacińskim *bonum commune*, choć termin ten ma niewątpliwie długi rodowód sięgający starożytnej Grecji czy Rzymu. Współcześnie szeroko rozpatrywane jest w katolickiej nauce społecznej choć również dużą popularność zyskało w mediach; wielokrotnie przecież posługują się nim politycy, ekonomiści, publicyści czy filozofowie. Co jest bardzo znaczące, we wszystkich tych dziedzinach przybiera ono różne zabarwienie, przywołuje się je w różnym charakterze. Niejednokrotnie można spotkać się z opinią, że należałoby wręcz zrezygnować z pojęcia „dobra wspólnego”, ponieważ wielu wypowiadających się, partii politycznych, grup interesów, nadużywają go, bardzo często, do celów propagandowych.

Skoro więc „dobro wspólne” budzi tak wiele zastrzeżeń, dobrze byłoby zastanowić się nad semantyką tego pojęcia, chociażby ze względu na fakt, że jest ono uznawane (na przykład przez chrześcijańską naukę społeczną) jako centralne zagadnienie we właściwym funkcjonowaniu państwa i stanowienia prawa. Życie w społeczeństwie zakłada współdziałanie z innymi ludźmi. Przecież w każdym z nas odciska się jakaś część społeczeństwa, w którym przyszło nam żyć. To w środowisku społecznym człowiek dojrzewa do podejmowania aktów wolnych i rozumnych. Od tego zatem jaką koncepcję *bonum commune*

¹ Dziękuję pani mgr Agnieszce Bernat za pomoc w opracowaniu tego rozdziału.

przyjmujemy w społeczeństwie zależy nie tylko funkcjonowanie grupy ale przede wszystkim jednostki.

Mieczysław Albert Krąpiec zwraca uwagę na alternatywność słów „wspólność” i „dobro” w zagadnieniu „dobra wspólnego”, w zestawieniu tym akcenty mogą padać na poszczególne jego człony a przez to deformować całość. W zależności przecież, który z członów uznamy za ten „ważniejszy” definicja całości może wyglądać bardzo różnie.

Michael Novak w swoich rozważaniach dotyczących pojęcia dobra wspólnego, wyróżnia dwa aspekty znaczenia słowa „wspólny”. Po pierwsze wskazuje możliwość „dzielenia się z innymi”, pojęcie to jednak może też sugerować odniesienie do „tego, co całościowe” zamiast „tego, co szczegółowe”². W przypadku, gdy wyeksponuje się „dobro całości” mamy na myśli udział części w owej całości. W języku angielskim „dobro wspólne” określane jest jako *common good*, i takiego też sformułowania używa Novak (choć w literaturze dotyczącej tego zagadnienia można znaleźć także określenia *commonweal* i *commonwealth*)³. W okresie nowożytnym pojęcie „dobra wspólnego” było modyfikowane, zamiennie stosowane z określeniami typu: „interes publiczny”, „szczęście ogółu”, „dobro publiczne”, „cnota obywatelska” czy „służba publiczna”.

Również termin „dobro” w pojęciu „dobra wspólnego” nie ma jednoznacznego ujęcia. Najogólniej, intuicyjnie można przyjąć, że „dobro” ukazuje się jako jakiś byt, który jest przedmiotem ludzkich pożądań i celem działania; może ono jawić się także jako dobro ludzkiego postępowania, które jest bytem angażującym wolę i siły porządkujące człowieka. Już z tak krótkiej prezentacji wynika, że skoro z ustaleniem definicji „terminów składowych” jest problem, to kompozycja „dobra wspólnego” obejmuje ogromny wachlarz znaczeniowy, o czym świadczyć może jego pobieżna historyczna analiza.

² Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 233.

³ W języku angielskim „common” oznacza – zwykłe, pospolite, często występujące. Novak uważa, że takie określenia mają istotne znaczenie, ponieważ: „jest rzeczą normalną i „zwykłą”, że działania należy oceniać z uwzględnieniem ich wpływu na wspólnotę, w której się dokonują (...)” Tamże.

Idea „dobra wspólnego” pojawiła się już u Platona, który mówiąc o „wspólnym pożytku” odnosił się do stworzenia takiego porządku w państwie, który zapewniłby jego obywatelom szczęście (pomyślność społeczną). W okresie średniowiecza Augustyn podjął kwestię „dobra wspólnego”, którą wyraził w formule „pokoju i uporządkowania zgody”. Augustyn podkreślał, że państwo ma stwarzać zewnętrzne warunki pokoju i bezpieczeństwa a działalność państwa nie powinna skupiać się na przemianie człowieka ze złego w dobrego (bo taka przemiana może nastąpić jedynie w wyniku łaski Boga). Racją państwa jest to, że ma zapobiegać grzechom większości ludzi⁴.

Problematyką *bonum commune* zajął się również Izydor z Sewilli, który zobowiązał państwo, do realizowania zadań, które służą pożytkowi obywateli.

Z dużym rozmachem „dobrem wspólnym” zajął się Tomasz z Akwinu, który wyłożył swą koncepcję *bonum commune* przy okazji analizy całego wszechświata. Antoine P. Verpaalen dostrzegł u Tomasza trzy wymiary „dobra wspólnego”: pierwszy to Bóg jako dobro zewnętrzno-transcendentalne; drugie porządek świata jako dobro wewnętrzne; trzecie dobro ludzkiej społeczności.⁵ Tomasz wskazuje również, iż „dobro wspólne” ujmować można ontologicznie (rozgraniczyć tu należy dobro transcendentalne – jakim jest Bóg, oraz immanentne – ład kosmiczny) i antropologicznie (może ono oznaczać dobro ludzkości, bądź konkretnej społeczności). Akwinata pisał:

Działania zawsze są jednostkowe, konkretne; ale takie właśnie działanie można odnieść do dobra wspólnego. Jest ono wspólne, ale nie w ten sposób, jak wspólny jest gatunek lub rodzaj, lecz jak wspólna jest przyczyna celowa. I dlatego ‘dobrem wspólnym’ można nazwać wspólny cel⁶.

⁴ Por. H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wyd. II, Poznań 1994, s. 50.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 232.

⁶ M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 287.

Rozpatruje on „dobro wspólne” w dwóch aspektach, tzn. zewnętrznym i immanentnym. Dobro wspólne zewnętrzne stanowi cel danej zbiorowości, jest on niejako nałożony z zewnątrz; zaś „dobro wspólne” immanentne stanowi cel wewnętrzny. W pierwszym ujęciu *bonum commune* jest odniesione do zbiorowości, a w drugim dotyczy zobowiązania moralnego⁷. Według św. Tomasza „dobro wspólne” powinno odpowiadać i zaspokajać potrzeby natury ludzkiej, które zawierają się w prawach do zachowania istnienia, przekazania życia, życia w społeczności itp., choć aby móc je zrealizować potrzebne są odpowiednie środki materialne i duchowe.

W nowożytności kartezjański racjonalizm i subiektywizm spowodował odejście od idealnych założeń „dobra wspólnego”. Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku niewielu autorów zajmowało się zagadnieniem *bonum commune*. Luigi Taparelli d’Azeglio na temat „dobra wspólnego” w popularnym na tamten czas dziele (*Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*) wypowiada się w znikomej ilości. Podobnie sprawa ma się u Theodorusa Meyera jezuickiego filozofa, który pojęcie *bonum commune* zawężył do pojęcia *bonum publikum* czyli dobra państwa. Dopiero biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler odszedł od wyidealizowanego pojęcia „dobra wspólnego” mówiąc o społecznej zasadzie pomocniczości; przeciwstawiał się unikaniu interwencji państwa w sprawy dotyczące spraw prywatnych, np. związanych z wychowywaniem dzieci⁸.

Ten zanik zainteresowania zagadnieniem „dobra wspólnego” był prawdopodobnie spowodowany wzrostem zainteresowania innymi kwestiami filozoficzno-społecznymi, związanymi chociażby z rodzącym się socjalizmem i liberalizmem. Renesans myśli związanej z *bonum commune* nastąpił dopiero w okresie między I a II wojną światową. Zainteresowanie to wypłynęło wraz z pojawiającymi się kryzysami społecznymi i ekonomicznymi. Dla wielu autorów jak Robert Lindhard, Edelbert Kurz, Eberhard Welty inspiracją okazały się

⁷ Por. J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), z. 2, s. 38.

⁸ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994, s. 50.

przemyslenia św. Tomasza⁹. Ogromnym wyzwaniem okazały się badania zmierzające do określenia metafizycznej istoty „dobra wspólnego”, wśród inicjatorów znaleźli się m. in. Johannes Messner, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning (reprezentujący nurt tzw. solidaryzmu chrześcijańskiego), Arthur-Fridolin Utz (który, utworzył wraz ze swoimi uczniami tzw. szkołę fryburską).

„Dobro wspólne” stało się przedmiotem wypowiedzi papieża Leona XIII, który w encyklice *Rerum novarum* z 1891 roku nazwał je, zaraz po Bogu, najwyższym prawem społeczności. Encyklika okazała się niezwykle rewolucyjna, wprowadzająca interesujące rozwiązania niektórych kwestii społeczno-ekonomicznych m.in. postulowano by organizację społeczną oprzeć na liberalnej koncepcji trójpodziału władzy, czyli na: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Papież Pius XI w *Quadragesimo anno* z 1931 roku zauważał potrzebę dokładnego określenia „dobra wspólnego”; zaś Pius XII zwracał uwagę na niezwykłe uprawnienia należące do treści *bonum commune*. Jan XXIII nakazał zwrócić uwagę na immanentną wizję „dobra wspólnego”, ze szczególnym spojrzeniem na kwestie społeczno-gospodarcze¹⁰. W encyklice *Mater et magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) stwierdza, że organizacje społeczne powinny być oparte na prawie moralnym, oraz na dobru wspólnym, któremu mają służyć wszystkie społeczności¹¹. Nawiązuje on do pojęcia „dobra wspólnego”, rozumianego jako *bonum humanum*, które jest także rozumiane jako postulat solidarności i braterstwa ludzi¹². Papież Paweł VI zagadnie-

⁹ J. Kondziela, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1972, s. 8-9.

¹⁰ Michael Novak uważa, że Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* potwierdza niektóre tezy liberalizmu, m.in. opowiada się za tym, aby przydzielić jednostce jak największe prawa pozwalające jej na samodzielność, a zwłaszcza ustala relacje pomiędzy indywidualną wolnością i działalnością prywatną. Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. W. Buchner, W drodze, Warszawa 1993, s. 173.

¹¹ Por. Cz. Strzeszewski, *Hierarchia dóbr wspólnych a naturalna hierarchia społeczności*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), z. 2, s. 11.

¹² Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczeństwo*, s. 234.

nie „dobra wspólnego” związał z rozwojem integralnym osoby na tle społecznym.

„Dobro wspólne” jest podstawowym zagadnieniem społecznej doktryny Kościoła, dużo miejsca poświęcono tej kwestii na Soborze Watykańskim II, wiążąc ją ze sprawami obejmującymi prawa człowieka. W konstytucji o *Kościele w świecie współczesnym*, stwierdzono, że:

dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa, pozwalają osiągnąć coraz pełniej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego¹³.

Dobro wspólne nie jest absolutnym nakazem państwowym, który trzeba bezwzględnie wypełniać¹⁴, ale jest nakazem moralnym. Zadaniem władzy jest jego odczytanie i wdrażanie dla dobra społecznego. Karol Wojtyła pojęcie „dobra wspólnego” rozszerza o wymiar moralny, zwraca uwagę na fakt, że niemożliwe jest mówienie o dobru wspólnym tam, gdzie naruszane są prawa człowieka. Z całą stanowczością podkreśla, że człowiek jest bytem z natury społecznym, ale przy tym, co najważniejsze jest „jednostką natury rozumnej”¹⁵. Dobra wspólnego nie można określić bez wymiaru podmiotowego. Stanowi ono także zasadę prawidłowego uczestnictwa, zatem bazuje na takiej postawie człowieka, która sprawia, że będąc członkiem wspólnoty działa na jej rzecz a jednocześnie realizuje cele będące dobre dla jednostki ludzkiej¹⁶. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* pisze:

¹³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, n. 26.

¹⁴ Por. J. Majka, *Granice prymatu dobra wspólnego*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 29 (1991) nr 1.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 293.

¹⁶ Por. R. Wilk OSPPE, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Wyd. Zakonu Paulinów Paulinianum, Częstochowa-Jasna Góra 1996, s. 104.

Kościół zawsze uczył obowiązku działania dla dobra wspólnego, przez to starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym państwie. Kościół także uczył, że podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa: stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego, uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka¹⁷.

Dobro wspólne w państwie jest urzeczywistnione dopiero wówczas, gdy wszyscy obywatele zdają sobie sprawę z przysługujących im praw. *Bonum commune* społeczności państwowej, nakazuje troskę względem ludzi, którzy najbardziej jej potrzebują; wymaga przede wszystkim tego, aby przestrzegać dobra osoby, ponieważ ono warunkuje w pełni dobro wspólnoty.

Platon określając dobro definicją „*bonum est diffusivum sui*” podkreślił fakt, że do jego istoty należy udzielanie się na zewnątrz. W *Państwie* przedstawił koncepcję emanacyjną dobra, jako tą najlepszą z możliwych¹⁸. Wedle niej do zadań państwa należało stworzenie takiego porządku politycznego, który przyczyniłby się do uformowania człowieka w pełni doskonałego. Państwo, w koncepcji Platona, powstało dlatego, ponieważ nikt nie jest samowystarczalny, „autarkiczny”. Państwo zrodziło się z potrzeby ludzi, ale i jednocześnie jemu podlega. To państwo dostrzegając różne predyspozycje ludzi nie tylko winno umożliwić im rozwój umiejętności, ale również zorganizować swą strukturę tak, by służyła doskonaleniu ludzi.

Drugą wielką koncepcję dobra przedstawił Arystoteles, jej ideę wyraził w przetłumaczonej na łacinę formule: „*Bonum est quod omnia appetunt*” – „Dobro jest tym, czego wszystko pożąda”. We wstępie do *Etyki Nikomachejskiej* pisze: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel

¹⁷ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. 1, Wyd. św. Stanisława, Kraków 1996, s. 34.

¹⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, T II, Lublin, s. 291-300.

wszelkiego dążenia”¹⁹. Każda dziedzina ma swoje cele, podaje Arystoteles, np. celem leczenia jest zdrowie. Poznanie celu jest istotne do właściwego życia osoby ale i całego społeczeństwa. Duże znaczenie dla społeczeństwa ma zatem polityka, która według Arystotelesa jest nauką moralną. Polityka jest tą dziedziną, która rozstrzyga, co należy czynić a co powinno się zaniechać, cel jej obejmuje wszystkich obywateli, więc musi być największym dobrem człowieka. Arystoteles omawiając naukę o państwie, przedstawia człowieka jako obywatela:

Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno, gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki, bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i państwa²⁰.

Dobro osoby i dobro państwa mają tę samą naturę, ale dobro państwa jest rzeczą doskonalszą i piękniejszą. Człowiek bez społeczeństwa i innych ludzi nie jest w stanie żyć. W dalszej części rozważań etycznych dodaje, że państwo ma pełnić rolę pomocniczą w stosunku do życia moralnego osoby²¹. Wspólne jednostce i grupie społecznej jest działanie, którego celem jest osiągnięcie dobra. Dobrem dla człowieka jest to, co określa jego działanie, jest dla działania specyficzne – czyli rozumność i postępowanie duszy według rozpoznania rozumu. Arystoteles mówi o trzech rodzajach dóbr, wymienia dobra zewnętrzne, te związane z ciałem oraz duchowe. Na państwie leży, więc ograniczony obowiązek realizowania dwóch pierwszych typów dóbr, a ma to czynić ze względu na dobro duchowe²². Stagiryta nie uważa za stosowne poświęcanie życia na zdobywanie rzeczy materialnych, gdyż one mają wartość środka, a nie celu. Prawdziwym szczęściem państwa i każdego człowieka jest zapodmiotowana w nas cnota²³.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A1, 1094 a 1-3, tłum. D. Gromska, PWN, T. 5, Warszawa 1996.

²⁰ Tamże, A1, 1094 b 9-13.

²¹ Por. P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, s. 50.

²² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 519-520.

²³ Tamże, s. 523.

Stanowisko Platona i Arystotelesa połączył św. Tomasz w swojej formule: „*Bonum est diffusivum sui per modum quo causa finalis dicitur movere*” – czyli „Dobro udziela się, ale w ten sposób, w jaki cel porusza”²⁴. „Dobro wspólne” musi być pojęte jako to dobro, które wiąże się z pożądaniem i działaniem. Dobrem dla osoby jest życie w społeczeństwie, ponieważ w nim człowiek może realizować osobowe cele, w sferze duchowej i aktualizować swoje potencjalności.

W powojennej filozofii pojawiły się różne koncepcje „dobra wspólnego”, próbujące wskazać elementy, bez których nie można rozpatrywać tego fenomenu. Jedną z nich była propozycja przedstawicieli tzw. solidaryzmu chrześcijańskiego twórcą której był Heinrich Pesch. Tłumaczył on życie społeczne w oparciu o osobę ludzką. Wskazywał, iż osoba ze swojej natury jest ograniczona, jednak jest w niej tendencja do tego, aby zbliżyć swoje życie do jakiegoś „praobrazu”, czyli bytu w pełni doskonałego. Ze względu na naturalne ludzkie ograniczenia człowiek aby mógł zrealizować swą wewnętrzną potencjalność musi oprzeć się na solidnej pomocy innych osób. Solidaryści uważali, że ludzie ze względu na swój własny osobowy cel, łączą się w naturalny sposób w społeczeństwa – ponieważ tylko w taki sposób mogą realizować swoje potencjalne doskonałości. Zdaniem solidarystów chrześcijańskich, doskonalenie ludzkiej osoby w oparciu o pomoc wszystkich ludzi, jest najwyższą wartością społeczną. W tym względzie, można mówić o podwójnym wymiarze dobra, z jednej strony realizuje się ono w osobie, z drugiej strony dobro to osiągnięte jest dzięki społeczności. Do dobra wspólnego dążą intencjonalnie osoby, ale także jest ono celem społeczeństwa, w którym człowiek upatruje podstawy swojego istnienia²⁵. Według solidarystów istnieje zasadnicza różnica między dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym. Pod względem wartości dobro wspólne przewyższa dobro indywidualne. Dobro wspólne nie jest tylko sumą dóbr jednostkowych. Osoba jako byt złożony z elementu duchowego i materialnego, dąży do aktualizacji intencjonalnych treści. Aby mogło to być możliwe potrzebne jest zaplecze

²⁴ M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1996, s. 135.

²⁵ Por. J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, s. 11.

instytucjonalne i struktury organizacyjne służące rozwojowi osoby – cały zespół owych struktur organizacyjnych może być więc traktowany jako dobro wspólne. Solidaryści widzą związek immanentnego dobra wspólnego z jego zewnętrzną postacią – zewnętrznym dobrem wspólnym. Najważniejsze, jak podkreślają, jest dobro immanentne, które jest ontyczną podstawą dobra wspólnego. Immanentne dobro określa miarę zewnętrznego dobra wspólnego. Solidaryści uważają, że immanentne dobro wspólne stanowi autonomiczną i obiektywną wartość a zewnętrzne dobro wspólne przedstawia wartość organizacyjną. Zewnętrzne dobro wspólne może być rozpatrywane w aspekcie statycznym, czyli tak, iż w strukturach społecznych uwzględniane są wymogi immanentnego dobra wspólnego, zaś dynamiczny aspekt *bonum commune* określa całokształt urzędzeń i instytucji, które bezpośrednio uczestniczą w realizowaniu dobra wspólnego²⁶. Trzeba jednak zauważyć, że nawet najlepiej zorganizowane struktury nie mogą w pełni zagwarantować realizacji immanentnego dobra wspólnego. W koncepcji solidarystów społeczeństwo rozumiane jest jako zespół wzajemnych relacji między osobami, jest ono po to, aby służyć poszczególnym osobom. Najważniejszy jest, więc rozwój i doskonalenie osobowe. Zdaniem współczesnych solidarystów na wszystkich członkach danej społeczności leży obowiązek wkładania wysiłku osobistego dla dobra wspólnego, ponieważ ono jest najwyższą wartością danej społeczności²⁷.

Niektórzy autorzy zwracają uwagę na ontologiczny bądź aksjologiczny charakter „dobra wspólnego”. Joseph Messner podkreśla wagę jednego i drugiego. Aspekt ontologiczny określa „dobro wspólne” jako pomoc udzielaną osobie, przez wszystkich członków społeczeństwa. Społeczeństwo gwarantuje, więc rozwój człowieka, który jest zindywidualizowaną jednostką a jednocześnie bytem społecznym. Człowiek z natury posiada potencjalności, które służą rozwojowi osobowemu, ale ich aktualizacja może odbyć się tylko przy pomocy innych. Messner twierdzi więc, że dobrem wspólnym społeczeństwa jest wspólna

²⁶ Tamże, s. 12.

²⁷ Tenże, *Pojęcie „Bonum commune” na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej*, „Śląskie Studia Historyczne” 1 (1968), s. 122.

pomoc w realizowaniu życiowych zadań człowieka. Dobro wspólne nie może naruszać naturalnych uprawnień osoby, w żadnym przypadku osoba nie może stać się środkiem do realizacji dobra. Nie jest ono celem samym w sobie, jego istotą jest pomoc osobie, polega na rozwijaniu jej wewnętrznych właściwości tak by osiągnęła pełnię własnej egzystencji.

Messner obok elementu ontologicznego, akcentuje wymiar aksjologiczny, związany z szeroko rozumianą kulturą. Istotę dobra wspólnego widzi on, więc w kulturze. Podobnie jak osoba stanowi całość, tak kultura złożona z wartości, dóbr duchowych i materialnych wytwarzanych na przestrzeni dziejów przyczynia się do rozwoju całego społeczeństwa. Messner sprowadzając idee „dobra wspólnego” do dziedziny kultury, chce przedstawić szeroki zasięg i bogactwo tego dobra²⁸. Wartości duchowe są fundamentem dla istoty dobra wspólnego, do nich należy dołączyć jeszcze wartości społeczno-gospodarcze, gdyż te wynikają z naturalnych potrzeb człowieka. Nie włącza on jednak do „dobra wspólnego” struktur organizacyjnych i instytucjonalnych, stanowią one tylko wartość o ile służą jego realizacji. Zadaniem ich jest zatem pomoc w osiągnięciu obiektywnych wartości moralnych i społecznych. W takim aspekcie „dobro wspólne” jest rzeczywistością duchową a zewnętrznym przejawem tej rzeczywistości jest porządek społeczny. Podkreślić należy, że Messner nie utożsamia porządku społecznego z organizacyjnymi strukturami. Zwraca uwagę na to, że organizacje i instytucje mają charakter zewnętrzny, ponieważ służą w realizacji celów, zaś porządek społeczny jest wartością obiektywną i stanowi zasadniczy cel społeczności²⁹. Porządek społeczny ma także dodatkową wartość, ponieważ u jego podstaw stoi obiektywna natura ludzka. Porządek dobra wspólnego znajduje swoje uzasadnienie w prawie naturalnym, w którym realizuje swe egzystencjalne cele. W tym względzie dobro wspólne jest wartością obiektywną. Messner wyróżnia dwa aspekty dobra wspólnego: statyczny i dynamiczny. W pierwszym ujęciu dobro wspólne to ogół wartości, które pozwalają osiągnąć osobie pełny rozwój; zaś dynamiczny

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Tenże, *Filozofia społeczna*, s. 18.

aspekt ukazuje się, jako nieustanne dążenie danej społeczności do osiągnięcia „maksimum kultury”, dzięki udziałowi danej społeczności w zwiększającym się dobrobycie duchowym i materialnym³⁰.

Koncepcja „dobra wspólnego” solidaryistów i Josepha Messnera ma pewne zbieżne elementy, chociażby te związane z poglądem na życie społeczne. W obu przypadkach społeczeństwo jest jedynie środkiem służącym osiągnięciu doskonałości osoby ludzkiej. Stanowiska te widzą w dobru wspólnym jego charakter pomocowy. Solidaryści pomoc tę przyjmują w aspekcie instytucjonalnym, zaś Messner sprawę traktuje szerzej, oprócz instytucji dołącza wszystkie wartości, które wytworzyło społeczeństwo. Koncepcja Messnera na plan pierwszy wysuwa osobę a „dobro wspólne” pełni dla niej rolę służebną.

Ciekawą koncepcję „dobra wspólnego” określaną jako „etycyzm” zaproponowała tzw. szkoła fryburska skupiona wokół filozofa Artura F. Utza³¹. „Dobrem wspólnym” określają oni dobro osobowe indywidualnych ludzi, które jest osiąganę dzięki wspólnemu działaniu społeczeństwa. Utz wychodzi od tomistycznego określenia *bonum commune*³². Przyjął w ten sposób definicję „dobra wspólnego” rozumianego jako to, co stanowi lub ewentualnie może stanowić

³⁰ Messner wyróżnia dziesięć aspektów „dobra wspólnego”: organizacyjny, ontologiczny, metafizyczny, duchowy, etyczny, prawny, polityczny, gospodarczy, społeczny, międzynarodowy.

³¹ Do głównych przedstawicieli tej szkoły, (która swoją nazwę wywodzi od Fryburga szwajcarskiego) należą: Varpaalen, F. Faller, M. E. Schmit, W. Walter, E. E. Nawroth.

³² Józef Majka określa tę szkołę mianem „radykałnych tomistów”, ponieważ wykorzystuje ona wszystkie wypowiedzi św. Tomasza na temat dobra wspólnego z „*bonum commune universi*” po to, aby zbudować naukę o *bonum commune* jako podstawie etyki społecznej. Ks. Majka zarzuca szkole fryburskiej to, że nie odróżnia w koncepcji dobra wspólnego św. Tomasza jego dwojakiego ujęcia, tj.: a) dobra wspólnego w rozumieniu ogólnym jako *bonum, universi* czyli ład wszechświata i jego nakierowanie na Boga; b) dobra wspólnego w znaczeniu ścisłym i właściwym, czyli jako dobra danego społeczeństwa. Zasadne, więc wydaje się mówienie o dobru wspólnym jako celu określonej społeczności. Por. J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), z. 2.

przedmiot wspólnych dążeń wielu osób³³. Zdaniem Utza, ludzie mogą dążyć do różnych rzeczy, ale zasadniczo zmierzają do dwu grup wartości, które tworzą dobra i wartości zewnętrzne oraz wartości osobowe. Dobrami zewnętrznymi są trwałe dobra materialne oraz zewnętrzne wydarzenia. Dobra materialne wtedy mają charakter dobra wspólnego, gdy wiele osób może je posiadać lub ewentualnie przysługuje im prawo do ich używania. Zaś zewnętrzne wydarzenia wówczas stają się „dobrem wspólnym”, gdy są one wynikiem pracy i działania wielu osób. Utz podkreśla, że „dobro wspólne” osiąga prawdziwy wymiar, gdy jest immanentne w stosunku do osoby ludzkiej. Za św. Tomaszem podaje, że najwyższym dobrem całego świata jest Bóg. On to jest przyczyną sprawczą, od której pochodzą wszystkie stworzenia, do Boga także stworzenia zmierzają jako swego celu ostatecznego. Bóg jest zewnętrznym dobrem wspólnym wszechświata. Do struktury wewnętrznego dobra wspólnego należy wewnętrzna doskonałość kosmosu, która jest dziełem rozumu Bożego. Przez fakt, że człowiek jest osobą wyłania się ponadgatunkowy charakter osoby. Dobro osoby, (*bonum humanum*) związane jest z doskonałością natury ludzkiej, musi więc posiadać charakter osobowego dobra wspólnego. *Bonum humanum* tworzą wszystkie wartości kulturalne, moralne, materialne, które są dziełem pomocy i współpracy wszystkich ludzi. Wartości mają duże znaczenie dla wszystkich ludzi, ponieważ nie tylko doskonałą osobę, ale świadczą o doskonałości społeczeństwa. Dobrem wspólnym jest, więc urzeczywistnianie osobowej doskonałości przy pomocy społeczeństwa i podjętych środków, jako wspólnego celu³⁴. Utz przyznaje osobie indywidualny charakter i zwraca uwagę także na jej niepowtarzalne właściwości. Dostrzega on realną różnicę pomiędzy „dobrem wspólnym” a wchodzącym w jego skład dobrem indywidualnym, mimo to nie przeciwstawia ich sobie. Przeciwwstawienie może nastąpić wówczas, gdy dobro indywidualne pojmowane będzie jako dobro prywatne.

Ontologiczny aspekt „dobra wspólnego” oznacza przede wszystkim pełnię doskonałości osoby, ukazuje on jej wielkość, na którą

³³ Por. J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 23.

składają się indywidualne doskonałości chodzące w skład całego społeczeństwa. Natura ludzka w pewien sposób wymusza, wraz ze swoim społecznym charakterem, nakaz realizacji etycznej wartości, jaką jest dobro wspólne. Na osobie nie tylko ciąży obowiązek własnego doskonalenia, ale ma ona także moralny obowiązek doskonalenia innych. Nakaz ten pochodzi od Boga, którego wolą jest aby cały świat i ludzie odzwierciedlali doskonałość bożą. Ludzie zostali zobowiązani do tego, aby realizować dobro wspólne, które wypływa z natury człowieka. Dobro wspólne w koncepcji Utza ma walory wzoru, do którego powinno zmierzać społeczeństwo.

Przedstawiciele szkoły fryburskiej podkreślają, że przed każdą społecznością stoi określone zadanie, czyli „norma wykonawcza wspólnego dobra”, która jest środkiem do realizacji dobra wspólnego. Norma wykonawcza nie jest utożsamiona z wartościami instytucjonalnymi, ponieważ one w sensie właściwym wypełniają normę wykonawczą. Zaslugą Utza jest niewątpliwie dostrzeżenie dwóch wymiarów „dobra wspólnego” a mianowicie: bytowo- osobowego i społeczno-etycznego³⁵.

Dobro wspólne nie jest rzeczywistością substancjalną, ale jak podaje Joachim Kondziela: „Jest to całość wirtualna i analogiczna, w której dobra indywidualne nie zatracają swego autonomicznego charakteru; przeciwnie, poprzez układ na rzecz dobra wspólnego indywidualne dobra rozwijają się i doskonalą”³⁶. Podejmując próbę zdefiniowania dobra wspólnego należy wskazać – na osobę i rozwój jej doskonałości, na tle społeczeństwa. Istotnego sensu „dobra wspólnego” nie spełniają same z siebie instytucje i urządzenia społeczne, tylko w połączeniu z osobą i jej dobrem tworzyć się może „dobro wspólne”. Oznaką, która świadczy o właściwie pojętym *bonum humanum* jest zadowolenie członków społeczeństwa od strony ich wewnętrznej struktury bytowej jak i zewnętrznej. Realna definicja „dobra wspólnego” powinna przede wszystkim uwzględniać: aspekt osobowy z uwzględnieniem rozróżnienia treści, jakie niesie ze sobą osoba od warunków instrumentalnych; złożoną strukturę człowieka,

³⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, s. 235.

³⁶ Tamże, s. 28.

a więc wewnętrzną i zewnętrzną pomyślność czy społeczny charakter jego realizacji. Na takich podstawach konstruuje swoją definicję Joachim Kondziela, który „dobro wspólne” określa jako: „wartość społeczno-moralną, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, w oparciu o naturalne właściwości ludzkie i instytucjonalne warunki społeczne”³⁷.

Właściwie pojmowane „dobro wspólne” powinno zakładać integralny rozwój osoby, zarówno w zakresie zewnętrznych, materialnych potrzeb jak i również specyficznie osobowej sfery duchowej. Człowiek niewątpliwie jest bytem społecznym, poza naturalnymi formami grupy (takimi jak rodzina, naród, państwo), organizuje się także w różnego rodzaju stowarzyszenia, grupy zawodowe, partie, itp. Motywem takich działań jest realizowanie jakiegoś bliżej określonego dobra, które jednocześnie jest (bądź może być) „dobrem wspólnym”. Na „dobro wspólne” składa się wiele czynników, o których Jacques Maritain pisał:

Wreszcie, ogólny dobrobyt i porządek prawny są istotnymi składnikami wspólnego dobra ciała politycznego, ale to wspólne dobro ma o wiele szersze i dalej idące, specyficznie ludzkie implikacje, jest ono, bowiem ze swej natury dobrym ludzkim życiem mas i jest ono wspólne całości i jej częściom, wspólne osobom, na które sływa, ku ich niewątpliwiej korzyści. Wspólne dobro nie jest po prostu sumą dóbr materialnych i innych pożytków płynących ze wspólnej organizacji życia³⁸.

Na „dobro wspólne” składa się, więc bogactwo całej kultury, nauki, sztuki, dziedzictwo instytucji społecznych, politycznych, prawnych, a także w jego zakres wchodzi wszystkie możliwe wytwory ducha ludzkiego. Człowiek w swojej wyjątkowości może przekraczać wartości materialne, ekonomiczne i sięgnąć do wartości wyższych, które wiążą się z poznaniem, miłością i wolnością. Personalizm jako teoria filozoficzna próbuje pokazać taką koncepcję osoby, która

³⁷ Tamże, s. 31.

³⁸ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 18.

pozwoliłaby rozwinąć się jej w pełni. Umieszcza on człowieka niejako na piedestale wśród innych bytów. Teoretyczne rozważania z całą pewnością mają na uwadze afirmację osoby, ale nie dają jakiegoś szczegółowego rozwiązania praktycznego. Wyzwaniu temu próbuje stawić czoła amerykański filozof, teolog, ekonomista – Michael Novak. Jest on pierwszym filozofem, który dostrzegł możliwość powiązania personalizmu i dzieła Karola Wojtyły z ekonomią wolnorynkową. Dzieło tworzenia swojej koncepcji oparł na tomistycznej teorii osoby ludzkiej, zrównoważonym rozumieniu „dobra wspólnego” i pełnym uznaniu rzeczywistości rynkowej. Novak w swoich rozważaniach kładzie nacisk na uznanie wartości osoby i jej godności:

Osoba natomiast jest czymś więcej niż jednostką. O ile koncepcja jednostki bierze pod uwagę to, co materialne, o tyle koncepcja osoby bierze pod uwagę intelekt i wolę: zdolność do wglądu i oceny z jednej strony oraz do wyboru i decyzji – z drugiej. Osoba jest jednostką zdolną do dociekania i wybierania, a z tego powodu wolną i odpowiedzialną zarazem³⁹.

Człowiek jako byt rozumny i wolny, zdolny jest pokierować swoim życiem, w zależności od tego jaką podejmie decyzję. Możliwość wyboru jest dobrem dla osoby. Novak rozróżnia dwa rodzaje wolności jest, więc: „(...) ta, która pozwala czynić, co się komu żywnie podoba oraz ta, która jest wolnością robienia tego, co się robić powinno – wolność świadomego wyboru wykonywania swych obowiązków”⁴⁰. Wolność, choć daje człowiekowi uprawnienia do kierowania swoim osobowym życiem, może przez niektóre osoby źle być wykorzystana. Aby uniknąć takich sytuacji, osoba musi zdać sobie sprawę ze spoczywającej na niej odpowiedzialności. Dobrem osoby na zakrętkach życia jest według Novaka zjednoczenie z Bogiem: „Ostatecznym dobrem wspólnym osób jest zjednoczenie z Boskim poznaniem i miłością, tymi właśnie aktami wglądu i wyboru, które wszystko przenikają i napełniają energią”⁴¹. Człowiek z racji tego, że jest bytem omylnym

³⁹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, s. 52.

⁴⁰ Tenże, *Sen jaki miałem o mych krytykach w Polsce*, tłum. A. Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 33 (1994), s. 10.

⁴¹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, s. 52.

i w jakimś wymiarze niedoskonałym, osiągnięcie dobra wspólnego w różnych momentach historycznych, ekonomicznych i politycznych nie jest łatwe.

Proponuje, więc Novak aby pomagając osobie, oprzeć się o instytucję. Z góry odrzuca indywidualistyczną i kolektywistyczną koncepcję organizacji, samoizolujący się indywidualizm, bowiem opiera się na zafałszowanej koncepcji osoby. Jak zauważa również i kolektywizm, godzi w godność osoby ludzkiej, gdzie osoba jest traktowana jako środek do osiągnięcia dobra państwa. Novak wyodrębnia podstawowe cechy osoby: czyli zdolność do poznania (dociekania) i wyboru (miłości). Poznanie i wybór doprowadzają do zasady wolności i odpowiedzialności. Człowiekowi ze względu na to, że jest bytem osobowym, przysługuje mu godność, „ponieważ żyje poprzez akty właściwe Bogu”⁴². Pogwałcenie godności osoby wiąże się więc zdaniem Novaka, ze znieważeniem Stwórcy. Osoba nie jest osamotniona w tym, co robi, i jak żyje, ponieważ zawsze może odnosić się do Boga, a także i do innych osób. Nie jest ona narzędziem w realizowaniu dobra wspólnego: „Dobro wspólne społeczeństwa osób polega na traktowaniu każdej z nich jako celu, nigdy jako środka”⁴³. Zdaniem Novaka oryginalna koncepcja „dobra wspólnego” została przedstawiona w konstytucji amerykańskiej gdzie punktem wyjścia jest ochrona praw jednostki. Społeczeństwo amerykańskie przyjmując takie założenie, miało nadzieję na rozwijanie cnót obywatelskich, a w dalszej kolejności rozwój techniki, nauki i przedsiębiorczości. Czynnikiem sprzyjającym w osiągnięciu tych sukcesów miała być wolność. Założyciele Stanów Zjednoczonych mieli wątpliwości, czy taki eksperyment, pozwoli osiągnąć dwie rzeczy: prywatne prawa i publiczne dobro⁴⁴. Aby zrealizować owe cele społeczeństwo musiało wykształcić w sobie szereg cnót moralnych jak również konieczne było powołanie odpowiednich instytucji, które mogły kierować ekonomią, polityką i kulturą. Instytucje miały też przeciwdziałać „chorobom”, do których należą: interes własny i indywidualizm.

⁴² Tamże, s. 53.

⁴³ Tamże, s. 54.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 61.

Dbanie o wspólny interes musi być poparta aksjomatem o personalności osoby, bowiem interes rozumiany personalnie nie ujawnia egoistycznych nastawień człowieka. Dlatego przekraczając granice własnego „ja” należy dostrzec drugiego człowieka, z którym można pracować w oparciu o uczciwe reguły współpracy. Ludzie podejmujący działalność ekonomiczną uczestniczą w tej współpracy na kilka sposobów. Muszą tworzyć wspólnotę pracy, która opiera się na kreatywności i pracy zespołowej, a także w oparciu o wysoką etykę pracy, (którą powinni prezentować zwłaszcza kierujący szefowie)⁴⁵. Często zdarza się jednak, że jednostki i grupy zabiegają bezwzględnie o interes własny, Novak apeluje zatem by przeciwko wykorzystywaniu osób innych, stosowaniu wyzysku i ucisku podejmować środki zaradcze. Dlatego popierając interes własny i dobro wspólne należy budować stosunki oparte na wzajemności. Wolność interesów musi być uzgodniona z zasadami i wymogami dobra wspólnego.

Wielu amerykańców stwierdziło, że życie w dobrze zorganizowanym społeczeństwie tak poprawia położenie jednostki, że w jej interesie leży działanie dla udoskonalenia struktury społecznej. Z kolei podnoszenie dobrobytu jednostki przyczynić się może do polepszenia sytuacji ogółu. De Tocqueville spostrzegł, że niektóre formy interesu własnego pokrywają się tutaj ze wspólnym dobrem. Zależność tą można zobrazować za pomocą dwóch kół, które posiadają istotną część wspólną. Zwiększanie tej części wspólnej jest najwłaściwszym rozwiązaniem, gdyż działając dla wspólnego dobra pracuje się wtedy dla siebie i odwrotnie. Motywacja zwiększa się wtedy dwustronnie⁴⁶.

Dobry ustrój, system polityczno-ekonomiczny nie musi wiązać się z wyrzeczeniami i rezygnacją z dóbr materialnych. Rozwój interesów może służyć realizacji idei „dobra wspólnego”. Instytucje powinny z jednej strony służyć rozwojowi interesów, a jednocześnie pośredniczyć w realizowaniu *bonum commune* – rynek, sądownictwo mają

⁴⁵ Zob. tenże, *Etyczna busola biznesu*, tłum. A. Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 21 (1996), s. 1.

⁴⁶ Zob. tenże, *Kapitalizm, czyli docenić głowę*, tłum. St. Knaflewski i J. Hauska, „Tygodnik Powszechny” 35 (1992), s. 1 i 4.

pośredniczyć między korzyściami materialnymi a dobrem wspólnym. Ludzie zdolni są do współpracy, człowiek z natury jest, bowiem bytem społecznym, jednak potrzebne są pewne zasady służące „wychowaniu” tych zdolności. Cnoty i instytucje państwowe wzajemnie się wspierają. Cnoty kształtują od wewnątrz człowieka, zaś instytucje winny je z zewnątrz gwarantować. „Moralność człowieka zależy przede wszystkim od jego woli i czynów, a nie od struktur, systemu, w jakim żyje”⁴⁷. Słusznie zauważa Novak, że instytucje nie zagwarantują rozwoju osobowej moralności, ale mogą ją wspierać. Proponuje, więc aby to zadanie przejęła rodzina i inne stowarzyszenia.

(...) należy mieć nadzieję, że rodziny, Kościoły, szkoły i stowarzyszenia krzewić będą zwyczaję współpracy, zamiłowania do wysiłku, ducha przedsiębiorczości i zdolności przewidywania. Im bardziej takie zwyczaję zakorzenia się w społeczeństwie, tym silniejsza będzie ekonomiczna podstawa jego bytu⁴⁸.

Instytucje nie mają wpływu na decyzje członków społeczności, jednak uczestniczą one pomiędzy dobrem wspólnym a dobrym życiem.

Państwo, które gwarantuje właściwy porządek wymaga od swoich obywateli dobrego nastawienia moralnego, które sprzyja dążeniu do dobra wspólnego. Moralność indywidualna służy osobie w pracy, a także realizuje dobro wspólne. Novak uważa, że uczciwość jest bardzo ważną cechą osoby. Odrzuca on stwierdzenie jakoby kapitalizm był systemem opartym na wyzysku, gdzie jeden bogaci się kosztem drugich. Zdaniem Novaka większość ludzi bogaci się uczciwie. Ci, którzy stawiają na „brudne interesy” nie mogą liczyć na długotrwały zysk. Znacznie bardziej opłaca się np. stale dostarczać towar dobrej jakości i dzięki temu zdobyć sobie stałych nabywców, niż raz dostarczyć towar zły, zrobić duże pieniądze i stracić klientów⁴⁹. System gospodarki wolnorynkowej promuje, więc pewną etykę, którą należy

⁴⁷ Tenże, *Królestwo kapitalizmu*, tłum. A. Sadowski, „Wprost” 49 (1993), s. 68.

⁴⁸ Tenże, *Kapitalizm, czyli docenić głowę*, s. 4.

⁴⁹ Tenże, *Królestwo kapitalizmu*, s. 69.

stosować we współpracy z innymi. Opiera się ona na odpowiedzialności i wzajemnym zaufaniu. Każdy człowiek musi nabyć pewne cnoty, aby mógł działać z innymi ludźmi w ramach wolnej, uczciwej konkurencji. Taka postawa wymaga od osoby wysiłku, wewnętrznego doskonalenia się. Człowiek musi zdobyć takie kwalifikacje etyczne, które wymagane są przez wolnościowe ustroje, a takim jest z pewnością liberalizm. Rozwijanie cnót, kieruje do tego, co dobre, a także pozwala żyć we wspólnocie z innymi ludźmi.

Już twórcy amerykańskiej konstytucji, przyjętej w 1787 roku, zauważyli, że tworzący się ustrój wymaga wykształcenia „cnót republikańskich”. Przyznanie ludziom dużego zakresu wolności, zwłaszcza w sprawach ekonomicznych groziło różnymi nadużyciami w tej dziedzinie. Nadmierne stawianie na interes własny prowadziło do egoizmu (Alexis *de Tocqueville* określał to mianem indywidualizmu). Chodziło, więc o stworzenie takiej sytuacji, w której indywidualizm miał zostać zastąpiony dobrze rozumianym interesem własnym. Zaproponowano zatem złączenie indywidualnych instynktów z przedsięwzięciami wartościowymi i społecznie użytecznymi. Wprowadzenie zasady dobrze rozumianego interesu, miało pokazać ludziom, że są bytami społecznymi wchodzącymi w relacje z innymi osobami. Związane zostały interesy osoby z interesami publicznymi, a obywatele zostali zobowiązani do działania na rzecz „dobra wspólnego”⁵⁰. Interes własny i publiczny powinny być ze sobą uzgodnione, ponieważ wzajemna współpraca daje możliwości rozwoju osoby jak i działania na rzecz „dobra wspólnego”. Interes własny błędnie rozumiany i republikańska demokracja nie byłaby możliwa, gdyby ludzie nie rozwijali w sobie cnót. „Przywary takie muszą być albo skorygowane i pracowicie przekształcone w cnoty, albo też, jeśli ludzkie słabości to uniemożliwiają pilnie kontrolowane przez mądrze zaplanowane instytucje i zorganizowaną opozycję”⁵¹. Dbanie o interes własny a jednocześnie i interes publiczny wymagają, więc rozwijania szeregu doskonałości. Novak przyznaje duże znaczenie zwłaszcza cnotcie pokory. Realizowanie dobra wspólnego może być zakłócone przez fakt, że wolność

⁵⁰ Por. tenże, *Wolne osoby i dobro wspólne*, s. 100-101.

⁵¹ Tamże, s. 96.

osób może czasami być przyczyną niezgody i słabości. Dlatego trzeba rozwijać w sobie cnotę pokory, w rozumieniu, jakim przedstawia ją judaizm i religia chrześcijańska⁵².

Novak wśród różnych przejawów aktywności ludzkiej bardzo dużą rolę przywiązuje do działalności gospodarczej, dzięki której człowiek może zaspokoić swoje potrzeby materialne

Osiągnięcie ekonomicznego dobra wspólnego z pewnością nie konstytuuje pełnego ludzkiego dobra wspólnego. Niemniej zasada pokory podpowiada, że temat działań tak skromnych – będących jedynie środkami prowadzącymi do innych dóbr niezbędnych po to, by osiągnąć na ziemi w pełni ludzki poziom życia – jest dobrym punktem wyjścia⁵³.

Dobra materialne mogą pomóc człowiekowi w egzystencji i umożliwić dostęp do różnego rodzaju przedmiotów, środków potrzebnych do życia. Środki materialne nie rozwiną osoby w pełni, ale mogą być podstawą, służącą w realizacji tego celu. Rozwój gospodarczy nie jest niczym złym, ale trzeba mieć na uwadze fakt, że to gospodarka i rozwój ekonomiczny mają służyć osobie, nie zaś na odwrót. Zdobywanie bogactwa materialnego, według Novaka, służy doskonaleniu osoby, gdyż dzięki temu wyzwalają się w człowieku różnego rodzaju aktywności, które są dobre dla niej samej, jak i społeczeństwa. Odwołuje się on do Objawienia, twierdząc, że człowiek stworzony na wzór i podobieństwo Boga, jest istotą kreatywną, zdolną do swobodnego i owocnego przejawiania inicjatywy⁵⁴. Bogacenie się musi jednak opierać się na wielu cnotach, a te zależą od osobowego doskonalenia się i rozwoju.

⁵² Bóg w judaizmie objawiając się skromnie ludowi na styku wielu cywilizacji (perskiej, greckiej i rzymskiej), przyjął ich zwyczajne drogi. Zasada pokory w kontekście religii chrześcijańskiej związana jest z Bogiem, który zamiast ukazać się ludziom w blasku, pojawił się jako syn cieśli z Nazaretu, później wydany na śmierć za pospolite przestępstwo. Bóg ten wprowadza się „skromnie i z pokorą” w konkretnie. Zob. Tamże, s. 100.

⁵³ Tamże, s. 101.

⁵⁴ Tenże, *Zachód w opatach*, tłum. A. Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 19 (1994), s. 6.

Wolne społeczeństwa powinny zachować równowagę pomiędzy trzema podstawowymi dziedzinami życia tj. dziedziną polityki, kultury i moralności. Ważne jest, aby w każdej z nich pielęgnować cnoty, zwłaszcza kreatywności, uspołeczniania i zmysłu praktycznego. W demokratycznej polityce potrzebna jest ponadto przejrzystość, wzajemne zaufanie i instytucje (zwłaszcza media, prasa, gdyż one przyczyniają się do przejrzystości); w życiu osobowym ważna jest religia, ponieważ dzięki niej, cnoty nie stają się samolubne, czy też utylitarne.

Koncepcja „dobra wspólnego” powinna zawsze zakładać indywidualny rozwój osoby w sferze materialnej jak i duchowej. Dobrem wspólnym rozumianym w sensie właściwym jest ujęcie osoby w kontekście społecznym. Relacja ta oparta jest, można powiedzieć, na wzajemności, ponieważ dobro każdej osoby i całego społeczeństwa zarazem stanowią istotę właściwie pojętego dobra wspólnego, wskazać, więc należy na wspólny cel osoby i wspólnoty ludzkiej. Aby lepiej zrozumieć człowieka należy rozróżnić dziedzinę osobowego dobra wspólnego od przedmiotowego dobra wspólnego. Osoba, aby mogła się realizować, w swojej strukturze bytowej musi dążyć do aktualizowania tkwiących w naturze ludzkiej inklinacji. Już stoicy dokładnie określili naturalne skłonności człowieka, do których zalicza się: prawo do własnego życia, przekazywania życia oraz do życia w społeczeństwie. Tak, więc człowiek oprócz realizowania własnych osobowych celów, dąży do bytowania w warunkach społecznych, gdzie jest realizowane dobro wspólne. Społeczność pełni w życiu człowieka ogromną rolę, ale od osoby zależy, jakie decyzje i wybory będzie podejmowała. Człowiek dysponujący własną racjonalnością i wolnością sam dokonuje wyborów, a później w oparciu o nie podejmuje działania. Tylko osoba decyduje, co chce poznać, jak chce rozwinąć własne talenty i uzdolnienia. Rozwijanie ludzkich możliwości poznawczych, służy rozwojowi całego społeczeństwa, Novak uważa, że ma to ogromne znaczenie, ponieważ tylko w taki sposób tworzy się „kapitał ludzki”, który w efekcie staje się dobrem wspólnym służącym rozwinąć się i innym ludziom. Wymienia składniki niezbędne, w warunkach tzw. Nowej Ekonomii „(...) zwrócenie uwagi na działanie

człowieka i na podmiot ludzki tzn. na osobę i wolność człowieka”; oraz „podkreślenie w dynamice życia ekonomicznego centralnej roli wyboru – wyboru osobistego i publicznego”⁵⁵.

Niewątpliwie człowiek jest bytem, wpisanym w materialną sferę życia i choć ta cecha jest wspólna także i zwierzętom, w przypadku człowieka transcendując jest on w stanie wykraczać poza swe naturalne inklinacje. Człowiekowi nie wystarcza tylko zaspokajanie sfery materialnej i biologicznej życia, dlatego odkrywają się przed nim bogactwa wewnętrzne, a więc piękno dobro i prawda. Z racji tego, że osoba jest bytem społecznym, nie może „ślepo” realizować własnych inklinacji, musi mieć wzgląd także na osoby drugie. W tym ujęciu społeczeństwo i osoba powinny zmierzać do odczytania dobra, które byłoby dobrem wspólnym dla tych bytów. W państwie pomocne, w tym zadaniu, powinno być ustanowione prawo uwzględniające prawo naturalne oraz katalog zasad moralnych.

Nieco inaczej tę sprawę widzi Novak, który zwraca uwagę na rozwój osoby, ale w kontekście dalszego wykorzystania wewnętrznych zdolności np. w ekonomii, rozwijaniu własności prywatnej, itp. Dobrem osoby są umiejętności praktyczne, które w efekcie mogą być spożytkowane dla dobra wspólnego. Dlatego uważa on za konieczne pomoc zwłaszcza młodzieży w zdobywaniu wiedzy, umiejętności. Wykształcone społeczeństwo, opierające się w życiu na zasadach moralnych, cnotach jest największym z możliwych „kapitałów”. W oparciu o naukę Jana Pawła II zawartą w encyklice *Centesimus annus*, Novak stwierdza, że: „(...) nowa ekonomia przedsiębiorstwa wyrasta z uznania, że najbardziej podstawową i najważniejszą formą kapitału jest kapitał ludzki, tzn. sam człowiek, jego wiedza technika i umiejętności; krótko mówiąc ludzkie zdolności twórcze”⁵⁶. W dalszej części swoich rozważań stwierdza, że kapitalistyczne firmy rozwijają się dzięki wspólnocie ludzi pracujących, a dla dobrego ich funkcjonowania niezbędne są cnoty. Novak podkreśla, że to właśnie w dziedzinach związanych z rozwojem ekonomicznym i gospodarczym

⁵⁵ Tamże, s. 36-37.

⁵⁶ M. Novak, *Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*, „Przegląd Powszechny” 12 (1992), s. 377.

ujawniają się zdolności twórcze, które opierają się na wiedzy i gruntownym wykształceniu. Organizowanie się w różnego rodzaju działalności wpływa na rozwijanie wewnętrznych doskonałości ludzkich, w których biorą udział akty poznawcze i wolitywne. Życie w społeczeństwie zakłada także poszanowanie godności drugiej osoby, dlatego człowiek musi rozwijać w sobie kulturę etyczną i moralną⁵⁷.

Osoba ludzka wyposażona jest z jednej strony w bogate życie wewnętrzne (z całą dziedziną moralności włącznie) posiada także interesy materialne. Rodzi się zatem pytanie: czy bogacenie się, zdobywanie majątku jest czymś, dla osoby, złym? Jak działać, aby przy gromadzeniu majątku nie naruszać praw osoby ludzkiej? Z próbą odpowiedzi na te pytania zmierzył się również i Novak, który wraz z Georgem Weiglem i Richardem J. Neuhaussem, stworzyli grupę myślicieli nazywaną „neokonserwatywną trójką”⁵⁸. Wypracowali oni koncepcję, tzw. personalizmu ekonomicznego, przez który rozumieją

naukę zajmującą się moralnością rynku – próbą analizy moralnych wymiarów aktywności ekonomicznej w świetle teologicznej wizji osoby ludzkiej. Obejmuje ona szczegółowe poznanie teorii ekonomicznej, historii i metodologii, a także praktyki rynkowej – wszystko to widziane jest zaś z perspektywy wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza obecnego w niej uznania godności osoby ludzkiej i płynącej stąd troski o sprawiedliwość⁵⁹.

Zgodnie z takimi założeniami centralne miejsce w ekonomii ma zajmować człowiek a co z tego wynika, nauka poddać się musi

⁵⁷ Nasuwa się tutaj problem, czy Novak sprowadza kulturę i moralność do konwenansów, obyczajów, które są konieczne w skutecznym prowadzeniu interesów. Czy owa moralność jest tylko potrzebą chwili? Wydaje się, że sferę tę sprowadza do zewnętrznego obszaru ludzkiej egzystencji (bardziej oplaca się być miłym, niż nie miłym; uczciwym niż nieuczciwym), a mniej jako wewnętrznej doskonałości osoby.

⁵⁸ Do nich należy także Rocco Buttiglione. Rozwijaniem personalizmu ekonomicznego zajmuje się także The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty – założycielami tej szkoły są Kris Mauren i Robert Sirico.

⁵⁹ G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno Konserwatywny, Lublin 1999, s. 17.

„zhumanizowaniu”. W człowieku splatają się dwa wymiary aktywności: „refleksja i wybór.” Te możliwości, czy też pierwiastki, dane są człowiekowi od Boga⁶⁰. Człowiek korzystając z kategorii wolności, sam decyduje, jakiego rodzaju chce osiągnąć dobro, również w sferze ekonomii. Novak postuluje zatem o zagwarantowanie prawa do inicjatywy gospodarczej, co ma istotne znaczenie nie tylko dla jednostki, ale służy realizacji dobra wspólnego. Wolny rynek działa integrująco, ponieważ włącza do działania jakąś grupę ludzi. Dzięki aktywności rynkowej ujawniają się w człowieku różne talenty, inwencja, dociekliwość, przedsiębiorczość. Zdaniem Novaka człowiek rozwijając te potencjalności łączy element teologii moralnej i ekonomii, w ten sposób wypełnia swoje posłannictwo dane od Boga⁶¹. Zdaje sobie on sprawę z tego, że tego typu koncepcje nie zagwarantują dobrobytu na świecie, ma on jednak nadzieję, że jego propozycja może być pewną alternatywą dla świata, który pogrążony jest w ubóstwie duchowym i materialnym. Nie lędzi się, co do tego, że katolicyzm i zasady wolnego rynku zostaną przyjęte na całym świecie, ale radzi by stosować się do pewnych uniwersalnych rozwiązań, np. bycie uczciwym jest dobre w każdej szerokości geograficznej. Daje, więc rozwiązania proste, zrozumiałe dla wszystkich ludzi. Odwołując się do zasad zdrowego rozsądku proponuje, aby budować społeczeństwo dobra wspólnego, chociażby z racji tego, że człowiek jest bytem społecznym i potrzebuje współpracy z innymi ludźmi. Novak nie popiera rozwoju gospodarczego sterowanego odgórnie, ponieważ takie rozwiązanie usypia w osobie inicjatywę własną, a także ogranicza jej wolność. Decydowanie o własnym interesie nie musi wiązać z się postawą egoistyczną, nastawieniem na korzyść, tylko i wyłącznie, własną. Nawiązuje Novak w tym aspekcie do myśli Adama Smitha⁶²,

⁶⁰ Por. M. Novak, *Wolność ekonomiczna i wolność religijna*, tłum. A. Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 2 (1992), s. 7.

⁶¹ Rysuje się w tym stwierdzeniu perspektywa, która może wskazywać na elementy wynikające z protestantyzmu. Luter łączył, bowiem działalność człowieka z objawieniem biblijnym, zwracając uwagę na aspekt związany z moralnością transakcji.

⁶² A. Smith (1728–1720) najbardziej znany przedstawiciel liberalizmu gospodarczego. Był przeciwny sterowaniu gospodarką i wykorzystywaniu

który tłumacząc „korzyść własną” nie pojmuje jej jako korzyści jedynie indywidualnej, ponieważ ludzie podejmują działania nie tylko ze względu na siebie, ale dla rodzin, z myślą o przyszłości⁶³. Człowiek powinien uczyć się ekonomicznego działania już w rodzinie, Kościele poprzez różnego rodzaju organizacje i stowarzyszenia. Ma to być proces oddolny. Odwoływanie się do polityki, struktur organizacyjnych jest rozwiązaniem ostatecznym. Zgodnie z myślą personalizmu ekonomicznego ludzie powinni nauczyć się twórczo wykorzystywać instytucje kulturalne i moralne, one to pozwoliłyby przygotować się osobie do prawidłowego włączenia się w działalność ekonomiczną. Kultura spełnia w tym dziele ogromne zadanie, ponieważ wpływa na rozwój osobowy. Daje perspektywę otwarcia się na drugiego człowieka, rozwija możliwości twórcze i kreatywność.

Kultura i moralność sprzyja prowadzeniu uczciwych interesów. Bogactwo wewnętrzne człowieka jest podstawą w tworzeniu właściwych stosunków międzyludzkich, jest to także ważne w biznesie. Jak wyjaśnia Novak: „Wyzwolenie ludzkiej wytwórczości realizowanej dla dobra wspólnego jest wynikiem akceptacji fundamentalnego powołania dla przedsiębiorczości, tj. twórczego wykorzystania kapitału ludzkiego”⁶⁴. Dzięki temu, że człowiek wykorzystuje w działalności ekonomicznej swoje możliwości, doskonalą się osobowo. Ważną sprawą jest więc możliwość wolnego uczestnictwa w działalności gospodarczej, gdyż potwierdza ona wartość personalistyczną człowieka. W przypadku, gdy wartość osoby jest pomijana, spychana na margines życia gospodarczego, albo wchłonięta przez kolektyw, nie ma możliwości rozwoju.

W koncepcji „dobra wspólnego” Michaela Novaka podstawowym elementem jest aspekt stworzenia osobie takich warunków, w których

zysków przez monarchistyczne państwa. Uważał, że ludzie lepiej wiedzą jak kierować własną działalnością, co sprzyja postępowi i ogólnemu dobrobytowi. Smith swoją etykę oparł na miłości samego siebie (moralnie kontrolowany egoizm) i sympatii dla innych. Działająca osoba musi stosować się do reguł wzajemnej sprawiedliwości, a także przestrzegać praw i instytucji społecznych.

⁶³ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 35.

⁶⁴ G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, s. 60.

mogłaby osiągnąć pełnię własnej doskonałości – tu Novak wskazuje ekonomię jako tę dziedzinę, w której ujawniają się właściwości osoby zarówno te intelektualne, moralne jak i twórcze, choć nie jest to dziedzina autonomiczna od osoby i moralności. Analizując i charakteryzując „dobro wspólne” posiłkuje się wątkami teologicznymi, politycznymi czy ekonomicznymi, i mimo tej różnorodności próbuje wskazać na pewne uniwersalne zasady. Podkreśla rangę osoby, jej podmiotowy charakter; człowiek w koncepcji Novaka nie jest „wilkiem” (jak wskazywał Hobbes), ale bratem. Świadomość „dobra wspólnego”, pozwala ludziom odkryć między nimi, współzależność i chęć dążenia do dobra. Tworzenie dobrej wspólnoty jest po to, aby chronić i wspierać rozwój wolnych osób.

Dobro wspólne stanowi więc wewnętrzny napęd ludzkiego postępu, zakorzeniony w ludzkiej zdolności do refleksji nad własnymi działaniami, do uświadomienia sobie własnych słabości i niedoskonałości oraz do wybierania drogi biegnącej w stronę pełnego rozwoju całego wachlarza ludzkich możliwości. W kontekście życia społecznego pojęcie to zakłada, że każda osoba ma swój zakres odpowiedzialności. Każdy musi uczestniczyć zarówno w budowie wspólnoty ludzkiej, jak i w swym własnym samorozwoju. Wspólnocie potrzebne są wszystkie ręce i serca⁶⁵.

⁶⁵ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, s. 246.

Cywilizacja w rozumieniu Feliksa Konecznego

„Nie można być równocześnie cywilizowany na dwa sposoby, można natomiast stać się niecywilizowanym i dziwacznie. Prawo to tyczy się jednostek i zrzeseń, nie wyjmując państwa”¹. tak polski filozof, historyk, krytyk teatralny rozpoczyna jedną ze swych książek *O cywilizację łacińską*. Ponieważ teoria cywilizacji to nie tylko synteza rozważań dotyczących metody powstawania i funkcjonowania zrzeseń ludzkich, ale przede wszystkim odzwierciedlenie pewnej prawdy o człowieku. Pokazanie relacji osoby do państwa, czy społeczeństwa oraz Boga, a także przedstawienie systemu obowiązującego prawa daje podstawy do stawiania wniosków dotyczących interpretacji różnych możliwych typów cywilizacji, które w dziejach występowały. Łączenie się w grupy, tworzenie zrzeseń wynika z pewnej potrzeby natury ludzkiej, człowiek potrzebuje innych ludzi by prawidłowo się rozwijać i doskonalić; co ważne jednak, nie może dochodzić do sytuacji, w których człowiekowi odbierze się indywidualność czy możliwość samodecydowania. Cywilizacja, zatem, choć jest tworem zaistniałym dzięki ludziom, którzy ją tworzą, może być niezgodna z realnymi potrzebami człowieka.

Z pojęciem „cywilizacji” jest podobnie jak z pojęciem „kultury” „nie można się bez niego obejść, ale jako zbyt pojemne nie ułatwia budowania adekwatnych teorii”². Uwagę na tak szeroką pojemność

¹ K. Koneczny, *O cywilizację łacińską*, Wydawca Onion, Lublin 1996, s. 9.

² M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 28.

terminu, jak również na zmiany semantyczne jakim termin podlegał uwagę zwrócił chociażby Adam Mickiewicz pisząc:

Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą, jako Scevola, i Krucjusz, i Decjusz, a poświęcenie się takie nazywano Obywatelstwem. Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska, która każe poświęcać się nie tylko za ojczyznę swą, ale za wszystkich ludzi; wszakże była cnotą. Ale potem w bałwochwalczym pomieszaniu języków nazwano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra i szerokie drogi. Toć nie tylko Chrześcijanin, ale poganin rzymski, gdyby wstał z grobu i obaczył ludzi, których teraz nazywają cywilizowanymi, tedy obruszyłby się gniewem i zapytałby, jakim prawem nazywają siebie tytułem, który pochodzi od słowa *civis*, Obywatel³.

W języku potocznym synonimem „cywilizacji” jest termin „kultura”, choć bywały momenty gdy te oba terminy były przeciwstawne. Kiedy zatem w latach trzydziestych dwudziestego wieku Feliks Konieczny zaproponował swoją semantykę tych pojęć, stała już za nimi bogata, ale w tym aspekcie niejednoznaczna metodologicznie tradycja historiozoficzna i antropologiczna. Sam Konieczny uzasadniając swe twierdzenia twierdził, że nie ma ani uzasadnienia, ani możliwości wydzielenia kultury od cywilizacji.

Samo zaś przeciwstawienie materialnej a duchowej stronie życia wydaje mi się tylko formułą literacką. W rzeczywistości nigdzie tego nie ma i w historii nigdy nie było! Poprzednio zwracałem uwagę, jako zachodzą na siebie cielesne i duchowe kategorie życia, jak sprzęgają się z sobą tak dalece, iż odróżnić je nie łatwo; tysiączne węzły łączą je nieustannie częstokroć nie rozdzielnie. W badaniach historycznych nigdy nie miałem, sposobności stwierdzić, żeby rozwój materialny a duchowy jakiego społeczeństwa dokonywał się w najmniejszym choćby wyodrębnieniu. Traktowanie materialnej strony życia w dziejach w nieuchronnym rzekomo przeciwieństwie do duchowej, doprowadziło do t. zw. materialistycznego pojmowa-

³ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 2004, s. 54-55.

nia dziejów, tłumaczącego wszelkie objawy historyczne walką o byt materyalny⁴.

Cywilizacji i kultury nie należy przeciwstawiać – jak stwierdza Koneczny – między nimi zachodzi relacja inkluzji, pojęciem nadrzędnym jest cywilizacja, która może skupiać w sobie szereg różnych kultur, np. cywilizacja łacińska zawiera kulturę polską, niemiecką, włoską, itp.⁵.

Jako wnikliwy badacz różnych struktur społecznych od najbardziej prymitywnych, archaicznych po najlepiej rozwinięte, nowoczesne musiał znaleźć wspólny mianownik dla tej wielości egzemplifikacji i możliwych przypadków zbiorowości ludzkich. Badając owe struktury zaczął od początku, czyli od badania skutków uświadomionej działalności pierwszych ludzi na ziemi, a zagadnienie to postawił następująco: „Nauka o cywilizacji zaczyna się od pytania, czy człowiek był od początku istotą gromadną, żyjącą w liczniejszych skupieniach”⁶. Praca nad poznawaniem rodowodu człowieka potwierdziła, że od zarania dziejów ludzie tworzyli większe grupy. Koneczny przekonywał: „Od pierwszych ognisk po dni nasze, ogrom czasu; od pigmejów do ulicy N. Yorku, ogrom różnic wszelkich przymiotów ludzkich na ogromie globu! Wszędzie i zawsze znaczy się *jakiś* życie zbiorowe; niemal wszędzie i zawsze odmienne”⁷. Odmienność tą badał i analizował w różnych występujących na ziemi formach życia społecznego i dostrzegł możliwość wskazania na jedną metodę ich funkcjonowania, ponieważ:

We wszystkim musi być jakaś metoda, bo inaczej nastaje anarchia, lub niedoleństwo; tędy czy owędy jednakowo dochodzi się do tego samego wyniku, takiego, który wybornie określa się charakterystycznym wyrażeniem, jako ‘wszystko się w rękę rozlezie’⁸.

⁴ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Skład główny: Gebethner i Wolff, Kraków 1935, s. 157.

⁵ Zob. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991, s. 49.

⁶ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 47.

⁷ Tamże, s. 153.

⁸ Tamże, s. 152.

Koneczny zwraca tu uwagę, na rzecz niezwykle istotną, wskazując racjonalność występującą nawet w najprymitywniejszych formach społecznych. Metoda jest koniecznym warunkiem do tego, by coś mogło powstać, gdy jej nie ma, nie jest możliwe zaistnienie czegokolwiek. Ład jest podstawą rozwoju cywilizacji i elementem postępu. „Metoda stanowi podstawę zrzeszenia, a szczebel rozwoju zawisł od trafności i ścisłości metody”⁹. Czym więc jest cywilizacja? Koneczny odpowiada

Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi społeczności jest wspólne; a zarazem suma tego wszystkiego, czym się taki odłam różni od innych. (...) Pojęcia życia zbiorowego a cywilizacji są zatem bliskie sobie, tak dalece, iż odnosi się wrażenie, jako by się pokrywały¹⁰.

A konkluduje w definicji: „Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”¹¹.

Tak sformułowana definicja obejmuje wszystkie zrzeszenia ludzkie, wskazując na występującą w nich pewną powszechną prawidłowość, a zarazem możliwość całościowego ujęcia zjawisk. Nie jest to, więc pojęcie *strice* społeczne, ani *strice* obywatelskie, ani eurocentryczne, ani nawet wartościujące, jak zauważył Piotr Jaroszyński¹². Definicja Konecznego jest powszechna i ogólna, a co najważniejsze dotyczy wszelkich typów zrzeszeń ludzkich. Dzięki temu nie tylko nadał on nowego, poprawnego znaczenia terminom „cywilizacja” i „kultura”, ale również pokazał cechy wspólne dla wszelkich zrzeszeń ludzkich. Jego badania sięgają bardzo dawnych czasów i tam Koneczny umiejscowił początek rozwoju społecznego. Stwierdził, że: „Dzieje ludzkości dzielą się naszym zdaniem na dwie epoki

⁹ Tenże, *O ład w historii*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa 1992, s. 14.

¹⁰ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 154.

¹¹ Tamże.

¹² P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Konecznego*, „Człowiek w kulturze” 1998, 10, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, s. 24-25.

przeciwstawne, przedogienną i ogienną. Są to epoki epok!”¹³. O cywilizacji zdaniem Konecznego można mówić wraz z rozpoczęciem epoki ogiennej. Źródeł powstania zrzeseń ludzkich upatruje on właśnie po pierwsze – w opanowaniu ognia, po drugie – w oswojaniu i hodowli zwierząt, po trzecie – w potomstwie. Są to zewnętrzne czynniki cywilizacjotwórcze natomiast do czynników wewnętrznych zalicza: język, „poczucie śmierci” i tradycję. W ten sposób równolegle konstituował się byt materialny i duchowy. „Rzecz charakterystyczna, że wśród czynników cywilizacjotwórczych badacz niewiele uwagi poświęca terytorium czy warunkom geograficznym; nie uwzględnia też wzorców życia plemiennego wspólnoty, warunków etnicznych czy rasowych”¹⁴.

Genezy cywilizacji Koneczny dopatruje w rodzinie i z niej wyprowadza uzasadnienie dla naturalnego formułowania się struktur społecznych. Rodzina, zatem jest – według niego – „związkiem cywilizacji”. Wokół niej tworzyły się wspólnoty, które z biegiem czasu przeistaczały się w większe zrzesczenia oparte na wspólnym gospodarowaniu i zajmowaniu określonego obszaru¹⁵. Tak powstawały rody, z nich zaś formułowały się inne warianty współzależności i hegemonii zrzesczenia. Koneczny widział ten proces w następującej kolejności: najpierw była spółka rodowa, następnie despcja, a ostatecznym etapem wspólnota rodowa. Formalnym odbiciem tego zjawiska według Konecznego jest koncepcja trójprawa. Powstawanie cywilizacji i jej rozwój ma więc ścisły związek z teorią prawa, która jest źródłem „wielości cywilizacji”: „Od początku zaś różnią się ludzie rozmaitemi rodzajami ustroju rodowego i rozmaitemi systemami trójprawa”¹⁶. Według proporcji i rozwoju części trójprawa można mówić o różnorodności metod ustroju życia zbiorowego, bądź też „od różnaitości w trójprawie poczyna się różniczkowanie cywilizacji”¹⁷.

W dziejach ludzkości występowało wiele różnych cywilizacji. Na drodze jednak wielu zmian i ewolucji można mówić o siedmiu,

¹³ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 47.

¹⁴ J. Skoczyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, s. 49-50.

¹⁵ Zob. tamże, s. 51-54.

¹⁶ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 133.

¹⁷ Tamże, s. 95.

które przetrwały i obecnie istnieją. Są to cywilizacje: bramińska, chińska, żydowska, turańska oraz nowożytne – arabska, bizantyjska i łaćcińska¹⁸. Koneczny wyodrębnił je w oparciu o wnikliwe badania, nie tylko historyczno-antropologiczne, ale również metodologiczne. W stawianych przez siebie tezach obalał ówczesne „mity” naukowe dotyczące choćby przekonania, że istnieje tylko jedna cywilizacja – europejska, a wszystko inne to jej niższe szczeble i mutacje¹⁹. Mimo gorącego sprzeciwu względem takich twierdzeń Koneczny dostrzegał jednak, w tego typu argumentacji, rzecz niezwykle istotną, a mianowicie próbę odnalezienia cechy wspólnej dla różnych typów zrzeszeń w różnych czasach i wytłumaczenia przyczyn ich zaistnienia, oraz sposobów funkcjonowania. Doceniał zatem zabiegi badawcze zwrócone ku utworzeniu właściwej metodologicznie struktury, która pozwalałaby na opisywanie, analizowanie wszystkich możliwych realnie występujących form społecznych. „Cała usilność badań naukowych zwróconą była ku temu, by wykryć schemat szczebli, *obowiązujących jako powszechnie*, w pochodzie od ludożercy do pruskiego lejtnanta”²⁰. Pionierstwo propozycji Konecznego i jej *novum* wynikało z odmiennego tłumaczenia faktów z dziejów ludzkości, ale również z rozstrzygnięć formalnych, dotyczących uporządkowania przedmiotów i metod nauk, które mają owe fakty badać. Koneczny stwierdzał:

Ostrzedz należy przed mieszaniem nauki o cywilizacji z historią cywilizacji. Gdy mowa o historii cywilizacji, trzeba zapytać: której, jakiej? boć każda cywilizacja ma swą osobną historię – gdy tymczasem nauka o cywilizacji tyczyć się musi wszystkich cywilizacji. Zdaje mi się, że nie może powstać naukowa historia żadnej cywilizacji bez pewnej wpierw rozwoju nauki o cywilizacji; trzeba

¹⁸ „Pełna typologia obejmuje dwadzieścia cywilizacji Starego Świata i dwie Nowego. Siedemnaście cywilizacji starożytnych to: egipska, chińska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, sumeryjska, punicka, egejska, numidyjska, turańska, attycka, spartańska, hellenistyczna i rzymska. Do tego dochodzą dwie starożytne cywilizacje amerykańskie: indyjska i aztecka, które upadły w XVI wieku”. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 67.

¹⁹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 161.

²⁰ Tamże.

bowiem rozstrzygnąć wpieryw pewne kwestye ogólne – a przede-wszystkiem zagadnienie przyczyn i genezy cywilizacyj²¹.

Koneczny tymi metodologicznymi posunięciami „wyprostował” kręte drogi nauki o cywilizacjach, które wcześniejsi badacze nieustannie mieszały z historią cywilizacji. Czym innym bowiem, jest różnorodność form i struktur społecznych, która sama w sposobie dostarcza ogromnego materiału do analiz antropologicznych i socjologicznych, a czym innym całościowe ujęcie tej różnorodności ze względu na pewną prawidłowość. Historia cywilizacji to zatem dzieje każdej występującej na przestrzeni dziejów kultury. Natomiast nauka o cywilizacjach ma dostarczać wiedzy ogólnej, historiozoficznej, która pozwoli na utworzenie właściwej matrycy do badań nad różnymi zrzeszeniami ludzkimi.

Kiedy Koneczny uporządkował zakresy analiz nauk i ustalił ich przedmiot zaczął stawiać pytania dotyczące cywilizacji, ich wielości, genezy mając świadomość, że „Nie łatwo pozbyć się przesądów... naukowych”²². Pisał:

Obecnie istnieje siedem cywilizacji historycznych, cztery starożytne: bramińska, żydowska, chińska i turańska; trzy średniowieczne: bizantyjska, łacińska i arabska. (...) Z tych siedmiu cywilizacji należy aż sześć do szeregu gromadnościowego a tylko sama jedna cywilizacja łacińska do personalistycznego. Ona też zmierza do supremacji sił duchowych²³.

Różnicując współcześnie występujące cywilizacje (wykazał ich aż siedem) Koneczny stosował różne kryteria i podziały, i tak, na przykład: cywilizację: bramińską, chińską, turańską, arabską charakteryzuje ustrój rodowy, natomiast żydowską i bizantyjską *quincunx* a *logos* i *ethos* łacińską²⁴. Wśród wyżej wymienionych wskazał na sześć gromadnościowych i jedną personalistyczną.

²¹ Tamże, s. 160-161.

²² Tamże.

²³ Tenże, *O ład w historii*, s. 27.

²⁴ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 68.

W cywilizacjach gromadnościowych wskazuje na bramińską i żydowską jako na cywilizacje sakralne. Określenie sakralne wiąże się z faktem, iż w tych cywilizacjach wszystko podporządkowane jest religii, ponieważ – jak stwierdza „metoda życia zbiorowego wynika bezpośrednio z nakazu religijnego”²⁵. Nie można mówić tu o rodzie, który leżałby u źródeł jej powstania, lecz o plemienu zorganizowanym wokół jednej religii, gdzie ona właśnie zdecydowała o jego zaistnieniu.

Koneczny wskazuje na warunki jakie muszą być spełnione, by dana cywilizacja mogła być nazywana sakralną: „Religia tworzy cywilizację natenczas tylko, gdy pociąga pod swe sakralne prawodawstwo pięć kategorii bytu, gdy rozstrzyga nie tylko co do moralności, ale też w kategoriach zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki”²⁶. Tu odwołuje się Koneczny do utworzonej przez siebie teorii *quincunxa*, którym posługuje się jak matrycą „do rozpracowywania” każdej cywilizacji.

Judaizm to bardzo swoista cywilizacja, która całkowicie podporządkowuje sobie człowieka, zacierając jego indywidualność eliminując wszystko to, co wykracza poza jej ramy, czyli założenia i dogmaty, które regulują i prawo publiczne i prawo prywatne. Koneczny dowodził, że przekonanie o stałości i niezmienności cywilizacji żydowskiej jest błędne, ponieważ ona również jako że miała długą historię, podlegała zmianom, prowadzącym do dużego wysublimowania, ale ostatecznie skostnienia²⁷. Żyjąc w społeczeństwie żydowskim podporządkowanym się jest prawu, które sformułowane zostało w oparciu o religię. Religia regulowała nie tylko sprawy dotyczące życia publicznego, ale również rodzinnego. Spowodowało to niezwykle ujednoczenie życia człowieka, który musiał realizować zawarte w prawie schematy. Koneczny wobec cywilizacji żydowskiej stosował określenie „jednostronnie prawnicza”, ponieważ prawo tylko i wyłącznie

²⁵ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Wydawnictwo Antyk, Komorów 1997, s. 32.

²⁶ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 240.

²⁷ Koneczny przeprowadził wnikliwe badania cywilizacji żydowskiej i poznał bogatą historię tego narodu. „Jakżeż mylnem jest mniemanie, jakoby religia żydowska nie miała historii, stanowiąc coś stałego i niezmiennego w pochodzie wieków!” F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 240.

wynikało z religii, zatem i życie społeczne było jej podporządkowane²⁸. Jurysdykcja ta jest niezwykle ortodoksyjna, zakłada niezmiennosc i bezwzględność w przestrzeganiu przepisów prawa, ponieważ pochodzi ono od samego Boga, który narodowi żydowskiemu przekazał je w Objawieniu. Skutkiem tego wytworzyła się w judaizmie inna etyka dla przedstawicieli religii żydowskiej, a inna dla ludzi spoza ich kręgu²⁹. Możemy tu mówić o monizmie prawnym, tzn., że wszystkie dziedziny prawa sprowadzały się do jednego, które spełniało wszelkie funkcje.

Koneczny widział w religii bardzo istotny element cywilizacji. Metoda ustroju życia zbiorowego obejmowała bowiem także sferę duchową, dotyczącą spraw wierzeń i wiary. Poznanie religii na płaszczyźnie jakiejś cywilizacji pozwalało mu na lepsze zbadanie i zrozumienie zasad ludzkiego postępowania, relacji człowieka do człowieka, człowieka do Boga, ustalenie, jakimi zasadami moralnymi w niej się posilkowano, a nawet niekiedy według, jakich praw żyto.

Jeżeli metoda życia zbiorowego ma być wszechstronną, musi obejmować religię. Nie może być całkowitem życie areligijne; choćby było jak najwielostronniejsze, do wszechstronności niedostawać mu będzie właśnie życia religijnego. Antyreligijne zaś życie przeciwne jest rozwojowi cywilizacji i musi odbić się niefortunnie na etyce od razu, tudzież na sztukach pięknych, a po niedługim czasie i w innych kategoriach bytu³⁰.

Koneczny z perspektywy długoletnich badań nad dziejami ludzkości dostrzegł również jeszcze jedną prawidłowość, a mianowicie religijność, potrzeba wiary jest zawsze obecna w człowieku bez względu na cywilizację, kulturę, czasy, jej brak sprzeciwia się naturze, stanowi pewną deformację. Potrzeby duchowe są bowiem równie realne i równie ważne dla człowieka jak potrzeby cielesne, one to konstytuują kategorie bytu i pozwalają na jego właściwy rozwój. Błędny jest również przypuszczenie, że brak jednej z kategorii nie jest bez wpływu na inne, ponieważ ów wpływ ma niestety miejsce

²⁸ Tenże, *Cywilizacja żydowska*, s. 175–176.

²⁹ Zob. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 69–70.

³⁰ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 236.

– człowieka należy traktować jako całość cielesno-duchową, integralnie. „(...) wszelkie okaleczenie pociąga za sobą potem rozmaite niedostatki, a nawet anormalności także w kategoriach materialnych. Cywilizacja lekceważąca religie pocznie kuleć wszędy”³¹ pisał Koneczny. Co godne podkreślenia w cywilizacjach sakralnych, jak zwrócił uwagę Autor, występuje podporządkowanie jednej kategorii bytu wszystkich pozostałych w sposób absolutny³².

Cywilizacja chińska natomiast jest zrzeszeniem skupionej wokół cesarza. Można ją porównać do olbrzymiej rodziny zgromadzonej wokół jednego ojca, który o wszystkim decyduje i wszystko reguluje. Patriarchat chiński, bazując na prawie, opierał się na rodach. Dostojnie wyglądało to w praktyce, ponieważ w państwie, w którym decydującą, nadrzędną funkcję spełniał cesarz, rody tworzyły poniekąd autonomiczną społeczność, ale nie mającą wpływu na sprawy państwa, wszystko zaś regulował swoisty system biurokratyczny. W tej rzeczywistości społecznej wytworzyła się dychotomia między państwem a społeczeństwem tak dalece, że najczęściej organizm państwowy do obywateli nie docierał, bo nie był w stanie. Koneczny pisał: „W cywilizacji chińskiej prawo teoretyczne opiera się na rodach; Chiny stanowią jakby patriarchalną rodzinę poszerzoną do gigantycznych wymiarów. (...) Państwo i społeczeństwo żyją jakby obok siebie”³³. Podobnie rzecz się miała w Bizancjum. Gdzie również występował dualizm prawa państwowego i prywatnego. Według tej metody ustroju życia zbiorowego wszystko podporządkowane zostało państwu – nawet religia. Nic w społeczeństwie nie mogło zaistnieć bez zgody państwa.

Spółceństwu wolno było organizować się w Bizancjum tylko pod kontrolą państwa, o ile państwo zezwoliło, przepisując zara-

³¹ Tamże. W tymże dziele Koneczny przedstawia również swoje rozumienie religii „(...) jest to system, ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego.” Tamże, s. 236.

³² Zob. Informacje dotyczące cywilizacji bramińskiej można odnaleźć w książce *O wielości cywilizacji*, w której autor opisuje jej historię i genezę. Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 152-154.

³³ Tamże, s. 202.

zem, zakres i formy tej organizacyj. Albo społeczeństwo wykonywało zlecenia władz państwowych, albo też dana organizacja uważana była za antypaństwową i przez państwo zgnieciona³⁴.

W Bizancjum funkcjonował niezwykle biurokratyczny system prawny – jeden człowiek ustanawiał i gwarantował wszelkie rozporządzenia, co powodowało niesłychaną przewagę prawa publicznego nad prywatnym. Koneczny dostrzegał pod tym względem podobieństwa jednocześnie z systemem łańskim i turańskim, ale – jak pokażała historia – na korzyść tego ostatniego³⁵.

Monizmem prawnym charakteryzuje się również cywilizacja turańska, rodowodem wywodząca się z Azji Północno-Wschodniej, a obejmująca Azję Centralną jak również tereny Rosji. Ta rozwijająca się wśród stepów forma zrzeszeń powstała wokół wodza – władcy. Wybraniec był wypadkową tyrańcy, dowódcy, kapłana, sędziego, który pełniąc funkcję niemal półboga decydował o wszystkim. Trudno jednak mówić tu o jakichkolwiek trwałych, ogólnie znanych rozporządzeniach, ponieważ prawem było to, co w danej chwili lub sytuacji postanowił wódz. Ludność ta żyła z podbojów, a prowadzenie wojen było na porządku dziennym. Nie można też w cywilizacji turańskiej mówić o jakiejś etyce, gdyż między państwem reprezentowanym przez jednego człowieka a sprawami prywatnymi obywateli stale występowała rozbieżność. Mieczysław Krąpiec pisze: „W cywilizacji turańskiej nie spotykamy się z żadnym pojęciem ‘godności człowieka’, z żadnym pojęciem osobistej godności. Jednostka ludzka posiada tylko taką wartość i znaczenie, jaki nadaje jej rola odgrywana w instytucji państwowej”³⁶. Wartość człowieka jako jednostki jest tu znikoma, dopiero perspektywa państwa nadaje mu znaczenia.

Cywilizacja arabska opiera się na systemie rodowym podobnie jak turańska, chińska, bramińska. Tu także nie ma możliwości samorzutnego rozwoju społeczeństwa. Władza państwowa ma prawo angażować się we wszystko, co ma miejsce w społeczeństwie. W mniejszych

³⁴ Tamże, s. 293.

³⁵ Tamże, s. 293-294.

³⁶ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Wydawnictwo Tolek, Katowice 1993, s. 198.

zrzeszeniach wielkie sprawy rozstrzyga szejk³⁷; źródeł prawa upatruje się w nauce natomiast jego interpretacja przysługuje władcy, istnieje możliwość by prawo publiczne wyprowadzić z prywatnego, ale tylko, gdy można je uzasadnić odwołując się do Koranu. Koneczny podaje tu jako przykład służbę wojskową, którą uzasadniano obowiązkiem wojny świętej³⁸.

Wszystkie wymienione cywilizacje są gromadnościowe, personalistyczną jest tylko cywilizacja łańcińska. Koneczny podkreśla, że gromadność nie sprzyja rozwojowi indywidualnemu i aktywności jednostki – należy podporządkować się dosyć skostniałym schematom władzy, która nie uwzględnia potrzeb pojedynczego obywatela, w zbiorowości często nawet społeczeństwo musi ustąpić państwu. Gromadność zakłada jednostajność, która gubi i niszczy wszelkie potrzeby, różne od tych ustalonych prawem. Trudno też mówić o możliwościach rozwoju osoby, bo są one minimalne lub po prostu żadne³⁹.

Gromadność to również monizm prawny, stanowi to dość mocne przeciwieństwo personalizmu, w którym w tej materii występuje dualizm. Wyodrębnienie się osoby, to jak podkreśla Koneczny, wyraz wyższego rozwoju cywilizacyjnego. Jednostka uświadamia sobie siebie jako byt racjonalny i wolny, potrafi dostrzec swoją wartość, rozpoznaje potrzeby i umie ocenić możliwości i nie jest ślepo podporządkowana nakazom płynącym z zewnątrz. Wolność i świadomość (jak również samoświadomość) pozwalają jej na rozumienie, przyswajanie i przestrzeganie praw, które nie powinny naruszać jej statusu ontycznego.

W cywilizacjach gromadnościowych nie ma jednostki, ale nieświadoma, wierna, poddana i apatyczna masa, ludzie pozbawieni w imię apriorycznych założeń swoich podstawowych praw⁴⁰. Dla bardziej obrazowego przedstawienia różnic między tymi dwoma zrzeszeniami używa Koneczny porównania ich do „mechanizmu” i „organizmu”. Organizm jest spójną, choć różnorodną całością, która na ogół dobrze funkcjonuje i działa. Odznacza się żywotnością, podlega procesom

³⁷ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 290–291.

³⁸ Tamże, s. 290.

³⁹ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 196.

⁴⁰ Zob. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 64.

samoregulacji – gdy zachodzi konieczność uporania się z jakimś problemem. Działa on według praw opartych na realnych możliwościach i potrzebach.

Jako „organizm” funkcjonuje cywilizacja personalistyczna, zgodna z naturą człowieka, której rozwój gwarantuje i mobilizuje do aktywności, zmierzającej ku samodoskonaleniu. Mechanizm zaś, który symbolizuje gromadność jest tworem sztucznym. Aprioryczność i ograniczenia cechują tu kontakty międzyludzkie⁴¹.

Organizm tworzy się ze świadomej woli zrzeszonych dobrowolnie do celów, wynikających z zapatrywań i dążności ogółu, z porozumienia się. Z klęsk podnosi się organizm, sam leczy się z usterek i własną siłą doskonali się. Lecz mechanizm wymaga pomocy z zewnątrz i dlatego w razie klęsk staje się nieuleczalnym⁴².

Koneczny bardzo podkreśla status ludzkiej wolności, który nie powinien być podważany, ponieważ inaczej wymusza się na ludziach coś, czego oni często sami nie akceptują. Pisz:

W personalistycznym szeregu mieści się wolność, a gromadnościowym przymus przemocy. (...) Ostatecznie rozgrywa się w tej oscylacji walka o najwyższą supremację w sprawach rozwoju ludzkiego o supremację sił fizycznych, czy też duchowych⁴³.

W analizie i porównywaniu różnych typów cywilizacji Koneczny bierze pod uwagę kilka kluczowych elementów, które „współtworzą” cywilizację między innymi: prawo, moralność, religię, starając się ująć jak najpełniej i jak najszerzej istotę tych zrzeszeń, temu też służy *quincunx*.

W analizach metod ustroju życia zbiorowego Koneczny podkreśla konieczność całościowego ujęcia różnych jego przejawów i aspektów, by to osiągnąć w swoich badaniach posługuje się pięcioma kategoriami bytu oraz koncepcją trójprawa

⁴¹ Tamże, s. 63-67.

⁴² F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 27.

⁴³ Tamże, s. 28.

(...) objawy życia zbiorowego, tworzące prawo familijne (z małżeńskim), majątkowe i spadkowe, przenikają się zawsze wzajemnie. Pozostają z sobą w nieustannym jak najbliższym związku, zawsze od siebie na przemian na każdym kroku i wywierają na siebie ciągle nawzajem wpływ, wyjaśniając się zarazem wzajemnie⁴⁴.

Koneczny wykorzystanie analiz trójprawa w nauce o cywilizacji rzeczowo uzasadnia. Wzajemne relacje prawa w różnych zrzeszeniach ludzkich pomagają mu, oprócz *quincunxa*, w pełniejszej i bardziej integralnej analizie metod ustrojów życia zbiorowego.

Koncepcja cywilizacji Feliksa Konecznego znajduje swoje uzasadnienie i źródło w *quincunxie*, który jest kluczem do zrozumienia nie tylko metody ustroju życia zbiorowego, ale też poznania samego człowieka tworzącego tę zbiorowość. Wydaje się być uzasadnionym fakt konieczności wprowadzenia jakiejś matrycy, dzięki której można byłoby analizować i interpretować cywilizację. W tak potężnej teorii zaistniała konieczność pójścia dalej niż tylko poprzestania na samej definicji cywilizacji. Koneczny doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że zbudował „piramidę niebosięźną” i „labirynt zarazem”. Trzeba było zatem niezwyklej przenikliwości i wnikliwości by „wpaść” na pomysł godny Ariadny i z tego labiryntu wybrnąć dzięki jakiejś nici.

Trzeba podpatrzyć organizację rzeczy ogólnoludzkich, chwycić jakąś nić do kłębka, przejrzeć linie pomocnicze do zrozumienia składu i ładu rzeczy i spraw, zebrać punkty orientacyjne, dające ocalenie przed chaosem. Słowem: trzeba generalizować nasze rozumowanie⁴⁵.

pisze Koneczny. Owocem tego generalizowania, tą „genialną nicią” okazał się właśnie *quincunx*. Scharakteryzowany jako kategorie bytu, odzwierciedlające potrzeby człowieka. Dzięki nim można ustalić jak w każdej z badanych cywilizacji owe potrzeby są zaspakajane i realizowane. Jan Skoczyński na określenie *quincunxa*, używa terminu „pięciomian bytu” odnoszącego się do pięciu sfer aktywności człowieka, a mianowicie: dwóch wewnętrznych: dobra (sfery moralności),

⁴⁴ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 95.

⁴⁵ Tamże, s. 134.

prawdy (wiedzy) jak również dwóch zewnętrznych: zdrowia i dobrobytu ale i piękna, które spaja je obie⁴⁶.

Na wewnętrzną stronę duchową życia – jak pisze sam Koneczny – składają się pojęcia Dobra (moralności) i Prawdy, na cielesną zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje kategoria Piękna, wspólna ciału i duszy. Niema takiego przejawu życia, któryby nie pozostawał w jakimś stosunku do którejś z tych kategorii, często do dwóch i więcej⁴⁷.

W człowieku można wskazać dwie sfery: materialną i cielesną, które wzajemnie się przenikają, tworząc swoiste *compositum*, sam Koneczny mówi o tym tak:

Z ciała i z duszy składa się człowiek i wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku; wszystko to posiada formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykolejenie całości⁴⁸.

Posługując się Arystotelesowskim określeniem „forma i treść”, wskazuje na swoistą złożoność w bytach, można by rzec, zintegrowany ontycznie dualizm. Niezwykle ważna jest równowaga i hierarchia w tej złożonej całości, czyli możliwie jak najlepsze zapewnienie realizacji potrzeb każdej ze sfer. Koneczny przyznaje, że w życiu człowieka te kategorie ciągle się mieszają, nie ma optymalnego stanu, w którym mógłby człowiek osiągnąć i w nim trwać. Życie ludzkie charakteryzuje ukierunkowany dynamizm, zmierzanie ku realizacji jakiś dóbr, działanie. Trzeba jednak pamiętać, iż nie ma możliwości zastąpienia jednej kategorii – drugą bez szkody dla człowieka. Prowadzi to bowiem do deformacji lub wypaczeń, „popsucia charakteru”, lub „obniżenia ducha”⁴⁹. Tak samo jest z przyjemnościami, których nie należy unikać, ale właściwie z nich korzystać. Zarówno przyjemności ciała, jak i ducha są potrzebne i wskazane by człowiek właściwie się rozwijał, trzeba jednak umieć z nich czerpać, by nie przysłoniły realizacji

⁴⁶ Zob. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 52.

⁴⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 134–135.

⁴⁸ Tamże, s. 134.

⁴⁹ Tamże, s. 135.

innych kategorii bytu. Już Arystoteles w swej *Etyce Nikomachejskiej* określał umiarkowanie jako cnotę, natomiast Horacy stwierdził następująco: „Mają rzeczy swoją miarę. Są granice”. Koneczny również kwestie te dostrzegał: „Cała rzecz w tem, żeby przyjemności ciała były tego rodzaju, ażeby nie stawały w drodze przyjemnościom ducha! U człowieka uduchowionego, u człowieka rozwiniętego należy- cie układa się to samo przez się, jakby automatycznie”⁵⁰.

Koneczny całościowo traktuje człowieka nie pomijając żadnej istotnej części, która decyduje o jego statusie ontycznym, nie wyróżniając również żadnej innej: ani bowiem dążenie do dobrobytu nie może przysłaniać innych potrzeb, ani przyjemności cielesne, ani też przyjemności duchowe tego czynić nie powinny, bowiem wyemancypowanie i podporządkowanie się jednej tylko kategorii bytu, nieuchronnie prowadzi do deformacji i samookaleczenia człowieka. „Jakieś nieugięte – pisał Koneczny – prawo sprawia, że składający się z ciała i duszy człowiek musi się doskonalić w obu dziedzinach bytu, albo też w obu upadać”⁵¹. Im więcej i pełniej człowiek realizuje kategorie bytu tym jego życie bliższe jest ideału, rozwijając się w zgodzie z naturalnymi potrzebami i predyspozycjami. Są to niestety założenia, co prawda oparte na realnej prawdzie o człowieku, niemniej jednak rzadko obecne (realizowane) w rzeczywistości, co można dostrzec badając choćby przywoływane przez Konecznego cywilizacje. Koneczny ma świadomość, że ten ideał rzadko zachodzi w społeczeństwach, ale przestrzega:

Lecz przenigdy nie można wypuścić z układu życia całkowicie obu kategorii cielesnych, lub obu duchowych. Zarzucenie spraw i zdrowia i dobrobytu prowadzi do zrobienia z życia eksperymentu częściej frazeologii; a zarzucenie prawdy i moralności równoczesne jest ze zwierzczeniem⁵².

Kategorie bytu mogą układać się w przeróżne konfiguracje, przybierać różne formy i zachowywać względem siebie różne proporcje.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 136.

⁵² Tamże, s. 138.

Nie pozostaje to jednak bez wpływu na jakość i status życia człowieka a tym samym na jego rozwój. Badając zależności między kategoriami, łatwiej poznać nie tylko jednostkę, ale także całe społeczności a nawet państwa, stąd *quincunx* opisując człowieka daje podstawy i możliwości do badań nad cywilizacjami.

Quincunx ma niezwykłą wartość egzystencjalną, ujmując bowiem strukturę człowieka, z należnym mu szacunkiem i właściwym rozpoznaniem jego natury. Można spotkać się z opinią, że w rozważaniach Konecznego jest zawarta zasadnicza myśl klasycznego personalizmu⁵³. Nie sposób nie zauważyć, że kategorie bytu odnoszą się do klasycznej, arystotelesowskiej antropologii niemniej jednak przekraczają ją w interpretacji sfery duchowej. Koneczny bowiem w rozumieniu prawdy wskazuje, że chodzi tu zarówno o kwestie dotyczące świata przyrodzonego, czyli wiedzy, ale również dziedziny nadprzyrodzonej, czyli wiary, co zbliża go do tomaszowego rozumienia człowieka. Prawdą i dobrem żyje ludzki duch, natomiast ciału potrzebne jest zdrowie i zapewnienie warunków do życia⁵⁴. Nie bez znaczenia jest również fakt, że pomiędzy kategoriami prawdy, dobra, zdrowia i dobrobytu powinna być zachowana proporcja – ta harmonia, którą tworzy piękno, łączące sferę cielesną i duchową w możliwie jak najlepiej zintegrowaną całość.

Quincunx służy również do oceny, ale przede wszystkim poznania, cywilizacji na drodze analogii. Zdaniem Konecznego: „Znać stan danego zrzeszenia – od rodziny poczynając aż do państwa i narodu – jest to znać stan jego *quincunxa*”⁵⁵. Metoda ustroju życia zbiorowego powinna zatem zapewniać możliwości realizacji i rozwoju wszystkich kategorii bytu, a więc dobrobytu, ochrony zdrowia, możliwości poznawania prawdy (czyli zdobywania wiedzy o różnych dziedzinach rzeczywistości), korzystania z dóbr i realizację dobra, zgodnie z określonymi zasadami i w pełnej harmonii. Doskonałość indywidualna warunkuje doskonałość społeczną nie mniej jednak by takowa

⁵³ A. Robaczewski, *Quincunx jako odbicie klasycznej teorii osoby*, „Człowiek w kulturze”, s. 43-49.

⁵⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 190.

⁵⁵ F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 13.

zaistniała społeczność musi stworzyć jednostce dogodne warunki do, w miarę, najpełniejszego wykorzystania swoich możliwości, zgodnego z przysługującym jej, z natury, prawem.

Wnioski z badań nad cywilizacjami nie są tak optymistyczne, bowiem w większości cywilizacji indywidualność ludzka znika, ujednolicona w gromadę podporządkowaną prawu zewnętrznemu zgodnemu z potrzebami państwa, religii czy wodza.

Istnieją tedy cywilizacje niezupełne, defektowne, ułamkowe, jakkolwiek w tem, co obejmują, całkiem konsekwentne. Nie obejmując wszystkich kategorii, może nawet w danej kategorii nie obejmować wszystkich jej działów. Pod tym względem zachodzi wielka różnorodność defektowności. Nadto może przyjęta w pewnym społeczeństwie metoda ustroju życia zbiorowego nadawać znaczną przewagę jednej kategorii nad drugą, i w obrębie jednej kategorii pewnemu jej działowi; przewaga ta może być nieproporcjonalną, i również nieproporcjonalną małoznaczność innej kategorii. Zachodzi tu nieograniczona ilość wszelkich możliwych kombinacji⁵⁶.

Quincunx pozwala na pokazanie przyczyny różnic i różnorodności cywilizacyjnych, wystarczy bowiem wypaczyć jedną kategorię bytu i już wprowadza się w metodę życia zbiorowego duże zmiany, których konsekwencje mogą być bardzo dla jednostki dotkliwie. Wiele razy w dziejach ludzkości można było zaobserwować deformację wynikającą z niewłaściwej interpretacji czy zaniedbania poszczególnych kategorii – często zwracano bowiem uwagę tylko na sferę duchową – lub na materialną, bądź jeszcze inaczej interpretowano status ontyczny człowieka. „Mogą być – pisał Koneczny – cywilizacje pełne i niepełne, jednostronne, wielostronne, wszechstronne, jednolite i mniej więcej mieszane, oryginalne i naśladowane w całości, lub częściowo”⁵⁷. Układ kategorii *quincunxa* w cywilizacji ma, zatem bardzo duże znaczenie. Dzięki niemu można zbadać nie tylko pozycję samego człowieka, ale jego relacje międzyludzkie, możliwości poznawania prawdy, także tej dotyczącej Boga, osiągnięcia dobra, postępowania a przez to na drodze analogii można przeanalizować status cywilizacji. Według tej miary

⁵⁶ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 155.

⁵⁷ Tamże.

możliwym jest również określenie, na jakim poziomie rozwoju znajduje się dana metoda ustroju życia zbiorowego: czy jest prymitywna, czy w pełni wykorzystuje alternatywne prawa. Wiele zatem istotnych pytań, które nasuwają się w procesie analizy każdej możliwej cywilizacji dzięki kategoriom bytu odnajduje uzasadniające je odpowiedzi. Wiedza o cywilizacjach nie musi się zawierać tylko i wyłącznie w informacjach, gdzie dana społeczność żyła, czym się zajmowała, jakie narzędzia wytwarzała, czy miała wierzenia monoteistyczne czy politeistyczne, ale można tą wiedzę uzupełnić poprzez pełne, kontekstowe ujęcie, które, zarazem będzie metodą powszechną. Taka metoda jest naukotwórcza i pozwala na wspólne ujęcie zrzeszeń różnego typu. *Quincunx* pozwala, zatem na niezwykle wnikliwą ocenę cywilizacji i możliwości, jakie daje ona społeczeństwu.

Pełnia cywilizacji polega na tem, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intellektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów⁵⁸.

Koneczny wiele razy podkreślał integralność i zarazem równorzędność wszystkich kategorii bytu. Jest to bardzo znamienne w jego teorii, ponieważ dzięki temu unika niebezpieczeństw idealizmu, materializmu a trzyma się mocno realizmu.

Quincunx – jak stwierdza Koneczny – uzupełniają pojęcia przestrzeni i czasu, pojawiające się i kształtujące jednocześnie. (...) W miarę rozwoju łączność obydwu pojęć zacieśnia się coraz mocniej. Stosunek człowieka do czasu jest atoli bardziej oderwany, bardziej natury duchowej⁵⁹.

Podjęcie problematyki czasu i przestrzeni uwiarygodnia i jeszcze bardziej urealnia teorie Konecznego. Czas i przestrzeń bowiem są terminami abstrakcyjnymi, dlatego można według nich wnosić

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tenże, *O ład w historii*, s. 16.

o poziomie rozwoju, według Konecznego: „Opanowanie czasu przyczynia się wielce do rozwoju moralności. Zdarność do wyznaczania terminu i dotrzymania go wyrabia wolę, zapładnia intelekt i pomnaża siłę twórczą”⁶⁰. Należy zastanowić się czy wśród realnie istniejących rozwiązań życia społecznego, czy szerszej metod ustroju życia zbiorowego, można wskazać na cywilizację, która powyższe założenia pozwala realizować. Jak udowodniły badania samego Konecznego nad przeróżnymi kulturami tylko w cywilizacji łacińskiej są perspektywy do tego by móc opierać budowanie społeczeństwa na właściwym rozumieniu ontycznym człowieka.

Druga cywilizacja po-rzymska – jak pisze Koneczny – od bizantyjskiej znacznie młodsza, chrześcijańsko-klasyczna, czyli krótko: łacińska – przejęła w całej pełni cechę rzymskiej, jako siła polityczna nie wytwarza się w niej samoistnie, lecz tylko z sił społecznych, które w razie potrzeby na polityczną się przetwarzają. Państwo opiera się tu na obywatelstwie, na poczuciu obywatelskim, a więc na społeczeństwie. Państwo ma być w tej cywilizacji narzędziem ułatwiającym rozwój społeczeństwa⁶¹.

Cywilizacja łacińska, podobnie jak bizantyjska, pochodzą z jednego źródła, ale rozwinęły się odmiennie. Te różnice odzwierciedlają się w relacjach człowiek – społeczeństwo – państwo. Koneczny dowodzi: Cywilizacja łacińska widzi w państwie narzędzie dla dobrego oraz poprawnego funkcjonowania zrzeczenia.

Nie z państwowości pochodzi naród, lecz ze społecznej organizacji, podniesionej do rzędu najwyższego. (...) W łacińskiej cywilizacji naród wydaje z siebie państwo narodowe, lub z hegemonią metod pewnego narodu, tego mianowicie, który je wytworzył z siebie⁶².

Niezwykle ważna jest kolejność tworzenia się systemu, który powinien powstawać z realnych potrzeb ludzi i pełnić wobec nich funkcje służebne i porządkujące (a nie na odwrót). Jeśli nadrzędną rolę

⁶⁰ Tamże, s. 38.

⁶¹ Tenże, *O cywilizację łacińską*, s. 6.

⁶² Tamże, s. 6-7.

odgrywa apriorycznie pojęte dobro państwa, wówczas zachwiana zostaje równowaga, a przez to błędne rozumienie człowieka. Koneczny uzasadnia: „W cywilizacji łacińskiej siła społeczna przemienia się łatwo w polityczną, lecz nigdy odwrotnie”⁶³. Niezwykle doniosłe w skutkach jest to rozróżnienie, ponieważ od niego zależy typ cywilizacji, tzn. czy będzie ona gromadnościowa, czy też personalistyczna. Fakt, że w cywilizacji łacińskiej siła państwa budowana jest przez siłę społeczeństwa a ta przez siłę człowieka potwierdza jej osobowy charakter. „Cywilizacja bizantyjska – pisze Koneczny – wydaje się siłą polityczną bezpośrednio, gdy tymczasem w łacińskiej nie ma innego sposobu na wytworzenie siły politycznej, jak popierać rozwój społeczeństwa i rozrost jego funkcji”⁶⁴.

Cywilizacja personalistyczna przeciwstawia się ostro aprioryzmowi, narzucającemu taki charakter ustroju w państwie, który nie ma związku z jednostką, z człowiekiem. Bez wątplenia w cywilizacji łacińskiej obywatel tworzy państwo a ono zapewnia mu opiekę i pozwala na rozwój i doskonalenie się. Może to zachodzić na całej płaszczyźnie ludzkich oczekiwań, czyli – posługując się *quincunxem* – zarówno w sferze duchowej, jak i cielesnej. W tej metodzie ustroju życia zbiorowego wartością jest zdrowie człowieka i jego dobrobyt, jako podstawy życia. W cywilizacji łacińskiej ma on również prawo do własności prywatnej, która mu przysługuje dzięki oddzieleniu prawa publicznego od prawa prywatnego. W cywilizacjach gromadnościowych, pojmowanych mechanicystycznie występuje monizm prawny, który temu zaprzecza, ponieważ albo istnieje tylko prawo prywatne, rozciągnięte na wszystkich obywateli, np. prawo władcy (cesarstwo Chińskie), albo obowiązuje tylko prawo państwowe jak w Bizancjum. Koneczny argumentował:

Dziś obrońcom cywilizacji łacińskiej wypada bronić nie publicznego już prawa, ale prywatnego, żeby nie zostało pożarte przez wypaczone prawo państwowe. Gdy bowiem onnipotencja państwa obejmuje władzę nad wszelkimi sprawami dotychczasowego prawa

⁶³ Tenże, *O ład w historii*, s. 38.

⁶⁴ Tamże.

prywatnego, pozyszcze zarazem moc ograniczenia go, modyfikowania i suspendowania⁶⁵.

Niezwykle ważne jest zachowanie dualizmu prawa, ponieważ zniesienie takiego porządku zaprzecza wolności człowieka, hamuje jego rozwój, a przez to – postęp, w pełnym tego słowa znaczeniu: nie ma wolnego rynku, następuje impas w ekonomii, w technice i naukach, co oczywiście ma wpływ na całokształt działań państwa. Cechą istotną personalizmu jest właśnie dualizm prawa⁶⁶.

„Mechanizm – jak twierdził Koneczny – nie wytworzy moralności, oświaty ni dobrobytu, a jeżeli gdzie państwo jest mechanizmem i mechanizm państwowy otoczy te składniki życia zbiorowego, te trzy jego siły swą ‘opieką’, biada im, bo grozi im upadek”⁶⁷. Ważne jest zapewnienie obywatelom dobrobytu, ale też kształcenie i opieranie wszelkich działań na etyce, która również musi być integralną częścią systemu personalistycznego. Cywilizacja łacińska gwarantuje taki stan rzeczy, pozwalając ludziom na rozwój i wolną, choć nie „rozbestwioną” aktywność. Choć – zdaniem Konecznego – „(...) trwałość i stałość stanowią fundament rozwoju”⁶⁸ to należy ją właściwie rozumieć. W cywilizacjach gromadnościowych uproszczenie przez stworzenie więzi opartej na apriorycznych założeniach prowadzi do sztuczności, braku spójności, regresu, zastoju, ciemnoty a nakazy i prawa wynikają nie z powinności moralnej, ale z przymusu. To w cywilizacji łacińskiej mają szansę powstawać różnorodne zjawiska we wszelakich dziedzinach życia, ponieważ jednolitość, która charakteryzuje gromadnościową metodę ustroju życia zbiorowego jest przeciwnieństwem rozwoju. Historycznym tego przykładem, okazał się być komunizm, którego utopijne założenia zrewidowała i skompromitowała rzeczywistość. Nie można ludzi ujednociać, wychodząc z fałszywego rozumienia sprawiedliwości społecznej, opartego na postulatcie „wszystkim po równo”, ponieważ gubi się indywidualność i różnicowanie ludzkich predyspozycji. Wszelkie totalitaryzmy ujednociają

⁶⁵ Tenże, *Rodowód monizmu prawniczego*, „Człowiek w kulturze”, s. 223.

⁶⁶ Tamże, s. 213.

⁶⁷ Tamże, s. 220.

⁶⁸ Tenże, *O wielości cywilizacyj*, s. 79.

człowieka z potrzebami jakiegoś abstrakcyjnie pojętego ogółu i są nie-humanistyczne. Nawet niezwykle koherentna wizja Platona zawarta w *Państwie* jest również przykładem zaprowadzenia porządku poprzez nacisk i przymus, poprzez wymyślony schemat oparty na idei. Organizacja życia społecznego nie może być skupiona wokół „pięści”, ale powinna wynikać z realnej woli jednostki, która chce się podporządkować prawu, przez co chce być obywatelem państwa. Personalizm cywilizacji łacińskiej stawia ją najwyżej pośród innych metod ustroju życia zbiorowego, ponieważ tylko on umożliwia rozwój, aktywność jednostki, czyli postęp. Koneczny stwierdził:

Wyłącznie tylko same ludy chrześcijańskie osiągnęły najwyższe szczeble w rozwoju wszystkich kategorii bytu, najwyższy rozkwit całego *quincunxa*. Kościół wytwarzał nową cywilizację łacińską, do której wcielał te pierwiastki cywilizacji rzymskiej, które dały się pogodzić z chrześcijaństwem. Oświadczył się zaś za dualizmem prawnym i za autonomią społeczeństwa wobec państwa⁶⁹.

Cywilizacja łacińska opiera się na trzech filarach: greckim umiłowaniu prawdy, prawie rzymskim i chrześcijaństwie. Porządek w państwie oparty na właściwie uzasadnionym prawie jest jego podstawą ontyczną, która wynika z naturalnych potrzeb człowieka a nie ze sztucznej wizji państwa. Dlatego Koneczny podkreślał przestrzeganie oddzielenia prawa publicznego od prywatnego: „Obecnie zwolennicy cywilizacji łacińskiej mają obowiązek sięgający w głębinę bytu ludzkiego, żeby bronić prawa prywatnego, przed pożarciem go przez prawo publiczne, żeby przywracać dualizm prawny w całej rozciągłości”⁷⁰.

O personalizmie w cywilizacji łacińskiej decyduje również stosunek człowieka do Boga i do religii. Z tych relacji wynika moralność, etyka i w konsekwencji również prawo, Koneczny dowodził:

Osobisty stosunek do Boga siłą naszą; bo choćby zreszenie dopuszczano się najcięższych przewinień, stosunek jednostki do Boga pozostanie czystym skoro tylko zła nie aprobuje. Z tego wywodzą

⁶⁹ Tenże, *O ład w historii*, s. 24.

⁷⁰ Tamże, s. 25.

się głębie etyki katolickiej, będącej zarazem etyką cywilizacji łańskiejskiej. Oczywiście w personalizmie odpowiedzialność jest surowsza, gdy tymczasem odpowiedzialność zbiorowa bywa najlepszym wykrętem od wszelkiej odpowiedzialności⁷¹.

W cywilizacji łańskiejskiej ta część *quincunxa*, która dotyczy wiary – a mieści się ona w wiedzy o sprawach nadprzyrodzonych – znajduje swoje istotne, doniosłe miejsce w rozważaniach o człowieku i cywilizacjach. „Historię – pisał Koneczny – tworzą abstrakty. Na pierwszym miejscu staje problem stosunku człowieka do Boga”⁷². Koneczny niejednokrotnie podkreślał fakt, iż religia towarzyszyła ludziom od zawsze, będąc jednym ze znamion ludzkiej odrębności od świata przyrody, dowodząc racjonalizmu i wolności osoby. Dzięki takiemu pojmowaniu bytu ludzkiego odpowiedzialność za popełnione czyny ma swoje uzasadnienie, co w cywilizacji łańskiejskiej mocno artykułuje się w etyce, której podlega również prawo. „Jakżeż zaś – dowodził Koneczny – sprzęgają się jedniemi drugie dwie kategorie duchowe! Moralność, ta macierz obowiązku, przyczynia się do kultu prawdy i wzajemnie miłość prawdy wiedzie na wyższy poziom moralności”⁷³. Prawo, religia, moralność wzajemnie się warunkują i są wobec siebie zależne. To po raz kolejny utwierdza w przekonaniu o swoistej integralności osoby, mimo jej niewątpliwiej różnorodności i statusu ontycznego opartego na dwóch sferach: materialnej i duchowej. Sublimacja jednej ze sfer uszlachetnia inne, jeśli tylko zachodzi między nimi korelacja, czyli takie działanie, które nie rozbija tych kategorii, ale je spaja, a takim jest szeroko pojęte dobro.

W paradygmacie personalizmu obok tych wyznaczników społecznych, ważne miejsce zajmuje tradycja, będąca naturalnym, doniosłym owocem cywilizacji. Koneczny pisał: „Odkąd poczuł się śmiertelnym, odczuł też człowiek potrzebę przekazywania swych doświadczeń potomstwu drogą tradycji – i poczuł wytwarzać tradycję. Odtąd dopiero mogła się wytwarzać kość pacierzowa jakiegokolwiek cywilizacji”⁷⁴.

⁷¹ Tenże, *Rodowód monizmu prawniczego*, s. 216.

⁷² Tenże, *O ład w historii*, s. 25.

⁷³ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 137.

⁷⁴ Tamże, s. 83.

Tradycja stanowi fundament ludzkości, dzięki niej człowiek nie musiał „zaczynać” wszystkiego od początku, ale dorobek kolejnych pokoleń rozwijać i doskonalić. Ludzkość robiła kolejne kroki naprzód, wykorzystując doświadczenia przodków. Tradycja to źródło, skarbiec, ale i potencjał cywilizacji, Koneczny to podkreślał, pisząc: „Rozwój możliwym jest tylko przez korzystanie z doświadczenia poprzedników. Nie brak jej – Koneczny pisze o tradycji – nigdy i nigdzie w naturalnym rozwoju zrzeczeń. (...) Szczytem tradycji wykształconej jest historyzm. (...) Historyzm jest zarazem szczytem pożytku, jaki człowiek robi sobie z pojęcia czasu”⁷⁵. Koneczny dostrzegał wiele aspektów w genezie i rozwoju cywilizacji, które są integralnie i przyczynowo związane z człowiekiem. Cywilizacja łacińska wykorzystuje te wszystkie elementy w sposób najbardziej rozwojowy i najbardziej adekwatny naturze ludzkiej. „Personalizm może doprowadzić do historyzmu i również wzajemnie: gdziekolwiek powstaje skłonność do opierania się na historyzmie, wytwarza się podłoże personalistyczne”⁷⁶.

Koneczny charakteryzując różne typy metod ustroju życia zbiorowego poddaje analizie wiele aspektów im towarzyszących. Jego badania zaowocowały istotnym wnioskiem dotyczącym cywilizacji, która mogłaby być dla człowieka optymalna, najlepsza, jak argumentuje w wielu swoich pracach, okazała się cywilizacja łacińska. Poszanowanie ludzkiej wolności, potrzeby poznania, twórczości gwarantuje tylko personalizm. W personalizmie również istnieje bardzo silne poczucie tradycji, historyzmu, które leżą u podstaw rozwoju i postępu. Na potwierdzenie argumentów Konecznego, można przywołać wielkich naukowców, artystów, którzy w znamienitej większości byli dziećmi cywilizacji łacińskiej – ponieważ tylko poszanowanie osoby, względ na doskonalenie jednostki, umożliwia doskonalenie człowieczeństwa.

Koncepcja cywilizacji, jest według Konecznego, ściśle związana z jednostką, z człowiekiem:

Jakoż zróżniczkowanie cywilizacji, wielość ich i wielorakość, staną się zrozumiałymi dopiero, gdy zaczniemy badać stosunek czło-

⁷⁵ Tenże, *O ład w historii*, s. 26.

⁷⁶ Tamże, s. 27.

wieka do człowieka, a nie do pokarmu i nie do sposobu zdobywania go, nie do przyrody, przestrzeni, ani nawet komunikacji – lecz stosunki pomiędzy ludźmi⁷⁷.

Zrozumieć cywilizację zatem, to zrozumieć człowieka, który ją tworzy i organizuje, poznać go jest tym samym co poznać metodę ustroju życia zbiorowego.

⁷⁷ Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 94.

Zakończenie

Rzeczywistość, która w swojej różnorodności, wieloaspektowości doczekała się tak wielu badających ją nauk, jest bez wątpienia spójną zwartą całością, i jako całość funkcjonuje. Można – posługując się porównaniem Feliksa Konecznego nazwać ją organizmem: „Organizm – jak pisze Koneczny – składa się z rozmaitych odrębności, które atoli przejęte są poczuciem jedności”¹. Wychodząc jednak od realnej rzeczywistości często brakuje cierpliwości by w jej wielobarwnym obrazie poczynić trud namysłu nad tym, jak ta rzeczywistość funkcjonuje.

Trywialnym wyda się stwierdzenie, iż refleksja nad otaczającym światem to refleksja nad człowiekiem; „głębokość” postrzegania świata to „głębokość” postrzegania człowieka czy parafrazując słynne powiedzenie Wittgensteina „granice pełni mojego życia wyznaczają granice mojej refleksji nad nim” – choć jak się okazuje i trywializmy należy powtarzać. Jeśli bowiem mimo wszystko mówi się o nich, to chyba tylko dlatego, że wciąż na nowo poddawane są one w wątpliwość.

Zrozumienie otaczającego świata jest możliwe w momencie gdy „zaczniemy badać stosunek człowieka do człowieka, a nie do pokarmu i nie do sposobu zdobywania go, nie do przyrody, przestrzeni, ani nawet komunikacji – lecz stosunki pomiędzy ludźmi (...)”² pisał Koneczny i miał wiele racji. Od refleksji nad człowiekiem wszystko się zaczyna i wszystko się kończy. To „definicja” osoby ludzkiej determinuje relacje międzyludzkie, stosunki społeczne, układ państwa.

¹ F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 27.

² Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 94.

Zrozumieć rzeczywistość to zrozumieć człowieka, który ją tworzy i organizuje. I aspekt ten w przedstawionych rozdziałach miał swoje odbicie – odpowiedź na pytanie Kim jest człowiek? Jak rozumieć byt ludzki? determinował i wpływał przecież na wszelkie dalsze kwestie dotyczące możliwości i sposobu poznawania siebie, miłości, koncepcji dobra wspólnego czy ujmowania cywilizacji.

„Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” nawoływał Sokrates. Usilne zachęcanie przez Filozofa do refleksji nad własnym postępowaniem miało odwozić od działań rutynowych, automatycznych, skłaniać do zastanawiania się nad zachowaniem – nad skutkami działania, wymuszało zatem postawę odpowiedzialności. I choć przez niektórych przesłanie etyki Sokratejskiej wydaje się niepraktyczne (chodzi bowiem tylko o myślenie), zachęta Filozofa do bycia mądrym, do refleksji nad własnym postępowaniem, chęć przewidywania ewentualnych skutków działań nie jest przecież rzeczą tak oczywistą. Zdobywanie wiedzy, chęć kształtowania swego charakteru, praca nad sobą, a zatem osiągnięcie pewnej doskonałości postępowania (cnoty) jest zadaniem na całe życie. To praktyka czyni mądrym, powiada Henryk Elzenberg, „nie chodzi o to, żeby albo żyć albo być cnotliwym, tylko żeby żyć cnotliwie. Na cóż mi mądrość i cnota, jeżeli mam spędzić życie bez jednego czynu (...)”³. Życie mądre, życie cnotliwe to życie bazujące na myśleniu, refleksji, na świadomości działań, życie mądre to zatem życie odpowiedzialne.

Postulat refleksji nad tym co w życiu ważne był inspiracją złożenia tej małej książeczki, przedstawione koncepcje nie zamykają oczywiście możliwości analizy i dyskusji – mieć należy nadzieję, że wpłyną w jakiś sposób na jej kontynuację i zbliżą do tego „długotrwałego obcowania z przedmiotem” o którym pisał Platon, którego skutek można tylko pośrednio przewidzieć.

³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 287.

Wybrana bibliografia

- Tadeusz Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Paweł Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Pallottinum – Poznań 1989.
- Gregory M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno Konserwatywny, Lublin 1999.
- Dietrich von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne* [w:] *Wobec wartości*, tłum. Eugenia Seredyńska, „W drodze”, Poznań 1982.
- Dietrich von Hildebrand, *Kategorie ważności* [w:] Włodzimierz Galewicz (wyb.), *Z fenomenologii wartości*, PAT Kraków 1988.
- Dietrich von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982.
- Dietrich von Hildebrand, *Serce*, tłum. Jan Koźbiał, „W drodze” Poznań 1985.
- Piotr Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cyncerona do Koniecznego* [w:] „Człowiek w kulturze” 1998, 10, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.
- Joachim Kądziała, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1972.
- Joachim Kądziała, *Pojęcie „Bonum commune” na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej*, „Śląskie Studia Historyczne” I (1968).

- Henryk Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Feliks Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Wydawnictwo Antyk, Komołów 1997.
- Feliks Koneczny, *O cywilizację łacińską*, Wydawca Onion, Lublin 1996.
- Feliks Koneczny, *O ład w historii*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa 1992.
- Feliks Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, Skład główny: Gebethner i Wolff, Kraków 1935.
- Feliks Koneczny, *Rodowód monizmu prawniczego*, [w:] „Człowiek w kulturze” 1998, 10, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja-człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969) Kraków.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Metafizyka*, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1985.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *O ludzką politykę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

- Mieczysław Albert Krąpiec, *Osoba i realizm w filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Osoba i społeczność*, „Zeszyty Naukowe KUL” 92 (1980).
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Mieczysław Albert Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Józef Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne”, T. XVII (1969), z. 2.
- Józef Majka, *Granice prymatu dobra wspólnego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 29 (1991) nr 1.
- Michael Novak, *Etyczna busola biznesu*. W pięciolecie „Centesimus annus”, tłum. Adam Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 21 (1996).
- Michael Novak, *Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*, „Przegląd Powszechny” 12 (1992).
- Michael Novak, *Kapitalizm, czyli docenić głowę*, tłum. Stanisław Knaflowski i Jan Hauska, „Tygodnik Powszechny” 35 (1992).
- Michael Novak, *Królestwo kapitalizmu*, tłum. A. Sadowski, „Wprost” 49 (1993).
- Michael Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. Wojciech Buchner, W drodze, Warszawa 1993.
- Michael Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. Grzegorz Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Michael Novak, *Wolność ekonomiczna i wolność religijna*, tłum. Adam Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 2 (1992).
- Michael Novak, *Zachód w opałach*, tłum. Adam Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny” 19 (1994).
- Josef Pieper, *O miłości*, tłum. Irena Gano, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.

- Arkadiusz Robaczewski, *Quincunx jako odbicie klasycznej teorii osoby*, [w:] „Człowiek w kulturze” 1998, 10, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.
- Antoni Siemianowski, *Wolność woli w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975).
- Jan Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991.
- Antoni B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1.
- Jan Strelau (red), *Psychologia podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Władysław Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007.
- Czesław Strzeszewski, *Hierarchia dóbr wspólnych a naturalna hierarchia społeczności*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), z. 2.
- Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994.
- Miriam H. Szymeczko, *Koncepcja wartości u Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), z. 2.
- Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład – komentarz – studia Mieczysław Albert Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate, Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. Adam Aduszkiewicz (kwestie 10–15), Leszek Kuczyński (1–9, 18), Jacek Ruszczyński (16, 17, 19–29), t. 1 i 2, Antyk, Kęty 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Warszawa „Navo”; Londyn: „Veritas”, 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, wprowadzenie Zofia Włodek, t. 1 i 2, W drodze, Poznań 2003, I, 79.
- Teresa Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof.

Tadeusza Stycznia na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1982.

Teresa Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2.

Teresa Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 2.

Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986.

Stanisław Zarzycki, *Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.

Summary

The unexamined life is not worth living Philosophical reflections about this, what important

It is difficult to speak of philosophy. It is even more difficult to teach philosophy. As is the case with every academic discipline, it can be said that philosophy is in its own way unique. This uniqueness is a result of a certain, as it is sometimes stated, self-evident nature of the subject. Obviously, everyone knows (even intuitively), what philosophy is about making use consciously or unconsciously of the terminology associated with some fields of philosophy: ethics, anthropology and epistemology.

The obviousness of this concept (although perhaps not the academic discipline), which is connected with this universality of understanding could lead one to wonder that since this is the case, speaking of it is unnecessary. If something is self-explanatory, it can only be pointed out and cannot be put into words¹. However, if one speaks of obvious matters, it is most likely, because they are continually questioned.

It seems that questions related to philosophy arise from this universal understanding, which in turn is possibly a result of a certain

¹ R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, Routledge, Londyn 1990, s. VII.

ambiguity in the understanding of the reality known as “philosophy.” It is also interesting that semantic misuse generally affects basic terms including important phenomena related to the essence of human life. But owing to the fact that “the highest does not stand without the lowest,” one should hope that all of these misuses have something in common, in the ambiguity of this word, in the dynamism of building other at times twisted meanings based on it, common points are found.

As one of the greatest representatives of philosophical thought, Plato claims, philosophy begins in wonder of the world². It is the only type of intellectual activity where posing questions and searching for answers is more important than constructing theories and verifying them. Socrates is one of the most important people in the world of philosophy and he was the first to make moral problems the subject of dialogues and not of lectures, nor the topic of treaties or public addresses. It is worth emphasising that in Socrates’s dialogues, one cannot find any traces of pride, moralization, self-exultation, but rather we encounter curiosity, provocation to think, an escape from shallow thinking and a superficial view of the world. Socrates took what may seem as trivial and obvious issues for the topics of his dialogues (after all, who is not familiar with justice, honesty, law or piety) – however, throughout the dialogue it becomes apparent that the inquisitiveness of the philosopher was not limited to superficial intuitions and speculations. By means of forming appropriate questions, he attempted to reach the speaker’s most basic knowledge and then assist him to draw from it obvious conclusions. The essence of Socrates’s dialogue is based on provocation, stimulating thought (often critical thinking), a break from routine, pride and thoughtlessness, and reflection on what is important (although this would seem unquestionable), because a philosophical problem, as Plato states “does not admit exposition like other branches of knowledge; but after much converse about the matter itself and a life lived together, suddenly a light, as it were, is kindled in one soul by a flame that leaps

² “Wonder (thaumazein) is the attitude of someone who truly loves wisdom; yes there is no other beginning of philosophy than this.” Plato, *Theaitetus*, 155D.

to it from another, and thereafter sustains itself”³. Discussions about matters simple and at the same time difficult, about known issues, but somehow unknown, and pointing out lack of knowledge did know finish well for Socrates. As a matter of fact, he was forced to drink hemlock, because he was accused of corrupting the morals of the youth, but still the Socratic message that “the unexamined life is not worth living”⁴. did not fall in value. The need of reflection is still current, especially nowadays, in the time of fast life, relative values and fast decisions.

To dwell on, for some time, the important, (philosophical, but not only) issues, should not be treated as a challenge. Giving it such non-committal reflection, consideration of the matters which are present in the life of every person, should be treated as an intellectual journey, confrontation with a philosophical understanding of such every-day and common phenomena. To discover a new meaning of such known issues should be an inspiration, refreshing, a kind of distraction from mundane thinking, should force to renewed reflection, should be a escape from evil (in Socratic understanding, evil actions are *the result* of ignorance) – maybe it will keep us in “a wind of thoughts.”

The above mentioned reflection is presented in five chapters, i.e. analysis of five issues form the perspective of five philosophers. The choice of the guides in this reflection is intentional, because each of them is an expert in given area and has dedicated more than one book or article to this topic.

The guide in the reflection about „human person” is prof. Mięczyśław Albert Krapiec. This distinguished Polish philosopher, is the long-standing Rector of the Catholic University of Lublin, and one of the main founders of the Lublin Philosophical School also known as the Polish School of Classical Philosophy. According to Krapiec, the starting point for philosophical anthropology is data which comes from the existential judgment “I exist.” In the scope of the basic

³ Plato, *The Platonic Epistles* 341 c, J. Harward (trans), Cambridge University Press 2014, s. 135.

⁴ Plato, *Apology* 38a

data, subjectivity and agency of human being are included. Krapiec strongly underlines the uniqueness of a human being, as a one who is chosen among all nature, because of his peculiar structure of soul and body. The human being focuses on himself, like in a lens, all the essential features of living beings, but he also has unique characteristics such as: freedom, sovereignty and the possibility of improvement. Reflection on the relation between body and soul, the problem of freedom, human dignity, are aspects which Krapiec fully explains and clarifies. There are also other very important aspects, in order to understand different spheres of human activity: love, self-knowledge, civilizations or the aim of communities: the common good. The reflection on the human being, is important also because of the other reason, as Krapiec underlines – each of us should know, who he is as a human in order to live humanely.

Analysis of human being, undoubtedly, is connected with the problem of self-cognition – who I am as a human being? In such analysis, we will follow the conception of Saint Thomas Aquinas. According to Saint Thomas, self-cognition is a final stage of cognition as such, kind of a “return,” because only then a human being actualizes himself as a free and rational being. The dependency of self-cognition and cognition of the world is natural and necessary for it is the reason of self-knowledge. One can compare this process to looking at photos, which he has taken of himself. Cognition of something, which has been cognized before, is a totally different cognition, and the perception of the subject is also different. When person cognizes “our mind through its considering successively one thing after another: because never “does our intellect understand so many things, that it cannot understand more”⁵. Aquinas analyses the problem of cognition in different places of his works, but especially in *The Summa Theologiae*, *The Summa Philosophica*, Disputed Questions on Truth (*Quaestiones disputatae de Veritate*), Disputed Questions on the Soul

⁵ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, vol. 1, part 1, q. 86, art.1, Fathers of the English Dominican Province (trans.), Cosimo, Inc., New York 2007, s. 441.

(*Quaestiones disputatae de Anima*) or the Commentary on the *Sentences* of Peter Lombard (*Scriptum super libros Sententiarum*).

“Love” is the third stop – undoubtedly closely connected with the earlier analyzed issues. The master of the phenomenological description of love is German philosopher Dietrich von Hildebrand, for whom the problem of “love” is, in a sense, the central point of his philosophical system. Von Hildebrand proposes a short and simple definition of love, which will be the guide for the analyses conducted in this chapter: “love as a value response” introduces vast range philosophical explanations. Apparently, this simple definition implicates, however, a number of problems connected with the definition of person, her value, possibility and ways of how to respond to it. Love has an influence on the development of the person, it should be pure and a complete realization of humanity, and as von Hildebrand underlines, it is a gift and giving, conscious dedication from one person to other, it is happiness and should give happiness. Love is everything that is precious and its absence can only be compare to hell. As Dostoevsky’s Russian monk says, love really does not exists in hell, but its absence is precisely what makes up the essence of hell.

In Michael Novak’s conception of “the common good” the fundamental thesis based on the fact that in order to fulfill his own perfection human being should have proper conditions. Novak points out economy as the best field where important human attributes appear: intellectual, moral and creative ones. In his analysis concerning “the common good,” he uses theological, political and economical threads and in spite of this diversity he tries to show some universal rules. Novak underlines the rank and subjective character of the human person. Man in Novak’s conception is not a “wolf” (as Hobbes described him), but a brother. Awareness of the common good allows people to discover their interdependence with each other them and will to strive for good. To build a good community is to protect and assist the development of free human beings. Novak then underlines, that “The common good is the inner dynamo of human progress, rooted in the human’s capacity to reflect upon his or her own actions, to grasp their deficiencies and incompletenesses, and

to choose to press onward toward the full development of the entire range of human possibilities”⁶.

The final meeting will be with Professor Feliks Koneczny when analyzing the notion of “civilization.” Koneczny’s theory is based on convictions about the social character of human person. This conviction comes from facts, assembled through commonsensical cognition and inductive method. The splendor of every kind of method of system of communal life always depended on man, who by his own acts of intellect and free will, organizes himself in communities.

Since man in society realizes his own subjectivity, actualizes the potentiality written in his nature and develops it; and as a result, he has the chance to find fulfillment.

From man depends a faith of civilization. Koneczny saw in community the power of creating civilizations. The social form develops from the kin, which by differentiation created higher social structure. Society is a part of human beings, so strongly, that the need of interaction with people resulted in the continued, unifying and dynamic development of humanity. Thus, human communities were formed naturally and not by order, persons united in order to develop, improve. Personal being has an open structure; therefore, he is not formed at once, but he needs other people to live a full life.

Today’s civilisation is characterised by the trend of socialisation, because social and economic processes demand the inclusions of small communities into the greater ones. Teilhard de Chardin wrote about the phenomenon of ‘planetisation’ Popes have spoken about the “human family,” and politicians about globalisation. The process of creating larger communities, which exceed-families, tribes and even states, which were opposed by Rousseau and the Romantics, is not an illusion. However, the issue of social life widens more and more. It is an irreversible process. The civilization, which is focused just on consumption, leads to the depersonalization of mankind. In this great disorientation, the sense of great notions and great words, is lost. They become unclear, unrealized and suppressed. In such

⁶ M. Novak, *Free persons and common good*, Medison Books, Lanham MD 1989, s. 187.

a situation, it is quite easy, to indicate their mendacity, banality and falseness. Rousseau explains: "I would not take it upon myself to try to teach people, if others did not keep on delude them." Following a text about human beings, self-cognition, love, the common good and civilization is not at all an instruction, but it more likely has to move closer to the this "much converse about the matter itself" from Plato and which result one can just indirectly predict.

Indeks osób

A

Acton John (Lord) 13
Aduszkiewicz Adam 45, 156
Augustyn, święty 99
Arystoteles 10, 11, 26, 30, 61,
64, 75, 103, 104, 105, 139,
140, 141

B

Bernat Agnieszka 97
Biesaga Tadeusz 74, 153
Boecjusz 11
Büchner Wojciech 101, 154
Bukowski Kazimierz 83
Buttiglione Rocco 120

C

Camus Albert 13
Chardin Teilhard de 15, 164
Chudy Wojciech 42, 56, 61, 153

D

Dostojewski Fiodor 13

E

Elzenberg Henryk 152

F

Faller Franz 108
Freud Sigmunt 70, 95

Fromm Erich 95

G

Galarowicz Jan 77, 94
Galewicz Włodzimierz 54, 94,
153
Gałkowski Jerzy W. 56
Gano Irena 69, 155
Gilson Étienne 42, 84
Golec Danuta 93
Gorczyca Jakub 92, 94
Góralczyk Paweł 71, 75, 82, 153
Grobler Adam 111
Gromska Daniela 104
Gronbacher Gregory M A 120,
122, 153
Gundlach Gustav 101

H

Hildebrand von Dietrich 12, 69,
70, 71-95, 153, 156, 157, 163
Hobbes Thomas 13, 123, 163
Homer 36
Horacy 140
Husserl Edmund 12, 79
Iskrzycki Maksymilian 14
Izydor z Sewilli 99

J

Jan Paweł II (papież) 102, 103,
119, 155

Jan XXIII (papież) 101

Jaroszyński Piotr 128, 153

K

Kaminski Stanislaw 49

Kant Immanuel 37

Kartezjusz 50

Ketteler Wilhelm Emmanuel
von 100

Kiereś Henryk 61, 62, 154

Knaflewski Stanisław 114, 155

Kondziela Joachim 101, 105,
109, 110, 111

Koneczny Feliks 14, 15, 125-151,
153, 154, 156, 164

Kowalczyk Stanisław 15, 99,
101, 110

Koźbiał Jan 76, 153

Krapiec Mieczysław Albert 9,
10, 17-19, 21, 22, 24, 25,
27-29, 31-34, 36, 38, 39,
43-49, 51-53, 56-59, 61, 63,
64, 67-69, 105, 135, 136, 141,
154-156, 161

Kuczyński Leszek 45, 156

Kuryś Agnieszka 12

L

Leon XIII (papież) 101

Lewicki Anatol 14

Lipps Theodor 12

Lombard Piotr 11, 163

Luter Martin 121

M

Machnik Andrzej 92, 95

Majka Jozef 10, 107, 108, 155

Maritain Jacques 111

Maryniarczyk Andrzej 47, 59,
61, 63

Mauren Kris 120

Maykowska Maria 9

Messner Johannes 101

Messner Joseph 106, 107, 108

Meyer Theodorus 100

Mickiewicz Adam 93, 125, 126

Moore Thomas 93

Mouriac Francois 13

N

Nawroth Egon Edgor 108

Nédoncelle Maurice 83

Nell-Breuning Oswald von 101

Neuhaus Richard J. 120

Novak Michael 13, 14, 98, 101,
112-123, 155, 163, 164

O

Olszewski Henryk 99

Orlik Piotr 93

Ossowska Maria 37, 125

P

Paluch Michał 12

Paweł VI (papież) 101

Pąckińska Maria 9

Pesch Heinrich 105

Pfänder Alexander 12

Piechowiak Marek 38

Pieper Josef 69, 70, 77, 78, 93, 155

Pindar 36

Pius XI (papież) 101

Pius XII (papież) 101

Platon 8, 9, 12, 16, 45, 99, 103,
105, 147, 152, 160, 161, 165

R

Radomska Beata 95
Reale Giovanni 103, 104
Robaczewski Artur 141, 156
Rodziński Adam 56
Rousseau Jean-Jacques 15, 16,
164, 165
Ruszczyński Jacek 45, 156
Rybałt Jan 42, 84
Rybicki Paweł 104

S

Santorski Jacek 93
Sartre Jean-Paul 13
Scheler Max 75, 79, 93
Seredyńska Eugenia 77, 153
Siemianowski Antoni 71, 78, 156
Sirico Robert 120
Skoczyński Jan 14, 127, 129, 130,
131, 133, 136, 138, 139, 156
Smith Adam 121, 122
Sokrates 8, 9, 41, 42, 45, 65, 152
Sowiński Grzegorz 95
Spaemann Robert 7, 16, 159
Stendal 69
Stępień Antoni B. 49, 52, 156
Stóżewski Władysław 62, 156
Strelau Jan 47, 64, 156
Strzeszewski Czesław 101, 156
Styczeń Tadeusz 56
Sutor Bernhard 100, 156
Swieżawski Stefan 52, 54
Szostek Andrzej 8, 56
Szostkiewicz Adam 112, 114,
117, 121, 155
Szymbczko Miriam H. 71, 72,
156

Ś

Środa Magdalena 8

T

Taparelli d'Azeglio Luigi 100
Tatarkiewicz Władysław 61
Tocquevill Alexis de 13, 114, 116
Tomasz z Akwinu, święty 10-12,
17, 36, 41-67, 78, 99-101,
105, 108, 109, 141, 154-156
Torrell Jean-Pierre 12
Trębicka Katarzyna 41

U

Utz Arthur-Fridolin 101, 108,
109, 110

V

Verpaalen Antoine Pierre 99

W

Weigle Georg 99
Wilk Rafał 120
Wittgenstein Ludwig 151
Witwicki Władysław 8, 9
Włodek Zofia 43, 156
Wojtarowicz Teresa 70-74,
78-80, 82, 83, 85-87, 89, 90,
91, 94, 157
Wojtyła Karol 13, 45, 56, 69, 90,
92, 95, 102, 157
Woroniecki Jacek 10, 58

Z

Zakrzewski Wincenty 14
Zarzycki Stanisław 81, 85, 87, 157
Zdybicka Zofia 32
Zega Włodzimierz
Zieliński Edward Iwo 43, 156
Zmierczak Maria 99
Zychowicz Juliusz 79, 153



ISBN 978-83-7283-782-0