

MIECZYŚLAW GOGACZ

ZAGADNIENIE WSPÓLNOTY

(Analiza stanowiska sformułowanego przez L. Kucę w artykule pt. *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*¹).

Treść: I. Temat analizy; II. Platoński opis teologiczny; III. Teza artykułu i argumentacja; IV. Zastrzeżenia i wątpliwości; V. Problem istnienia; VI. Twierdzenia, które filozof może zaakceptować; VII. Zakończenie.

I. TEMAT ANALIZY

Artykuł L. Kucę został opublikowany w czasopiśmie teologicznym, dotyczy chrześcijańskości antropologii, a więc jej teologicznego aspektu, stawia sobie za cel rozważenie i ustalenie warunków zapewniających antropologii jej teologiczną wersję. Rozumiejąc jednak antropologię, owszem, jako „dziedzinę ściśle teologiczną”², lecz ukonstytuowaną w wyniku dialogu między filozofią i teologią, L. Kucę formułuje w swym teologicznym artykule wiele twierdzeń filozoficznych, które — i należy to wyraźnie podkreślić — są warte uwagi filozofów.

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

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

¹ L. Kucę, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, *Studia Theologica Varsoviensia* 9 (1971) nr 2 s. 95—109.

² Tamże, s. 97.

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

Nie wynika z tego, że kategoria czasu jest tu nadrzędna. Jeżeli w danych czasach np. utożsamia się metafizykę z teologią, to nie znaczy, że ten błąd może stanowić sposób informowania o prawdach objawionych. Wynika z tego raczej to, że — w moim rozumieniu — miarą ujęć winna być wierność prawdzie, rozumianej tak, jak ją formułuje filozofia klasyczna w egzystencjalnej wersji tomizmu, odróżniająca filozofię i teologię. Z pozycji tej orientacji filozoficznej zamierzam kwalifikować jako filozoficzne te twierdzenia, które stanowią w artykule problematykę wspólnoty.

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

Koncepcja wspólnoty, prezentowana w artykule, zasługuje na uwagę filozofów z tego względu, że odbiega od dotychczas przyjmowanych rozwiązań i ukazuje kierunek poszukiwań, który może okazać się drogą właściwą. W publikacjach z zakresu antropologii filozoficznej rozważa się bowiem raczej ontyczną strukturę społeczeństwa lub osobę jako otwartą na inne osoby³. L. Kuc proponuje rozumienie wspólnoty, jako zespołu osób nie w sensie tradycyjnie dystrybutywnym i addytywnym, czyli osób połączonych tylko przez wspólny cel, lecz proponuje ujęcie, według którego dana osoba stanowi dla drugiej osoby jej zinteryoryzowane dobro wspólne. To ujęcie winno być właśnie starannie zanalizowane.

II. PLATOŃSKI OPIS TEOLOGICZNY

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

³ Por. np. M. A. Krąpiec, *Jednostka a społeczeństwo*, Znak 21 (1969) s. 684—712. Dodajmy wyraźniej, że według M. A. Krąpca społeczność, jako zbiór relacji pomiędzy osobami, powstaje w tym celu, aby w danej osobie spełniło się dobro, wspólne dla każdej osoby ludzkiej. Tym dobrem wspólnym, a więc odpowiadającym każdej osobie ludzkiej, (pojętym finalistycznie i raczej subiektywnie) jest „realizowanie bytowych aspiracji” osoby. Realizują się one przez osiągnięcie obiektywnego dobra wspólnego, którym jest Bóg. Tamże, s. 694, 698, 700. L. Kuc poszerza to ujęcie uznając każdą osobę za obiektywne dobro wspólne, które przez zinteryoryzowanie go doskonalą daną osobę. Por. ujęcia w rozdz. VI tej publikacji.

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

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

Należy najpierw stwierdzić, że dobrą intuicją w artykule jest rozwiązywanie problemów związku człowieka z Bogiem poprzez zagadnienie relacji osobowych. Pozwala to bowiem uniknąć w teologii właściwego filozofii ujęcia przyczynowego, a z kolei reifikacji życia religijnego, rozumianego zawsze jako obecność łaski, właśnie uprzeczynowanej w człowieku przez Boga. Zagadnienie relacji osobowych musi być jednak rozwinięte przez odróżnienie relacji międzyludzkich i relacji człowieka z Bogiem. I różnica między tymi zespołami relacji nie polega na tym, że relacje osobowe zachodzą między bytem skończonym i nieskończonym, lecz że dają w wyniku inne skutki. W relacjach międzyludzkich uzyskujemy dobro i prawdę, jako przypadłościowe doznanie tych wartości, w relacji osobowej z Bogiem uzyskujemy wprost Boga, w którym nie ma różnicy między istotą i działaniami⁴. To osobowe uzyskanie Boga nie jest jednak ontycznym ustanowieniem człowieka jako bytu, lecz tylko właśnie religią: nieznaną filozofom obecnością Boga w osobie ludzkiej. Filozof wykrywa taką możliwość. Stwierdza otwarcie osoby ludzkiej na byt absolutny. I niczego więcej nie może stwierdzić. O przyjęciu Boga do wnętrza osoby ludzkiej wie tylko teolog, tłumaczący Objawienie.

W podjęciu tych problemów widzę kierunek rozwoju antropologii teologicznej.

Opisując relacje osobowe między istniejącym człowiekiem i istniejącym Bogiem L. Kuc posługuje się niewłaściwym w stosunku do tych faktów religijnych opisem teologicznym właśnie platońskim. Teologia — powtórzmy — jeszcze nie przewyciężyła tego

⁴ Por. M. Gogacz, *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, *Collectanea Theologica* (w druku).

platońskiego opisu rzeczywistości religijnej. Filozofowie na swoim terenie już wyzwolili się z tego opisu. L. Kuc wybierając problematykę relacji osobowych zastosował platoński opis teologiczny. Na jego miarę, a więc nie całkiem dokładnie, musiał rozwiązywać problem relacji osobowych.

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

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

Sledząc w artykule myśl L. Kuca odnajduje się ten platoński opis w jego ujęciach i teologicznych i filozoficznych.

Twierdząc np., że istnienie osoby ludzkiej jest miłością Bożą do nas⁵ L. Kuc właśnie mówi o Bogu, aby wyjaśnić, czym jest to, co poznajemy w bycie, jako uzasadniający ten byt czynnik ontyczny. Mówiąc o wspólności L. Kuc podkreśla zamieszkiwanie w danej osobie innych osób. Mówi więc o danej osobie, aby opisać wspólnotę, i mówi o wspólności, aby opisać daną osobę. W obydwu wypadkach jest to jednak opis przynajmniej platonizujący.

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

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

Relacje osobowe muszą być kategorialne. Muszą więc być bytami przypadłościowymi, wiążącymi podmiot i kres relacji. Nie mogą wchodzić w istotową strukturę podmiotu i kresu relacji. Mogą być tylko ich przypadłościami. Bóg jednak nie może mieć przypadłości. Bóg po prostu stwarza istnienie człowieka. To istnienie aktualizuje sobie właściwą istotę, która razem z istnieniem stanowiąc dany byt jest w tym bycie zasadą dezabsolutyzacji istnienia

⁵ L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 107.

człowieka, dzięki tej dezabsolutyzacji czyniąc dany byt np. człowiekiem. I do wnętrza stworzonego człowieka przychodzi Bóg i mieszka w osobie ludzkiej, o czym nie wie filozof jako filozof, o czym wie teolog tłumaczący Objawienie.

Przypomnijmy wobec tego, że św. Augustyn, gdy uprawiał, jak sądził, filozofię prawdy, której uzasadnienie widział w obecnym w duszy Bogu, raczej uprawiał teologię, albo stosował opis platoński, który jest intuicją teologii⁶, jeżeli od strony Boga tłumaczy to czym są rzeczy. Filozof nie wie, co myśli Bóg i nie wie, jak Bóg stwarzał byty. Wie tylko, że byty są, że nie są absolutami, że wobec tego, jako przygodne i realne mają przyczynę swego istnienia w bycie, który jest samoistnym istnieniem.

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

III. TEZA ARTYKUŁU I ARGUMENTACJA

W zespole ujęć wprowadzających do zagadnienia wspólnoty L. Kuc podkreśla, że „współczesna antropologia chrześcijańska nawiązuje do dorobku filozofii subiektywnej i refleksyjnej”⁷, czyli do filozofii K. Rahnera, co jest niewątpliwie faktem. Podkreśla także, że w swoich ujęciach będzie stosował osiągnięcia tej filozofii⁸. Ślad tych ujęć widzimy jednak tylko w stwierdzeniu, że „świadomość ludzka w swej całości jest faktem międzyosobowym”. Już bowiem eksplikacja tej tezy jest raczej tomistyczna. K. Rahner nie twierdzi bowiem, że mówimy i „myślimy zawsze do kogoś”. Rozważa raczej byt istniejący sam w sobie a więc relację świadomości do bytu, w którym ta świadomość się pojawia. Byt jest przedmiotem i przyczyną tej świadomości. Natomiast podkreślenie, że mówimy zawsze do kogoś, znajdujemy w poglądach np. M. A. Krąpca⁹. Niezależnie od tego tomistycznego uzasadnienia rahnerowskiej tezy L. Kuc wyciąga słuszny wniosek, że „myślenie ludzkie i ekspresja ludzka stanowią rzeczywistość sprzężoną”

Przytoczony tu wniosek, wprowadzający w koncepcję wspólnoty, jest twierdzeniem ważnym. Pozwala zrozumieć wszystkie dalsze niedokładności tezy, która mimo nie zawsze precyzyjnej for-

⁶ Por. M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, *Studia Philosophiae Christianae* ATK (w druku).

⁷ L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 105.

⁸ Tamże, s. 106. (Wszystkie cytaty nie oznaczone w tym paragrafie osobnym numerem, dokumentujące poglądy L. Kuca, są wzięte ze s. 106—107).

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, *Znak* 19 (1967) s. 865.

muły otwiera perspektywy badawcze. Jest pomysłem, poszerzającym dotychczasowe ujęcia.

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

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

Odróżnia najpierw 1) świadomość ludzką i byt ludzki, 2) substancjalność osób, ich niepowtarzalności, odrębności i relacyjny, a więc przypadłościowy status ontyczny wspólnoty. Mówi bowiem wyraźnie i uważa to za problem chrześcijańskiej antropologii, że nie należy mieszać „poznania ludzkiego z bytem ludzkim”¹⁰. Oświadcza też, że nie zamierza głosić tezy o „substancjalnym charakterze wspólnoty”, że właśnie wspólnota, rozpatrywana od zewnątrz, jest dla niego „bytem relacyjnym w sensie relacji przypadłościowych”.

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

¹⁰ L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 105.

treścią wyrażenia, że „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona”. 10) „Bóg i najbliżsi ludzie” stanowiąc wspólnotę we mnie zinterioryzowaną istnieją „we mnie w sposób najbardziej realny, gdyż utożsamiają się z moją osobą”¹¹. To utożsamienie ma status relacji transcendentálnych.

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

IV. ZASTRZEŻENIA I WĄTPLIWOŚCI

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

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

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

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

¹¹ Tamże, s. 108.

poznawczy danego człowieka, uzyskany w konfrontacji z poznaniem innych ludzi i dzięki ich poznaniu oraz wyrażaniu tego, co myślą.

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

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

Trudność polega na tym, że twierdzenie na temat osoby i wspólnoty ma charakter orzekania o realnej rzeczywistości. Jest więc zdaniem z zakresu metafizyki. Wypowiedziane zostało w kontekście opisu porządku poznania i z tego opisu wyprowadzone jako wniosek. Znaczący to, że stwierdzenie zależności wiedzy danego człowieka od wiedzy innych ludzi posłużyło jako uzasadnienie wniosku, że osoba i wspólnota są sprzężone. Uzasadniając dalej ten wniosek L. Kuc znowu odwołuje się do opisu poznawania i używanej przez to poznanie wiedzy. Wykazuje, że poznajemy innych ludzi jako prawdziwych i dobrych, i że przez analogię możemy to samo odnieść do siebie. L. Kuc słusznie podkreśla, że poznajemy siebie w relacjach międzyosobowych i że poznana prawda, dobro, jedność i byt ludzki są analogicznie ujętym naszym wspólnym dobrem. Pogłębia się więc nasza wiedza o nas samych i o innych ludziach. Podobnie inni ludzie poznają nas z czasem dokładniej, a przez analogię znają też lepiej siebie. Na wszystko to właśnie można się zgodzić. L. Kuc z kolei podkreśla, że osoby ludzkie są pluralistycznie odrębne, niepowtarzalne i niesprowadzalne do siebie. Zgadza się także na to. Dodaje, że pogłębiając wzajemnie wiedzę o sobie, i nieoczekiwanie stwierdza, że „wobec tego osoba i wspólnota to jedna i ta sama rzeczywistość”.

Musimy więc stwierdzić, że

1) albo teza o tożsamości osoby i wspólnoty, w sensie interioryzacji w nas dobra i prawdy innych osób, jest wnioskiem typu metafizycznego, wyprowadzonym z rozważań nad sposobami uzyskiwania wiedzy, czyli że jest wnioskiem, który nie wynika z przesłanek, ponieważ ze stwierdzenia sposobów nabywania wiedzy nie wynika zdanie na temat tego, jak się bytuje,

2) albo osoba i wspólnota są w artykule ujmowane jako rzeczywistość typu świadomościowego.

Znaczyłyby to, że L. Kuc omawiając osobę i wspólnotę nie prezentuje w artykule tezy typu metafizycznego, że więc nie stwier-

dza, czym jest wspólnota jako byt, lecz tylko mówi o sferze relacji poznawczych. Przy tym założeniu osoba byłaby naszą wiedzą o nas samych, świadomością siebie. Wspólnotę natomiast stanowiłaby obecna w nas suma wiedzy o innych, wiedzy zresztą o transcendentaliach, o dobru, prawdzie i jedności innych osób, które oddziałując na nas tymi wartościami integrują i pogłębiają naszą wiedzę o tym, co jest wspólne ludziom.

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

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

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

Z kolei zapytujemy, w jaki sposób przypadłość, gdy jest przez nas poznana, może stać się w nas tym samym, co nasza osoba i nabyć bytowania substancjalnego, właściwego osobie? Przecież poznanie przypadłości daje osobie tylko jej przypadłościową wiedzę.

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

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

Słusznie L. Kuc stwierdza, że inni ludzie tylko w nas zamieszkują. Dodajmy jednak, że decydują o naszej integracji, lecz nie osobowej¹², a tylko osobowościowej, czyli psychicznej, często wyłącznie poznawczej. Mogą być przyczynami naszej wiedzy, naszych przypadłościowych przekształceń. Nie mogą być przyczynami nas jako osób. Nie mogą bowiem nawet jako przyczyny drugie wpływać na nasze istnienie. Nasze istnienie nie przekształca się, nie rozwija. Jest stałym w nas czynnikiem, który nas urealnia jako osoby ludzkie. Nie przekształca się także proporcja między naszym istnieniem i naszą istotą. Zmienia się tylko zespół przypadłości. Są one bytami. Są w nas jako nasza wiedza, jako nasze ujęcie poznawcze, dobra, prawdy, jedności i bytu innych osób. Inne osoby są zawsze poza nami. Jeżeli w nas mieszkają, to tylko pośrednio, jako nasza o nich wiedza. Nie mogą znaleźć się w osobie ludzkiej „rzeczywiście, osobowo i substancjalnie” nawet jako „dobro analogicznie wspólne”. Stanowią zawsze tylko przedmiot wobec poznającego podmiotu.

Mogą znaleźć się w osobie jako jej ujęcie² innych osób, jako przypadłość w substancji, lecz jako przypadłość, która nie jest dobrem, prawdą i jednością innych osób, a tylko ujęciem tej jedności, prawdy i dobra.

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

O ile się nie mylę, L. Kuc w swym artykule pomylił porządek ujęć poznawczych z porządkiem bytowania. Bytowanie jako poznane nie jest bowiem tym samym, co bytowanie samo w sobie.

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

¹² Tamże, s. 107.

maitego punktu widzenia”, a więc jako poznanie jednostkowe i poznanie wspólne.

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

V. PROBLEM ISTNIENIA

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

Nawiązując do wypowiedzi w Ewangelii na temat zamieszkania w nas Trójcy Świętej, gdy umiłowujemy Chrystusa, L. Kuc stwierdza, że urealnijający człowieka, stworzony dla niego przez Boga akt istnienia, jest „aktem stwórczym miłości”, ponieważ — dodajmy — Bóg jest zarówno istnieniem i miłością. Bóg rzeczywiście jest bytem prostym i utożsamia się w Nim istnienie i miłość. Stwarzając istnienie, urealnijające człowieka, Bóg „działa” jako przyczyna sprawcza, to znaczy jest przez nas wykryty jako źródło istnienia, jeżeli byty przez nas bezpośrednio poznawane nie są samoistne. Nie są samoistne, ponieważ nie są absolutne. Gdyby były absolutne, byłyby konieczne i człowiek nie różniłby się od Boga, co prowadzi do trudnego w uzasadnieniu panteizmu. Skoro człowiek nie jest absolutny, nie jest też samoistny. Otrzymuje istnienie od bytu, który jest samym istnieniem, ponieważ odczytujemy ten byt pierwszy właśnie od strony istnienia.

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

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

1) Zdanie filozoficzne zostało tu potraktowane jako zdanie teologiczne. Zdanie filozoficzne jest stwierdzeniem ontycznego stanu bytu. Tego ontycznego stanu bytu teolog jako teolog nie rozpoznaje. To odkrywa tylko filozof jako filozof. Teolog może tu tylko

dodać uwagę na temat zabiegania Boga o ludzką miłość. Nie może twierdzić, że miłość jest istnieniem lub że istnienie jest miłością.

2) Z punktu widzenia filozoficznego w zdaniu „istnienie jest miłością Bożą ku mnie” został utożsamiony skutek stwórczej działalności Boga z motywem stwarzania¹³.

Po tych uwagach metodologicznych zauważmy w ujęciach bardziej treściowych i teologicznych, że można by odróżnić stwarzającą miłość Boga ofiarowaną i podjętą. Możemy przyjąć, że miłość Boża jest zawsze ofiarowana, lecz nie zawsze podjęta. Jeżeli nie jest podjęta, to przy utożsamieniu istnienia i miłości, byt, który nie podjął miłości nie podjął też istnienia. Tymczasem np. mine-rały istnieją, i trudno powiedzieć, że miłują Boga. Nawet człowiek już istniejąc nie zawsze kocha Boga jak osoba Osobę. Musimy przyjąć tezę filozoficzną, że najpierw się istnieje, a później się miłuje. Istnienie jest więc różne od miłości. Istnienie urealnia dany byt. Miłość jest osobowym skierowaniem się człowieka do Boga.

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

Relacje przyczynowania istnienia nie są więc relacjami osobowymi. Istnienie nie może utożsamiać się z miłością, jeżeli poza tym według L. Kuca, istnienie, to „podstawowy element urzeczywistniająca człowieka, stanowiący o nim jako bycie”¹⁴. Według tomizmu, istnienie, stworzone przez Boga, różne więc od Boga, wchodzi w skład bytu, urealnia byt znajdując się w tym bycie jako czynnik współkonstituujący go razem z istotą. Gdyby istnienie, urealniające człowieka jako byt, było tożsame z „miłością Bożą ku mnie”, wtedy ta miłość Boga, tożsama z Bogiem, musiałaby konstituować człowieka. Bóg wtedy byłby „częścią” człowieka, co jest panteizmem. Jeżeli „miłość Boża ku mnie” jest w Bogu tym samym, co Bóg i Jego istnienie, to z pozycji teologicznych możemy powiedzieć tylko tyle, że Bóg jest nie tylko istnieniem, co odkrywając filozofowie. Bóg jest także miłością i cały stwarza istnienie danego bytu, realnie od siebie różnego. Na to może zgodzić się filozof. Bóg stwarzając byty nie przekazuje im jednak siebie, a więc nie przekazuje im swego istnienia tożsamego z miłością. Bóg stwarza różne od siebie istnienia. I potem osobowo przychodzi do już istniejącej osoby ludzkiej.

¹³ Por. uwagi na ten temat w polemice z ks. M. Jaworskim: M. Gogacz, *Relacje przyczynowe i relacje osobowe*, Studia Philosophiae Christianae ATK (w druku).

¹⁴ L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 105.

Jeżeli z kolei powiemy, że Bóg mieszka w nas, i że podobnie wspólnota ludzka jest zamieszkaniem osób w danej osobie ludzkiej, to trzeba stwierdzić, że teza teologiczna została potraktowana jako teza filozoficzna. Gdy bowiem mówimy, że człowiek, to mieszkanie Boga, albo gdy powiemy, że wspólnota jest zamieszkaniem w nas innych osób ludzkich, to dokonujemy zabiegu definiowania, lecz o charakterze teologicznym w tym sensie, że stan bytowy interpretujemy teologicznie. Takiego zabiegu nie wolno dokonać. Teologia nie może opisywać stanów ontycznych. Może tylko ujawniać dzieje zbawienia, które nie zmieniają istotowej struktury bytu i tej struktury nie dotyczą w sensie jej odkrywania.

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

VI. TWIERDZENIA, KTÓRE FILOZOF MOŻE ZAAKCEPTOWAĆ

Twierdzenia z dziedziny poznania:

- 1) „Mówimy i myślimy zawsze do kogoś”.
- 2) „Najpierw poznaję drugiego człowieka i odkrywam w nim jego powszechne właściwości jako bytu, a następnie dopiero, przez analogię i w drodze refleksji, dowiaduję się tego o sobie”.
- 3) „Poznając innych ludzi poznaję siebie i odwrotnie, pogłębiając refleksyjnie własne doświadczenie egzystencjalne, wiem coraz więcej o tym wszystkim, co analogicznie podobne i analogicznie wspólne mnie i innym ludziom”.

Twierdzenia z dziedziny metafizyki:

- 1) „Prawdziwość i dobroć ludzka, jedność i byt ludzki, to analogicznie pojęte podstawowe dobro wspólne”.
- 2) „Nie mam zamiaru głosić tezy o substancjalnym charakterze wspólnoty ludzkiej. Wspólnota ludzka jest bytem relacyjnym w sensie relacji przypadłościowych”.
- 3) „Każda osoba ludzka pozostaje rzeczywistością samodzielną i niepowtarzalną”

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

Można natomiast ucieszyć się stwierdzeniem, że wspólnoty nie konstytuują wspólny, zewnętrzny cel, będący jakimś dobrem, lecz że tę wspólnotę stanowi udział każdego człowieka w dobru, prawdziwości, jedności i w bycie drugiej osoby. Właśnie nie cokolwiek,

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

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

VII. ZAKOŃCZENIE

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

Nie należy jednego porządku faktów tłumaczyć przez inny porządek faktów. Filozof tylko opisuje fakty. Nie interpretuje ich inną dziedziną, np. nie tłumaczy faktów egzystencjalnych jako egzystencjalnych ujęciami fizyki czy chemii. Jeżeli tak postępuje, popełnia błąd. Nie należy faktów, ujmowanych w metafizyce, tłumaczyć ujęciami poznawczymi. Rzeczywistość jest rzeczywistością nie dlatego, że ją poznajemy, lecz że zawiera stanowiące ją czynniki ontyczne, które, owszem, z kolei poznajemy lepiej lub gorzej, zależnie od stosowanych metod. Teolog winien też opisywać fakty, któ-

re są ujawniającą się w dziejach zbawczą obecnością Boga. Obecnością właśnie zbawiającą, a nie przyczynującą realność i ontyczną strukturę bytów. Tym zajmuje się filozof jako filozof.

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