

LESZEK KUC

JEDNOŚĆ OSÓB I WSPÓLNOTY

(Odpowiedź Mieczysławowi Gogaczowi)

W odpowiedzi mojej pragnę przede wszystkim podziękować Koledze i Przyjacielowi, Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi za jego poważną i wnikliwą analizę stanowiska sformułowanego przeze mnie w artykule *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, w odniesieniu do zagadnienia wspólnoty. Szczególne uznanie wyrażam Autorowi za poprawne i precyzyjne odczytanie i zreferowanie moich wypowiedzi, czego M. Gogacz dokonał w części analizy zatytułowanej *Teza artykułu i argumentacja*.

Do krytyki moich wypowiedzi ustosunkowuję się krótko mając nadzieję w innych publikacjach powrócić tak do zasadniczego tematu jak i do szczegółów obecnego sporu.

Krótkość odpowiedzi narzuca skupienie się na kilku głównych tematach dyskusji. Tematem pierwszym będzie metodologia dialogu międzydyscyplinarnego, jakim jest niniejsza dyskusja między stanowiskiem wypowiedzianym przez filozofa, a stanowiskiem sformułowanym z teologicznego punktu widzenia. W temacie tym poruszy się dwie kwestie. Po pierwsze, czy twierdzenie M. Gogacza, jakoby zestawianie obok siebie w moim artykule twierdzeń teologicznych i metafizycznych, stanowiło metodologiczną niepoprawność, wydaje się słuszne? Oraz, po drugie, czy w języku teologii można dokonywać badania struktury bytu, w naszym przypadku bytu ludzkiego. M. Gogacz uważa to za niemożliwe. Drugi temat dyskusji, to próba mojej odpowiedzi na wątpliwość M. Gogacza co do refleksyjnego czy też ontycznego waloru mojej tezy o jedności osoby i wspólnoty. Temat trzeci dotyczy przedstawionej przeze mnie próby teologicznej interpretacji aktu istnienia człowieka.

1. Już na początku swej analizy M. Gogacz zapowiada „przedyskutowanie, a może i zakwestionowanie ujęć, które są pozornie filozoficzne lub pozornie teologiczne w sym sensie, że teza ściśle filozoficzna została uznana za twierdzenie teologii” Stanowisko swoje powtarza autor analizy kilkakrotnie i precyzuje, iż równie niepoprawne jest interpretowanie tezy ściśle teologicznej, impliku-

jącej dane Objawienia, jako filozoficznej, jak i interpretowanie wyrozumowanego twierdzenia filozoficznego jako twierdzenia teologii. Z tym pierwszym zdaniem — głoszącym niemożność przekształcenia zdań teologicznych w filozoficzne — po prostu się zgadzam. Co do drugiego zdania, jakoby nie było uprawnione wprowadzanie zdań filozoficznych do teologii i interpretowanie ich ze stanowiska teologicznego, — wprowadzam rozróżnienie.

W sensie zwykłego uzupełniania twierdzeń teologicznych twierdzeniami filozoficznymi i uznawania przez to samo twierdzeń filozoficznych za teologiczne, zgadzam się z M. Gogaczem. Powstawałoby w ten sposób pomieszanie nauk, metod i języków nie dające się utrzymać ze stanowiska teorii nauki i ze stanowiska metodologii. Tworzyło by się niebezpieczny i wysoce eklektyczny konglomerat teologicznofilozoficzny.

W sensie interpretowania twierdzeń teologicznych w języku i z pomocą metod metafizyki, sądzę, że jest to zabieg całkowicie uprawniony. Zdania metafizyczne i nawet całe wywody metafizyczne stają się w takim przypadku wytłumaczeniem danych Objawienia i twierdzeń teologii z punktu widzenia stanów i uwarunkowań ontycznych, a same twierdzenia metafizyczne nic nie tracąc metodologicznie stają się równocześnie twierdzeniami teologicznymi ze względu na prawidłowe funkcjonowanie w innej strukturze poznawczej, właśnie w teologii.

Sądzę, że wygłaszając taki pogląd mam za sobą nie tylko historyczną tradycję wielkiej teologii chrześcijańskiej, że wymienię tylko Sumę Teologii Tomasza z Akwinu.

Argument merytoryczny polega, moim zdaniem, na twierdzeniu, kwestionowanym zresztą przez M. Gogacza, iż teologia podobnie jak i metafizyka jest dyscypliną traktującą o bycie, jego strukturze i uwarunkowaniach, z tym zastrzeżeniem, nie ujmującym według mnie słuszności mojemu twierdzeniu, że w teologii nie traktuje się bytu wyłącznie jako bytu, bez wyłączenia jednakże bytu jako bytu.

Do dyskusji na temat, czy i jak teologia dotyczy bytu, przejdę za chwilę. Tymczasem konkluduję, iż na zarzut mieszania przeze mnie twierdzeń filozoficznych z teologicznymi zgodziłbym się tylko pod warunkiem, że M. Gogacz zechciałby udowodnić mojemu wywodowi zwykłą jukstapozycję i eklektyczne zestawianie twierdzeń filozoficznych obok teologicznych.

Czy teologia bada byt? Mimochodem zauważyłem już, iż zgodnie ze stanowiskiem teologii chrześcijańskiej w jej całości, na pewno nie tylko byt jako byt. Najprostsza odpowiedź pozytywna brzmi: teologia ma za przedmiot Boga; teologiczne badanie Boga próbowano w tradycji wywodzącej się od Dunska Szkota odróżnić od filozoficznego badania Boga po tym, że teologia miałaby badać Boga

sub ratione Deitatis — w Jego bóstwie, filozofia zaś *sub ratione entitatis* — w Jego bytowości. Właśnie jednak takie odróżnienie zdradza jawnie neoplatońską inspirację wynosząc boskość Boga ponad Jego bytowość, którą zresztą miałyby mieć w nie dość określonym znaczeniu wspólną ze stworzeniami. Teologia zajmuje się Bogiem równocześnie jako Ojcem wszechmogącym, Stworzycielem nieba i ziemi, Jedynym w trzech Osobach, jak też i jako bytem — Bogiem, który od Mojżesza wypowiedział swe imię: „Jestem”.

Z faktu, że teolog wszystkim co istnieje poza Bogiem zajmuje się *in ordine ad Deum* nie wynika bynajmniej, by nie rozpoznawał, jak pisze M. Gogacz, ontycznego stanu bytu, co należy wyłącznie do kompetencji filozofa: „to odkrywa tylko filozof jako filozof. Teolog może tu tylko dodać uwagę na temat zabiegania Boga o ludzką miłość. Nie może stwierdzić, że miłość jest istnieniem, lub że istnienie jest miłością”. Sądzę, że jest przeciwnie. Zabieganie Boga o ludzką miłość nie jest, jak pisze M. Gogacz, uwagą dodaną przez teologa. Jest to, przeciwnie, fundamentalna perspektywa teologiczna, z której patrząc otrzymujemy nowy wzgląd w stany ontyczne. Nie, jakobyśmy tłumaczyli człowieka przez Boga zewnętrznego względem człowieka, lecz w tym sensie, że stworzona i darowana człowiekowi miłość Boga ku niemu, darowana zresztą w postaci boskoludzkiej miłości i łaski Pana Naszego Jezusa Chrystusa współkonstruuje byt osoby ludzkiej. Nie próbujemy w tej chwili pytać, jak? — W każdym razie nie w charakterze czynnika zewnętrznego względem ludzkiego stanu ontycznego.

Teologiczna interpretacja twierdzeń filozoficznych nie posuwa wprost naprzód dorobku filozofii. W tym pasie granicznym odrębność i autonomia filozofii winna być ściśle przestrzegana, jeśli filozofia nie ma się poddać działaniu argumentów nie pochodzących od rozumu ludzkiego. Teologii jednakże mniej pod tym względem zagraża filozofia. Pod koniec swej analizy M. Gogacz oznacza badanie dziejów zbawienia jako zadanie teologa. Słusznie. Czyż jednak nie są one też kształtowaniem się ontycznym rzeczywistości, przede wszystkim ludzkiej, ale przy tym, całej rzeczywistości?

2. Przechodzę do ustosunkowania się do *Zastrzeżeń i wątpliwości* sformułowanych przez M. Gogacza.

Pierwsze zastrzeżenie wraz z wątpliwością dotyczy kwestii bardzo poważnej. Zważywszy na użycie przeze mnie terminu „świadomość” zamiennie z wyrażeniem „poznanie ludzkie” M. Gogacz pisze: „Jeżeli więc świadomość ludzka konstruuje człowieka w jego wyjątkowości, to znaczy także, że wyjątkowość ludzka ukształtowana jest przez ludzkie poznanie”. Pomijam dalszą część wyводу M. Gogacza, a mianowicie badanie, czy wypowiadam się o świadomości i poznaniu poszczególnego człowieka, czy też o międzyosobowym dorobku poznania i świadomości. Idzie mi o wnio-

sek: osoba i wspólnota, to jedna i ta sama rzeczywistość. Jaka, pyta M. Gogacz? Ontyczna, czy refleksyjna? Ponieważ wie, że ja obstaję za ontyczną interpretacją własnej tezy, zarzuca mi wypowiedzianie wniosku nie wynikłego z przesłanek. Wniosek byłby metafizyczny, przesłanki byłyby „rozważaniem nad sposobami uzyskiwania wiedzy”. Znaczyłyby to, że pomieszałem porządek bytowania z porządkiem poznawania, czyli popełniłem, według wyrażenia jakiego zwykł używać M. Gogacz, błąd gnozeologizmu.

W związku z tym wyjaśniam, że wypowiedzi o poznaniu — świadomości ludzkiej konstytuującej człowieka w jego wyjątkowości rozumiem nie jako rozważania nad sposobami uzyskiwania poznania, lecz jako uznanie poznania — świadomości w ich podmiocie za podstawowy element znamionujący byt ludzki. Dzieje się to bynajmniej nie w porządku przypadłościowym. Przypadłościowo realizuje się poznanie — świadomość w szeregu aktów mających za podłoże właściwą im przypadłościową możliwość — ludzkie władze poznawcze.

Poznanie-świadomość konstytuujące moim zdaniem ontyczną jedność osoby i wspólnoty pojmuję, zgodnie zresztą z pomysłem samego M. Gogacza, jako podmiot w jego ontycznej całości: w tym przypadku jednakże zaakcentować należy ludzki intelekt możliwościowy. Rozumie go M. Gogacz nie jako władzę — przypadłość, lecz jako możliwościowy element tego, co w samej istocie człowieka jest duchowe. Chodzi więc nie o poznanie — świadomość w sensie poznawanych czy poznanych treści, lecz o osobowy ostatecznie podmiot poznania i świadomości ujęty w jego bytowej strukturze. Chętnie się godzę, że wypowiedzi zawarte w moim artykule nie dość być może jasno to właśnie uwydatniły, umożliwiły więc przez to nieporozumienie i podejrzenie, jakoby poznanie w sensie sposobów jego uzyskiwania i świadomość jako zespół jej aktów i treści czynił podstawą bytowej jedności wspólnoty i osoby.

Jak więc w tym świetle przedstawiałoby się właściwe znaczenie mojej tezy o jedności wspólnoty z osobą? „...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.” Zastrzeżenie to dotyczy mojej tezy jakoby interioryzacja wspólnoty, co M. Gogacz godzi się rozumieć jedynie w porządku refleksyjnym, a więc przypadłościowym, sprawiała jedność bytową wspólnoty i osoby. Zostańmy tymczasem w dziedzinie powiązań między ludźmi. Do powiązań z Bogiem przejdziemy w dalszym ciągu odpowiedzi.

Jeśli prawdą jest, co napisałem w odpowiedzi na zarzut mieszania porządku bytu z porządkiem poznania, to interioryzacja wspólnoty nie stanowi zespołu zmian przypadłościowych. Osobo-

wy, a więc przede wszystkim duchowy poziom życia człowieka implikuje poznanie — świadomość jako element istoty człowieka — osoby. Naturalnie, w stanie możliwościowym intelektu możliwościowego, gdy idzie o podstawowy stan ontyczny. Wspólnota zinterioryzowana, zanim zrealizuje się refleksyjnie, czyli przypadłościowo, bytuje w istocie człowieka jako jego element istotowy, tożsamy z intelektem możliwościowym, ten bowiem zwrócony jest z samej swojej ontycznej struktury do poznania i zaakceptowania (skoro istocie człowieka przysługuje też podstawowa bytowa wolność, czyli samoposiadanie, którego to tematu obecnie nie rozwijam), bytu, jedności, prawdziwości i dobroci — w innych osobach, a dzięki temu w sobie. W odniesieniu do wspólnoty i jej jedności z osobą trzeba będzie zbadać szczególnie wnikliwie to skierowanie możliwościowe intelektu możliwościowego ku transcendentaliom. Bytowa jedność osoby i wspólnoty uzasadnia się więc tym, że moim zdaniem, bez skierowania intelektu możliwościowego ku transcendentaliom wspólnym analogicznie na ludzkim poziomie — ludziom, nie można przyjąć odrębności osoby ludzkiej jako ontycznie istotowo ukształtowanej.

O wspólnocie człowieka z Bogiem wypowiem się jeszcze dokładniej w ostatniej części odpowiedzi, dlatego teraz pragnę jedynie uchylić zarzut wynikający z faktu, że Bóg nie ma przypadłości, dwustronna więc łączność przypadłościowa człowieka z Bogiem nie jest bytowo możliwa. Oczywiście, tak, gdy idzie o łączność przypadłościową. Gdy jednakże idzie o skierowanie istoty człowieka w jej duchowo możliwościowym elemencie ku bytowi i jego powszechnym właściwościom, to znów można i trzeba mówić o dobru analogicznie wspólnym — doskonałościach Boga, ku którym człowiek jest możliwościowo lecz i istotowo skierowany.

Sakramentalną realizacją jedności bytowej człowieka z Bogiem jest Jezus Chrystus. Takiej jedności polegającej na osobowym, a więc w pełni bytowym zjednoczeniu Boga i Człowieka w Boskiej Osobie my nie dostępujemy: Jezus jest Kimś jedynym, jednakże na wzór Jego my skierowani jesteśmy przynajmniej istotowo i możliwościowo zarazem ku temu, kim On jest jako Bóg.

3. M. Gogacz ostro atakuje moje twierdzenia głoszące, iż ludzki akt istnienia w interpretacji teologicznej, to tyle, co miłość Boga do nas i miłość ludzi do nas.

W tym temacie muszę się zająć najpierw interpretacją ludzkiego istnienia jako miłości Boga ku nam. M. Gogacz zarzuca mi, że pomieszałem dwa prądkie: porządek skutku stwórczego działania Boga (istnienie) z porządkiem zbawczej troski Boga o nas i zbawczych życzeń Boga wypowiedzianych drogą Objawienia pod naszym adresem. Ze pomieszałem przynajmniej tyle. Możliwe bowiem, iż pomieszanie sięga głębiej: miłość Boga, to on sam, w Nim

działania nie różnią się od bytu, a więc i filozof, jeśli doszedł do uznania Boga za byt osobowy, może wygłosić twierdzenie: Bóg jest miłością. Jeśli o tę miłość by szło, to uznanie jej za istnienie człowieka byłoby czystym platonizmem, tłumaczeniem ontycznego statusu człowieka przez to, co człowiekiem nie jest, czyli przez Boga. Oczywiście, prowadziłoby to dość prostą drogą do panteizmu.

Co do drugiej ewentualności, odpowiadam prostym przeczeniem. Nie tak rozumiem moją tezę. Mam na myśli Bożą miłość stworzoną, objawioną nam i daną w Jezusie Chrystusie Bogu — jako człowieku. Oczywiście, Chrystus jako Osoba jest zrodzony, a nie stworzony, człowieczeństwo Jego jest jednak oczywiście stworzone, wzięte z Maryi Dziewicy. W każdym z nas jest ten stworzony dar Boży, miłość Boża, skoro Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi.

Z tego właśnie względu nie mogę się zgodzić z zarzutem iż utożsamiam skutek działalności stwórczej z motywem stwarzania. Dotykamy tu wprawdzie delikatnej kwestii dogmatycznej i teologicznej, jak dalece pilnować winniśmy odróżnienia między stworzeniem człowieka a jego nadprzyrodzonym wyniesieniem. Nie będę się w tej kwestii wypowiadał, poza uwagą, iż widzę konieczność jej rozpatrzenia w omawianym obecnie kontekście. Z mojego punktu widzenia ważny jest efekt ostateczny: człowiek stworzony i w sposób nadprzyrodzony wyniesiony istnieje jako stworzona miłość Boga ku niemu. Nie wchodząc bowiem i w to zagadnienie bliżej, trudno by się zgodzić na uznanie stworzonej miłości czyli daru Bożego danego wszystkim ludziom, za element jedynie esencjalny. Dotyczy on porządku istnienia, a w moim pojęciu utożsamia się z istnieniem ludzkim.

Miłość ludzi do człowieka utożsamia się z ludzkim aktem istnienia w sensie wtórnych przyczyn i przez to kwalifikatorów istnienia. Bytowo utożsamia się człowiek z człowiekiem w miłości, w porządku zasadniczo esencjalnym, w wyjaśnionym już sensie dobra analogicznie wspólnego wynikającego z możliwościowego skierowania intelektu możliwościowego ku transcendentaliom. W związku z tym, czy akt istnienia urealnijający byt dezabsolutyzując go przez przyjęcie w ograniczonej istocie, jest niezmienny? Nie sądzę. Tak, jeżeli intelekt możliwościowy aktualizuje się jedynie przypadłościowo, a to wydaje się nie do przyjęcia, jakkolwiek nie umiałbym obecnie przedstawić projektu nieprzypadłościowego pojmowania aktualizowania się intelektu możliwościowego jako części istoty człowieka. W takim razie, jeśli mam rację, akt istnienia zmienia się i kształtuje w ciągu istnienia, a wobec tego można mówić o nieprzypadłościowym tylko zamieszkiwaniu ludzi w sobie, na zasadzie: inni stają się mną, tak w porządku istoty jak i, przez to, w osobowym, a nie tylko przypadłościowym porządku istnienia.

Wyłania się jeszcze jedna kwestia w związku z omawianym

obecnie tematem. Relacja transcendentálna: jeśli ją rozumieć zgodnie z klasyczną tomistyczną tradycją, to oczywiście nie można mówić o takiej relacji między człowiekiem a Bogiem i między człowiekiem a człowiekiem, zakładałoby to bowiem substancjalną jedność człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem, skoro relacja transcendentálna występuje między częściami bytu substancjalnego. Przy rozszerzeniu jednakże sensu wyrażenia relacja transcendentálna można by je rozumieć jako relację powstałą w wyniku zamieszkiwania w sobie osób: Boskich w człowieku i ludzkich w sobie wzajemnie w omówionym nieprzypadłościowym sensie (jakkolwiek również nie sensie zjednoczenia substancjalnego).

Przechodzę do wniosku. Jedność osoby i wspólnoty rozumiem jako przynależność istotową do osoby, przynajmniej w sensie możliwościowym, innych osób, Boskich i ludzkich, jako dobra analogicznie wspólnego. Tę rzeczywistość nazywam zamieszkiwaniem w sobie osób oraz wspólnotą zinterioryzowaną, zinterioryzowaną przynajmniej w możliwości.

Wyrażam raz jeszcze serdeczne podziękowanie M. Gogaczowi za analizę mego artykułu i bodziec do obecnej wypowiedzi. Wartość tej wypowiedzi oceniam, mimo jej skrótowego charakteru jako dopowiedzenie i wyjaśnienie wielu punktów mego stanowiska sformułowanego w krytykowanym przez M. Gogacza artykule, które to punkty — twierdzenia moje i wypowiedzi mogły być, oczywiście, rozumiane niejednoznacznie. Na tych wyjaśnieniach nie kończy się, rzecz jasna, badanie samego problemu. Dalszego badania nie mogło by jednak być bez zakwestionowania stanu badań w jego dotychczasowej postaci. Chodzi tu zaś, uważam podobnie jak i M. Gogacz, o centralne zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, rozumianej w mojej wypowiedzi jako antropologia teologiczna, w wypowiedzi zaś M. Gogacza, przede wszystkim jako antropologia filozoficzna. Wydaje się również, iż trwająca dyskusja przyczynić się może do wyjaśnienia stosunków między filozofią (i teologią) bytu ludzkiego a filozofią podmiotowo-refleksyjną ludzkiej świadomości.