



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Mieczysław Gogacz

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Mieczysław Gogacz

Artur Andrzejuk
Dawid Lipski
Magdalena Płotka
Michał Zembrzuski

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Mieczysława Gogacza (s. 141–221)

© Copyright by Mieczysław Gogacz

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Redaktor naukowy tomu
Artur Andrzejuk

Recenzenci
ks. Stanisław Janeczek
Marcin Karas

Redaktor prowadzący
Roman Małecki

Redakcja i korekta
Anna Zaremba

Skład i łamanie
Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Autor zdjęcia na okładce
Izabella Andrzejuk

ISBN 978-83-7614-426-9

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. MIECZYŚLAW GOGACZ – OSOBA I DZIEŁO

WYKAZ SKRÓTÓW	10
1. INFORMACJE BIOGRAFICZNE I BIBLIOGRAFICZNE	
<i>Artur Andrzejuk</i>	11
CURRICULUM VITAE	11
FORMACJA INTELEKTUALNA MIECZYŚLAWA GOGACZA	13
HISTORYCZNE TŁO ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI MIECZYŚLAWA GOGACZA	18
DZIEDZINY BADAŃ MIECZYŚLAWA GOGACZA	25
2. ROZUMIENIE FILOZOFII	
<i>Michał Zembrzusi</i>	31
ROZUMIENIE METAFIZYKI I ROZUMIENIE ISTNIENIA	32
POZNAWANIE RZECZYWISTOŚCI W RAMACH „MOWY SERCA”	32
METODOLOGIA METAFIZYKI	41
3. SZCZEGÓŁOWE PROBLEMY TEORETYCZNE	
<i>Dawid Lipski, Magdalena Płotka, Michał Zembrzusi</i>	43
TEORIA OSOBY I RELACJI OSOBOWYCH <i>Michał Zembrzusi</i>	43
FILOZOFIA CZŁOWIEKA <i>Magdalena Płotka</i>	51
ETYKA CHRONIENIA OSÓB <i>Dawid Lipski</i>	64

PEDAGOGIKA	
<i>Dawid Lipski</i>	81
POLITYKA	
<i>Dawid Lipski</i>	85
TEORIA KULTURY	
<i>Magdalena Płotka</i>	91
TEORIA ŻYCIA RELIGIJNEGO	
<i>Magdalena Płotka</i>	97
TEORIA MISTYKI	
<i>Magdalena Płotka</i>	103
4. DYSKUSJE I POLEMIKI MIECZYŚŁAWA GOGACZA	
<i>Michał Zembrzuski</i>	109
PRECYZOWANIE MYŚLI TOMISTYCZNEJ	110
DYSKUSJA Z JÓZEFEM TISCHNEREM	112
DYSKUSJA Z MARKSIZMEM	119
5. ODDZIAŁYWANIE NA NAUKOWE ŚRODOWISKO	
KRAJOWE I ZAGRANICZNE	
<i>Dawid Lipski</i>	123
TROSKA O KULTURĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ W POLSCE	123
KONTAKTY MIĘDZYNARODOWE	126
6. SŁOWNIK – PODSTAWOWE DEFINICJE	
<i>Artur Andrzejuk</i>	129

II. MIECZYŚŁAW GOGACZ – TEKSTY WYBRANE

METAFIZYKA

M. Gogacz, <i>Elementarz metafizyki</i> , wyd. 2, Suwałki: Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa	141
---	-----

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

M. Gogacz, <i>Elementarz metafizyki</i> , wyd. 2, Suwałki: Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa	167
---	-----

ETYKA

M. Gogacz, <i>Elementarz metafizyki</i> , wyd. 2, Suwałki: Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa	179
---	-----

PEDAGOGIKA	
M. Gogacz, <i>Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie</i> , wybór i redakcja A. Andrzejuk, K. Kalka, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1997. Edycja internetowa	187
POLITYKA	
M. Gogacz, <i>Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne</i> , Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993. Edycja internetowa	197
TEORIA KULTURY	
M. Gogacz, <i>Szkice o kulturze</i> , Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1985. Edycja internetowa; M. Gogacz, <i>Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne</i> , Niepokalanów 1993. Edycja internetowa	203
FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA TEORIA ŻYCIA RELIGIJNEGO	
M. Gogacz, <i>Modlitwa i mistyka</i> , Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1987. Edycja internetowa	207
FILOZOFIA MISTYKI	
M. Gogacz, <i>Filozoficzne aspekty mistyki</i> , Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985. Edycja internetowa	211
BIBLIOGRAFIA	223

I.

MIECZYŚLAW GOGACZ
– OSOBA I DZIEŁO

WYKAZ SKRÓTÓW

- CiR** – *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
- EM** – *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, Suwałki 1996², Warszawa 1998³, 2008⁴.
- FaM** – *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985.
- HF** – *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011.
- IiP** – *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, 1976².
- KeO** – *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
- MbP** – *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993.
- MiM** – *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987.
- NjM** – *Największa jest miłość*, Warszawa/Struga–Kraków 1988.
- Nps** – *Niepełnosprawność. Aspekty teologiczne*, Warszawa 1991 (współautor A. Andrzejuk).
- OI** – *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
- Okr** – *Okruszyny*, Niepokalanów 1993.
- OmW** – *On ma wzrastać*, Warszawa 1965, 1973², 1975³, 1990⁴.
- OzP** – *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- PiA** – *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996.
- PW** – *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.
- PB** – *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki Absolutnego Istnienia*, Warszawa 1976.
- SoK** – *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985.
- WkT** – *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2013.
- WpO** – *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- WeO** – *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, 1997².
- ŻsE** – *Życie społeczne w duchu Ewangelii*, (Episteme, t. 59), Olecko 2006.

1.

INFORMACJE BIOGRAFICZNE I BIBLIOGRAFICZNE

CURRICULUM VITAE

Mieczysław Gogacz urodził się 17 listopada 1926 roku¹ w Nadrożu koło Rypina na ziemi dobrzyńskiej, gdzie rodzice, Szczepan i Marianna z Gołębiewskich, prowadzili sklep z artykułami kolonialnymi. Szkołę powszechną rozpoczął w Nadrożu, a ukończył w Oborach, dokąd rodzice przenieśli się w 1934 roku. W okresie okupacji Mieczysław Gogacz pracował na poczcie w Rypinie. Przerwaną naukę podjął po zakończeniu wojny. Gimnazjum do etapu tzw. małej matury (IX klasa) ukończył w Rypinie, gdzie po wojnie przeniosła się rodzina Gogaczów. Świadcstwo dojrzałości, czyli tzw. dużą maturę, uzyskał w liceum biskupim w Płocku w 1949 roku. Następnie wybrał studia filozoficzne na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL), jedynej wtedy uczelni katolickiej w Polsce. Słuchał tam wykładów Stanisława Adamczyka z metafizyki, teodycei i kosmologii, Stefana Swieżawskiego z historii filozofii i metafizyki, Antoniego Korcika z logiki i ogólnej metodologii nauk, Wojciecha Feliksa Bednarskiego z etyki. Pod koniec studiów uczęszczał na wprowadzone właśnie zajęcia Stanisława Kamińskiego z logiki i Mieczysława Alberta Krapca z metafizyki. Magisterium uzyskał w 1952 roku na podstawie pracy pt. *Definicja ruchu u Arystotelesa*, pisanej pod kierunkiem Adamczyka. Doktorat

¹ Matka Profesora, Marianna Gogacz z domu Gołębiewska (1905–2005), wspominała, że data urodzin jej syna została zapisana błędnie. Mieczysław Gogacz urodził się 11 listopada, a więc 6 dni wcześniej niż zapisano w metryce.

otrzymał w 1954 roku na podstawie publicznej obrony pracy pt. *Filozofia bytu w „Beniamin maior” Ryszarda ze Świętego Wiktora*, pisanej pod kierunkiem Swieżawskiego. Rozprawę recenzowali Mieczysław Krąpiec i Aleksander Usowicz. Po uzyskaniu doktoratu prowadził zajęcia zlecone na KUL. Po październikowej odwilży 1956 roku skorzystał z jednorocznego stypendium rządu francuskiego umożliwiającego studiowanie na Sorbonie i prowadzenie badań w Bibliothèque Nationale w Paryżu (od marca do września 1957 roku). Z Francji udał się do Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto na studia specjalistyczne do najwybitniejszego historyka filozofii tamtych czasów i odkrywcy rzeczywistego oblicza filozofii św. Tomasza z Akwinu (tomizm egzystencjalny), Étienne’a Gilsona (od września 1957 do maja 1958 roku). Po powrocie został mianowany najpierw asystentem, a następnie adiunktem w Katedrze Historii Filozofii KUL. Kolokwium habilitacyjne na Wydziale Filozoficznym KUL zdał 18 października 1960 roku na podstawie pracy pt. *Problem istnienia Boga u Anzelmia z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*. Rozprawę recenzowali: Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska i Lech Kalinowski. W 1962 roku Rada Wydziału nadała Mieczysławowi Gogaczowi stopień naukowy docenta. Od października 1966 roku objął etat starszego wykładowcy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie, zaproszony tu przez byłego rektora KUL, a od 1956 roku rektora ATK, Józefa Iwanickiego. Już 10 grudnia 1966 roku został mianowany docentem etatowym. W dniu 6 lipca 1973 roku Rada Państwa przyznała mu tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego, a 17 września 1982 roku tytuł profesora zwyczajnego. Gogacz do przejścia na emeryturę w 1997 roku pracował w ATK, gdzie kierował Specjalizacją Historii Filozofii. Po 1990 roku, w związku ze zmianami w Polsce, podejmował się prowadzenia zajęć filozoficznych, głównie z filozofii realistycznej i etyki, na Uniwersytecie Warszawskim, w Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Technicznej.

Mieczysław Gogacz jest członkiem wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, między innymi: Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, International Society of Neoplatonic Studies, International Society for Metaphysics, Società Tommaso d’Aquino, Towarzystwa Naukowego KUL, jest współzałożycielem (1981) Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie.

W 1996 roku Ojciec Święty Jan Paweł II przyznał Gogaczowi Komandorię z Gwiazdą Orderu św. Sylwestra Papieża. Na dekoratora

papież wyznaczył kard. Józefa Glempa, prymasa Polski. Uroczyste wręczenie odznaczeń miało miejsce w bazylice archikatedralnej w Warszawie podczas mszy św. pontyfikalnej w Wielką Niedzielę 1997 roku. W listopadzie 2006 roku, na 80. urodziny otrzymał listy gratulacyjne m.in. od Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej prof. Lecha Kaczyńskiego i Prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego kard. Zenona Grocholewskiego. Od 2007 roku przyznawana jest Nagroda im. Profesora Mieczysława Gogacza za najlepsze prace magisterskie z filozofii odwołujące się do szeroko pojętego tomizmu. Nagroda ma zasięg ogólnopolski, a prof. Gogacz jest honorowym przewodniczącym jej Kapituły. W dniu 17 listopada 2012 roku, w 86. rocznicę urodzin, Gogacz otrzymał odznaczenie *Gratae Memoriae Signum Universitatis* swojej *Alma Mater* – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, a w 2016 roku z okazji 90. urodzin specjalne listy skierowali m.in. Prezydent RP Andrzej Duda oraz Minister Obrony Narodowej Antoni Macierewicz.

FORMACJA INTELEKTUALNA MIECZYŚŁAWA GOGACZA

Formacja intelektualna Mieczysława Gogacza jest wielopłaszczyznowa i wielowątkowa. Urodził się w tradycyjnej polskiej rodzinie katolickiej na terenach z silną mniejszością niemiecką. Od dziecka więc czytał prasę katolicką i uczył się języka niemieckiego. Od ósmego roku życia mieszkał obok klasztoru karmelitów w Oborach, który oddziaływał swoją duchowością na całą okolicę, a młody Gogacz związał się z nim dodatkowo, służąc codziennie do mszy jako ministrant. Tam też miał swojego pierwszego stałego spowiednika i pierwszego kierownika duchowego. Duchowość karmelitańska, którą całe życie bardzo cenił, stanowi chronologicznie pierwszą warstwę jego formacji duchowej. Drugą będzie filozofia, w wersji tradycyjnego, tzw. rzymskiego tomizmu, z którą zapoznał się w szkole średniej. Była to wtedy powszechna orientacja filozoficzna w Kościele i Gogacz dystansował się od niej w trakcie swych lubelskich studiów na rzecz tomizmu egzystencjalnego. Jednak wszystkie swoje prace dyplomowe poświęcił tematom innym niż tomizm: filozofii Arystotelesa (magisterium), szkole wiktorynów z XII wieku (doktorat) oraz filozofii Anzelma z Canterbury z XI wieku i Henryka z Gandawy z XIII wieku (habilitacja). Tomizm egzystencjalny „rodził się” najpierw na KUL w prywatnych

spotkaniach naukowych, które zainicjował ówczesny dziekan Wydziału Filozoficznego KUL Lech Kalinowski. Uczestniczyli w nich najpierw Stefan Swieżawski i Mieczysław A. Krąpiec i (niekiedy) Wojciech F. Bednarski, z czasem dołączyli Karol Wojtyła i Stanisław Kamiński. Niebawem ta wersja tomizmu stała się przedmiotem wykładów Swieżawskiego i Krąpca, i doszło do polemiki z przedstawicielem tomizmu tradycyjnego, promotorem magisterium Gogacza, Stanisławem Adamczykiem. Tomizm egzystencjalny jednak zwyciężył i tę wersję przedstawiał Gogacz na swoich wykładach z filozofii bytu (czego zapisem jest książka pt. *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*²). Historia filozofii zatem i tomizm egzystencjalny to dwie kolejne warstwy formacji intelektualnej Gogacza. Obie one zostały pogłębione podczas studiów u Étienne’a Gilsona w Toronto. Ponadto Gilson zwrócił uwagę polskiego stypendysty na średniowieczną filozofię arabską, a szczególnie filozofię Awicenny, które miały ogromny i niezbadany dotychczas wpływ na samego Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów – tomistów. W czasie studiów zagranicznych Gogacz pogłębiał także swą formację religijną; jednym z jej elementów była odbyta (bez wymaganych dokumentów) pielgrzymka do Ziemi Świętej z grupą studentów francuskich, kierowanych przez ich duszpastera, którym był Jean-Marie Lustiger. Po powrocie do kraju blisko współpracował z prof. Swieżawskim na KUL, współtworząc to, co później nazwano lubelską szkołą filozoficzną. Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła katolickiego był Sobór Watykański II, którego Swieżawski był audytorem świeckim, a Wojtyła jednym z ojców, podobnie jak inni biskupi polscy związani z KUL. Gogacz żywo interesował się pracami Soboru, reagował na różne jego postanowienia, upowszechniał je w prasie katolickiej. Jego entuzjazm wobec *aggiornamento* Kościoła z czasem nieco przygasł, gdy okazało się, że w ramach tzw. ducha Soboru silnie zanegowano w Kościele filozofię i teologię tomistyczną na korzyść różnych nurtów myśli współczesnej. W tym czasie zintensyfikował, rozpoczęte po doktoracie, badania nad różnymi tematami filozoficznymi w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Wiązało się to z rodzeniem się różnych propozycji precyzujących ujęcia tomizmu egzystencjalnego, które doprowadziły do powstania tomizmu konsekwentnego. Te źródłowe badania nad tekstami Akwinaty stanowią

² Lublin 1973 (książka powstała wiele lat wcześniej, ale długo czekała na wydanie).

kolejną płaszczyznę formacji intelektualnej Gogacza. W każdej z tych płaszczyzn można z kolei wskazać po kilka wątków, np. w historii filozofii będzie to arystotelizm i tomizm oraz bardzo różne odmiany neoplatonizmu: od Proklosa po Marsilio Ficino, a także refleksja nad metodologią historii filozofii.

Dodać też warto, że młody Gogacz interesował się literaturą (szczególnie poezją) i muzyką, a fascynował sztuką i architekturą, i nawet przez pewien czas równoległe do filozofii studiował na KUL historię sztuki. Z czasem coraz bardziej skupiał się na swoich badaniach filozoficznych, ale będąc na emeryturze, zebrał i opublikował pisane w młodości wiersze. Podejmował też prozatorskie próby literackie w swoich książkach religijnych³, a jednej z nich nadał formę powieści autotematycznej⁴.

Nauczyciele Mieczysława Gogacza, którzy wywarli na niego największy wpływ, to:

1. Stanisław Adamczyk (1900–1971) – był absolwentem rzymskiego Gregorianum i do końca życia pozostawał pod wpływem wykładanego tam tomizmu tradycyjnego, w którym przeważała problematyka teoriopoznawcza, a w metafizyce dominowało ujęcie istoty bytu. Po II wojnie światowej Adamczyk został wykładowcą metafizyki na KUL. W swojej praktyce dydaktycznej preferował lekturę tekstów oryginalnych, które starannie analizowano. Zwróciło to jego uwagę na wątki egzystencjalne w filozofii nie tylko Tomasza z Akwinu, lecz także Arystotelesa. Nie uważał ich jednak, zgodnie z założeniami swojej szkoły, za istotne dla filozofii. Do końca życia polemizował z tomizmem egzystencjalnym. Pod jego kierunkiem Gogacz przygotował w 1952 roku magisterium z filozofii Arystotelesa; Adamczyk nie zgodził się, aby Gogacz przygotowywał doktorat z filozofii bytu na jego seminarium, argumentując, że świeccy nie powinni zajmować się metafizyką. Jednak to Adamczykowi zawdzięczał Gogacz ogromną

³ Np. *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.

⁴ *Jak traci się miłość (Esej ascetyczny)*, Warszawa 1982. Okładkę do tej książki zaprojektował Janusz Kapusta, polski rysownik, malarz i scenograf, wynalazca figury geometrycznej, nazwanej k-dron. Kapusta studiował filozofię u Gogacza, a w 1981 roku wyjechał do USA i mieszka w Nowym Jorku. Współpracuje z takimi pismami, jak „The New York Times”, „The Wall Street Journal”, „The Washington Post”, „The Boston Globe”, „Graphis”, „Print” i „Rzeczpospolita”.

erudycję historyczno-filozoficzną i pierwsze wnikliwe lektury tekstów Tomasza z Akwinu, nauczył się od niego wczytywania się w te teksty i brania w swoisty nawias opinii innych badaczy na temat studiowanych lektur.

2. Stefan Swieżawski (1907–2004) z domu rodzinnego wyniósł pogłębioną formację religijną i przywiązanie do katolicyzmu, którego nigdy nie porzucił pomimo studiów na Uniwersytecie we Lwowie w laicyzującym środowisku tworzącym szkołę lwowsko-warszawską. Słuchał wykładów Kazimierza Twardowskiego, Romana Ingardena, Kazimierza Waisa, a doktorat przygotował pod kierunkiem Kazimierza Ajdukiewicza (1932). W ramach opracowywania tematu doktorskiego na temat filozofii Jana Dunsza Szkota, a także po doktoracie, bywał w Paryżu, gdzie studiował u Gilsona i Maritaina. Pod ich wpływem zainteresował się tomizmem egzystencjalnym. Podczas II wojny światowej chronił się w majątku swego teścia hrabiego Adama Stadnickiego, gdzie przygotował habilitację i przekład *Traktatu o człowieku z Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu. Habilitację z tomizmu przeprowadził zaraz po wojnie na Uniwersytecie w Poznaniu, po której został zatrudniony na KUL, gdzie pracował do emerytury. Był znakomitym dydaktykiem, mistrzem nauki warsztatu filozoficznego. Wykształcił wielu polskich filozofów i historyków filozofii. Wielkim przedsięwzięciem Swieżawskiego już po przejściu na emeryturę było wielotomowe opracowanie historii filozofii XV wieku. Swieżawskiego Gogacz uważał za swojego najważniejszego nauczyciela i czuł się z nim bardzo związany. Ich drogi rozeszły się w sposób naturalny: gdy Gogacz coraz bardziej koncentrował się na tomizmie, Swieżawski skupił się na badaniach nad filozofią renesansową.

3. Mieczysław A. Krąpiec (1921–2008) pochodził z Podola, z miejscowości, w której nacjonałiści ukraińscy wymordowali wszystkich Polaków; Krąpiec uniknął śmierci, gdyż w 1939 wstąpił do dominikanów i w czasie wojny studiował na tajnym kursie filozofii i teologii w Krakowie. Pod kierunkiem Jacka Woronieckiego przygotował doktorat z filozofii (1946), jednocześnie podjął na KUL studia teologiczne uwieńczone także doktoratem (1948). Habilitację z tomizmu przeprowadził na KUL w 1957 roku, gdzie już od kilku lat wykładał metafizykę. Krąpiec stał się szybko główną postacią polskiego tomizmu egzystencjalnego, odsuwając niejako w cień inne jego wersje (tradycyjną, lowańską,

transcendentalną). Napisał cały szereg monumentalnych podręczników akademickich, dotyczących niemal wszystkich głównych dyscyplin filozoficznych. Był także dwa razy dziekanem Wydziału Filozoficznego KUL oraz przez pięć kadencji rektorem tej uczelni (1970–1983). Będąc emerytem, zainicjował powołanie polskiego oddziału Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (SITA), w którym rozwinął intensywną działalność wydawniczą, publicystyczną i popularyzatorską. Ostatnią inicjatywą Krąpca było wydanie obszernej, trzynastotomowej encyklopedii filozoficznej (*Powszechna encyklopedia filozofii* – 9 tomów + suplement, 2 tomy *Encyklopedii filozofii polskiej* oraz jednotomowy *Słownik – przewodnik filozoficzny*). Sześć lat po śmierci Krąpca pojawiły się oskarżenia o tajną współpracę z komunistyczną milicją polityczną, w czasie gdy był dziekanem i rektorem. Wywołało to burzliwe dyskusje, w których przypomniano specyfikę funkcjonowania KUL w okresie komunizmu, konieczność negocjowania z nieprzyjazną władzą, która była totalitarna i kontrolowała wszystkie dziedziny życia i działania ludzi. Mieczysław Gogacz tomizm egzystencjalny poznał w wersji Krąpca i tę wersję potem dystansował, budując swój wykład filozofii tomistycznej. Myśl Krąpca była więc zawsze dla niego podstawowym punktem odniesienia we własnych poszukiwaniach filozoficznych.

4. Étienne Gilson (1884–1978) – wybitny filozof i historyk filozofii, jeden ze współtwórców tomizmu egzystencjalnego. Uczył się w kolegium jezuickim i liceum Henryka IV (Lycée Henri-IV) w Paryżu, skąd wyniósł gruntowną znajomość greki i łaciny oraz szeroką orientację w literaturze tak klasycznej, jak i współczesnej. Studiował na Sorbonie, w Collège de France, słuchając m.in. Durkheima, Bergsona i Lévy-Bruhla, pod którego kierunkiem w 1913 roku przygotował rozprawę doktorską, dotyczącą związków filozofii Kartezjusza z teologią (*La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*). Szukając źródeł pewnych problemów rozważanych przez Kartezjusza, zainteresował się myślą scholastyczną, a zwłaszcza filozofią Tomasza z Akwinu. W roku 1919 wydał książkę pt. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, w której wykazywał egzystencjalny charakter filozofii św. Tomasza, w czym radykalnie przeciwstawiał się jej dotychczasowym, esencjalistycznym, interpretacjom. Książka ta przyniosła mu sławę oraz ściągnęła falę krytyki tak ze strony środowisk lewicowych, jak i konserwatywnych. Wykładał potem na Sorbonie, w Collège

de France na Harvard University, współzakładał Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto, gdzie pracował od zakończenia wojny do emerytury. Uczestniczył w konferencji w sprawie Karty ONZ w San Francisco i konferencji założycielskiej UNESCO w Londynie. W Toronto ufundował stypendia dla studentów z Polski, kierowanych doń przez prof. Swieżawskiego. Takie stypendium otrzymał Gogacz w roku akademickim 1957–1958. Gilsonowi zawdzięczał pogłębienie znajomości tekstów św. Tomasza oraz zainteresowanie średniowieczną filozofią arabską. Pod wpływem metodologii szkoły lubelskiej (szczególnie Stanisława Kamińskiego) nie akceptował jego pojęcia filozofii chrześcijańskiej, ale zawsze zachowywał dla Gilsona wielki szacunek i wdzięczność.

HISTORYCZNE TŁO ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI MIECZYŚLAWA GOGACZA

Większość swego życia Mieczysław Gogacz spędził w niesprzyjających warunkach politycznych i społecznych – dzieciństwo i naukę przerwała mu okupacja niemiecka, która tam, gdzie mieszkali Gogaczowie, była niezwykle brutalna wobec Polaków, gdyż Niemcy wcielili te tereny do Rzeszy jako tzw. Westpreussen (Prusy Zachodnie) i traktowali Polaków jak element napływowy i niepożądany. Już w pierwszych dniach września 1939 roku wymordowano w Rypinie wielu nauczycieli Gogacza, wielu polskich księży i świeckich inteligentów (w ramach *Intelligenzaktion*). Przez niemal całą okupację rodzice chronili swe dzieci przed wywózką na przymusowe roboty do Niemiec. Mieczysława uchroniła praca na poczcie w Rypinie, ale ojciec był co jakiś czas zabierany do robót dorywczych na rzecz okupanta, pod koniec wojny do kopania okopów pod Płockiem zabrano także o dwa lata młodszą siostrę Teklę. O swoim przerwaniu przez wojnę wykształceniu tak oto opowiadał pytającym go młodym ludziom:

Przed II wojną światową ukończyłem 5 klas szkoły powszechnej, umiałem czytać i czytałem „Rycerza Niepokalanej”⁵ [...]. Potem

⁵ Miesięcznik religijny, wydawany przed wojną przez Maksymiliana Marię Kolbego w Niepokalanowie; po wojnie wznowiony i niebawem zamknięty przez komunistów (1952), wznowiony na emigracji (1971), a w Polsce w 1981.

była wojna. Było mało polskich książek. Za książki polskie w województwie bydgoskim, w którym mieszkałem, szło się do więzienia. Nie wolno było mówić po polsku. W moim Ryplinie trzeba było mówić po niemiecku. Były jednak... Psalmi. I wobec tego, mając 12 lat, zacząłem czytać Psalmi. Nauczyłem się z nich ascetyki katolickiej, teorii życia religijnego, gdyż jest ona zawarta głównie w Psalmach. Nauczyłem się teorii odniesień Boga do człowieka i człowieka do Boga. Do dziś czytam Pismo św. w tym aspekcie ascetycznym, w aspekcie wychowywania człowieka przez Boga⁶.

Po wejściu Sowietów i nastaniu tzw. Polski Ludowej (PRL) ustało wprawdzie bezpośrednie zagrożenie życia, dzieci mogły kontynuować naukę, jednak Gogaczowie, jako właściciele sklepu, stali się „naturalnymi” wrogami nowych komunistycznych władz, w wyniku czego ich sklep szybko znacjonalizowano. Był to jeden z powodów wyboru liceum katolickiego (biskupiego) w Płocku jako miejsca dalszej nauki; niewykluczone też, że Gogacz myślał o wstąpieniu później do stanu kapłańskiego. Wybrane liceum udało mu się ukończyć przed jego likwidacją, jednak już wcześniej szkole odebrano prawo przeprowadzania matur. W związku z tym egzamin dojrzałości Gogacz, wraz ze swymi kolegami, zdawał jako ekstern w liceum państwowym w Płocku. Podczas egzaminów pytający skupiali się na naukach ścisłych, podczas gdy liceum katolickie miało profil klasyczny (z dużą liczbą godzin łaciny, greki i filozofii). Chodziło o udowodnienie niskiego poziomu nauczania w liceum katolickim. Po zdanej jednak maturze (i doświadczonej „kuźni światopoglądowej”) Gogacz nie miał problemu z wyborem studiów – mogły być one wyłącznie na jedynej katolickiej uczelni w Polsce, jaką komuniści tolerowali, czyli na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL). Czas studiów przypadł na okres największego stalinowskiego terroru wobec KUL – aresztowano wielu profesorów, przeprowadzano także aresztowania wśród studentów. Paradoksalnie jednak sytuacja, którą wytworzyły władze, sprzyjała rozwojowi intelektualnemu studentów KUL, gdyż mniej lub bardziej regularnie przyjeżdżali tu usunięci z państwowych uczelni najwybitniejsi polscy filozofowie. Młody Gogacz spotkał w ten sposób Władysława Tatarkiewicza, Romana Ingardena, Izydorę Dąbmską i innych. Zaprzyjaźnił się w tym czasie z Krąpcem, metafizykiem i długoletnim rektorem KUL,

⁶ Nps, s. 33. (Wykaz skrótów stosowanych dla książek Mieczysława Gogacza w niniejszym opracowaniu podajemy na s. 10).

oraz Karolem Wojtyłą, wykładającym wówczas etykę, a także Antonim B. Stępnem, późniejszym szwagrem, mężem siostry Tekli. Tak wspomina prowadzone wówczas rozmowy:

Otóż, w tych prywatnych rozmowach dominowało kilka tematów. Przede wszystkim ascetyka chrześcijańska, która by spełniała warunki dzisiaj formułowanej medycyny, koncepcji człowieka i zdrowia człowieka [...]. Tematem drugim był problem ascetycznie ważny: mianowicie czy każde wstąpienie do seminarium jest powołaniem do kapłaństwa [...]. Dalej – sposoby ukazywania ludziom w perspektywie ascetycznej tej jakiejś wspaniałości kontaktów człowieka z Bogiem. [...] Poza tymi, które wymieniałem, rozważaliśmy przyczyny odchodzenia ludzi od chrześcijaństwa. Pamiętam długie, wielotygodniowe rozmowy na te tematy⁷.

Nie zaniedbywał też wykształcenia religijnego: „na studiach – wspomina – czytałem listy św. Pawła. [...] Przystudiowałem wszystkie jego listy. Wydaje mi się, że zawartą w tych listach teologię czuję i rozumiem. I znam Psalmy. [...] To są moje zainteresowania. Nietypowe, ale normalnie katolickie”⁸.

W wyniku październikowej odwilży mógł udać się na studia zagraniczne, co wykorzystał maksymalnie, ale za przedłużenie pobytu ponad wyznaczony czas został ukarany dziesięcioletnim zakazem opuszczania kraju.

Samodzielna działalność naukowa i dydaktyczna Gogacza związana była z warszawską Akademią Teologii Katolickiej (ATK). Była to druga, po KUL, katolicka uczelnia w Polsce zorganizowana w 1954 roku przez samych komunistów z wydziałów teologicznych, usuniętych z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Uniwersytetu Warszawskiego. Dokonano tego podczas internowania prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, gdy przewodniczącym episkopatu był biskup łódzki Michał Klepacz, który nową uczelnię kanonicznie zatwierdził. Po uwolnieniu z internowania w 1956 roku prymas Wyszyński nie cofnął tego zatwierdzenia, a po kolejnych kilku latach renegocjował z komunistami warunki funkcjonowania tej uczelni (domagał się otwarcia dla studentów świeckich, gdyż komuniści chcieli, aby była to uczelnia wyłącznie dla kadr kościelnych, na wzór carskiej

⁷ *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak i A. Szostek, Lublin 1989², s. 152–153.

⁸ Nsp, s. 33.

katolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu). Na tę uczelnię w 1966 roku Gogacz trafił jako już samodzielny pracownik naukowy. Nie obyło się bez trudności, robionych przez komunistycznych urzędników – otóż odmówiono Gogaczowi uznania jego habilitacji⁹. Wyjaśniono, że wprawdzie zatwierdzono ją, ale wyłącznie dla KUL. Z tego powodu przez wiele lat Gogacz był w ATK traktowany tak, jakby nie posiadał habilitacji, co rodziło trudności w funkcjonowaniu. Na tej uczelni pracował przez cały ponury okres PRL – rządu Gomułki (1956–1970), Gierka (1970–1980), Jaruzelskiego (1980–1990). W pracy naukowej koncentrował się na badaniu tomizmu oraz tych tekstów i orientacji filozoficznych, które dla zrozumienia Tomasza wydawały się ważne, np. *Liber de causis*, średniowieczna filozofia arabska. Popularyzował ponadto filozofię poprzez swoje atrakcyjne wykłady i artykuły religijne, w których podejmował problematykę życia religijnego człowieka. Dzięki tym publikacjom i wystąpieniom stał się znany w środowiskach katolickich. Z kolei zainteresowania mistyką zwróciły na niego uwagę środowisk hippisów, dla których prowadził rekolekcje i wykłady w warszawskich kościołach¹⁰. Z tych środowisk rekrutowało się później wielu studentów ATK.

⁹ Habilitacja w polskim systemie stopni naukowych następuje po doktoracie i jest początkiem samodzielności naukowej – doktor habilitowany jest pełnoprawnym członkiem rady naukowej, może mieć katedrę lub zakład, prowadzić prace dyplomowe, pisać recenzje do stopni naukowych, wydawać opinie wydawnicze. Do początku XXI wieku nadana na uczelni habilitacja wymagała zatwierdzenia przez specjalny centralny urząd państwowy; wykorzystywano to do blokowania tak karier indywidualnych naukowców, jak i rozwoju całych instytucji naukowych, np. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie pracownicy czekali latami na zatwierdzenie habilitacji, co stawało się często kartą przetargową w negocjacjach komunistów z Kościołem katolickim.

¹⁰ Ponieważ Kościół katolicki był jedyną instytucją relatywnie niezależną od władz komunistycznych, dlatego wszelkie inicjatywy, które nie były podejmowane przez władze lub przez nie reglamentowane odbywały się w budynkach kościelnych. Dlatego też tak wiele inicjatyw, niekoniecznie religijnych, w okresie PRL miało miejsce w Kościele. Nieakademickie wykłady Gogacza też zazwyczaj odbywały się w kościołach lub salach kościelnych. Dopiero w 1981 roku (w ramach tzw. karnawału Solidarności, obejmującego czas od strajków sierpniowych w 1980 roku do wprowadzenia stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku) po raz pierwszy został zaproszony do słynnego klubu studenckiego Riviera Remont (był to wtedy także rodzaj klubu dyskusyjnego). Warto dodać, że komunistyczna milicja polityczna (Służba Bezpieczeństwa) inwigilowała tę aktywność Gogacza i dawała mu to do zrozumienia (milicja legitymowała go często po wyjściu z wykładów lub rekolekcji), lecz w sposób czynny nie przeszkadzano w tej działalności.

Mieczysław Gogacz przyjął zasadę nieangażowania się w politykę. Konsekwentnie odmawiał zapisania się do organizacji katolików świeckich, które stanowiły „przystawki” rządzącej partii komunistycznej. Ponosił tego określone konsekwencje – odmowa druku książek, przyznania stypendium, pomijanie przy podziałach różnych dóbr. Nie angażował się też czynnie w działalność antykomunistyczną (poza krytykowaniem marksizmu w wykładach i publikacjach, w których taką krytykę udało mu się zawrzeć mimo działań cenzury). Odradzał także czynną działalność opozycyjną swoim studentom, argumentując, że osób kształcących się w normalnej klasycznej filozofii jest tak niewiele, iż nie można ryzykować ich uwięzienia. Jednak, gdy trzeba było, stawał w obronie prześladowanych studentów. Jeszcze na KUL uczestniczył w tajnych studiach seminaryjnych kleryków wziętych z seminarium do wojska (była to forma prześladowania Kościoła w tamtych czasach, gdyż komuniści liczyli, że wielu z nich po dwóch latach służby wojskowej już do seminarium nie wróci). W Warszawie odważnie stanął w obronie studentów relegowanych z uczelni za udział w wydarzeniach czerwcowych 1976 roku (antykomunistyczny zryw mieszkańców Radomia i pracowników podwarszawskiej fabryki traktorów „Ursus”). Za obronę relegowanych z tego powodu studentów spotkały go nieprzyjemności nawet w samej Akademii, zmuszonej podówczas do swoistej kohabitacji z władzami PRL. W 1980 roku był jednym z członków założycieli „Solidarności” w ATK. W stanie wojennym nie był specjalnie prześladowany¹¹, jednak w jego wyniku stracił całą grupę zdolnych studentów i absolwentów, którzy – korzystając z tzw. karnawału Solidarności w 1980 i 1981 roku – wyjechali na stypendia na Zachód. Tam zastał ich stan wojenny i zdecydowana większość do Polski już nie wróciła. Po 1990 roku, po upadku komunizmu

¹¹ Duchowni oraz osoby związane z instytucjami kościelnymi, tak jak Gogacz, byli w PRL obywatelami gorszej kategorii, poddani kuratelii specjalnie powołanego Urzędu do Spraw Wyznań (w randze ministerstwa). Wszystkie ich sprawy tak prywatne, jak i zawodowe były kontrolowane i załatwiane (często odmownie) przez ten urząd, który był częścią aparatu kontroli i represji państwa wobec religii i ściśle współpracował ze Służbą Bezpieczeństwa. Niekiedy też osoby związane z aparatem represji podejmowały prywatnie różne działania mające na celu utrudnienie życia osobom napiętnowanym przez władze (były to tzw. *Schweinchen* według znanego wyrażenia Joachima Gaucka), np. w bloku Gogacza mieszkał oficer Ludowego Wojska Polskiego (w randze pułkownika!), który dokuczanie Gogaczowi uważał za swój „klasowy” obowiązek, wobec czego powodował różne niekorzystne dla niego decyzje spółdzielni, a nawet zastraszał sąsiadów Gogacza za wyświadczenie mu drobnych uprzejmości.

i odzyskaniu przez Polskę suwerenności Gogacz uzyskał szerszą możliwość oddziaływania: był zapraszany z wykładami do różnych uczelni, przez rok prowadził wykład otwarty z filozofii realistycznej na Uniwersytecie Warszawskim, przez kilka lat nauczał sformułowanej przez siebie wersji etyki tomistycznej, którą nazywał „etyką chronienia osób” na Akademii Medycznej w Warszawie (z Kazimierzem Szałatą), w Wojskowej Akademii Technicznej (z Arturem Andrzejukiem). Regularnie bywał z wykładami w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bydgoszczy¹². Jednakże wraz z przemianami ustrojowymi nastąpiło szereg zawirowań w innych dziedzinach, np. poupadały czasopisma, wydawnictwa, wydawnictwa uczelniane przeżywały kryzys związany z radykalną przemianą rynkową. W tej nowej sytuacji trudniej było docierać do czytelników, zwłaszcza że kryzys objął także rynek książki: poznikały księgarnie (z większości mniejszych miejscowości całkowicie)¹³. Kryzys przeżywały także biblioteki. W gronie uczniów Gogacza zakładano małe prywatne wydawnictwa. Jedno z nich to Oficyna Wydawnicza „Navo”, która przez ok. 10 lat działalności wydała kilka ostatnich książek Gogacza. W tej nowej sytuacji zgodził się on na udostępnienie wszystkich swoich prac online (na stronie: www.katedra.uksw.edu.pl) w całkowicie wolnym dostępie. Zresztą, także w innych sprawach, dzięki dość dobrej znajomości Zachodu i Ameryki, dość wcześnie zorientował się w tendencjach i kierunkach zmian w Polsce. Na fali modernizacji kraju, która miała na celu jak najszybsze upodobnienie nas do zachodnich demokracji, wprowadzano w Polsce przyspieszony proces sekularyzacji i laicyzacji wraz z silnie forsowanym przez media programem łamania zasad moralności chrześcijańskiej, deformowaniem roli

¹² Działalność tę dokumentują książki: *Wprowadzenie do etyki chronienia osób* (Warszawa 1995), która najpierw była skryptem dla studentów WAT, oraz zbiór tekstów na temat pedagogiki, zatytułowany *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie* (Warszawa 1997).

¹³ Reprezentacyjna księgarnia warszawska – Uniwersus – zlikwidowana została już na początku lat 90. W awangardowym budynku powstał bank. Zresztą dzieje tego miejsca mogą być symbolem polskiej historii ostatniego półwiecza: w latach 70. XX wieku wyburzono tu jedną z nielicznych ocalałych z wojny XIX-wiecznych kamienic, by wybudować nowoczesny pawilon wystawowy sowieckiej myśli technicznej. Po zbudowaniu budynku, na fali „karnawału Solidarności” w 1980 roku otwarto w nim wspomnianą księgarnię. Przetrwała ona cały okres rządów wojskowych (1981–1989), aby definitywnie przestać funkcjonować po ich zakończeniu. Przez kolejne ćwierćwiecze były tu banki i biura. Obecnie właściciel chce wyburzyć modernistyczny swego czasu obiekt (zeszpecony całkowicie licznymi reklamami i antenami) i wybudować kilkunastopiętrowy biurowiec.

rodziny, głównie przez upowszechnianie izolacyjnego modelu mężczyzny i kobiety. Do tego doszło promowanie aborcji i eutanazji jako prawa do „godnego życia” i „godnej śmierci”.

Mieczysław Gogacz szczególnie usilnie zabiegał o respektowanie kryterium prawdy w życiu politycznym i społecznym, i przeciwstawiał się promowaniu relatywizmu pod hasłem tolerancji i demokracji. Przypominał klasyczne określenie tolerancji jako szacunku dla cudzych poglądów lub wierzeń, wyrażającego się w dopuszczaniu ich do głosu, czyli pewną postać cierpliwości i wyrozumiałości. Uważał, że nie wszystkie poglądy i działania ona obejmuje. Zwykł żartować, że nie może być tolerancji dla błędów ortograficznych. Czynn timer występował w obronie życia, wspierając inicjatywy antyaborcyjne – występował w tej sprawie w mediach, w komisjach parlamentarnych, wspomagał zespół Naczelnej Rady Lekarskiej w opracowaniu Kodeksu Etyki Lekarskiej (pierwszej wersji z 1991 roku)¹⁴. W związku z tym ostatnim, a także w szerszym kontekście transformacji państwa polskiego, podejmował temat prawa naturalnego i jego relacji do prawa stanowionego. Z wystąpieniami na ten temat bywał w mediach i w gremiach decydujących o nowym kształcie prawa.

Dla uzupełnienia tego obrazu kilka słów należy poświęcić scharakteryzowaniu sytuacji materialnej Gogacza. Jak niemal wszyscy w Polsce, nie posiadał on żadnego majątku pozwalającego na utrzymanie się (wszystkie takie dobra komuniści zabrali – nawet skromny sklep kolonialny rodziny Gogaczów). Podstawą utrzymania była pensja wykładowcy, a później emerytura, które zapewniały Gogaczowi znośną egzystencję pod warunkiem wszakże wielu wyrzeczeń: nie założył rodziny, mieszkał w dziesięciopiętrowym bloku spółdzielczym z tzw. wielkiej płyty, nieduże mieszkanie miał urządzone bardzo

¹⁴ Kodeks ten zaskarżyła do Trybunału Konstytucyjnego Ewa Łętowska, ówczesna Rzecznik Praw Obywatelskich, powołując się m.in. na prawo do aborcji na żądanie finansowanej ze środków publicznych, uchwalone jeszcze w głębokim PRL-u. Trybunał w odpowiedzi przypomniał o fundamentalnym odróżnieniu prawa stanowionego od norm moralnych i stwierdził, że nie jest uprawniony do oceny propozycji etycznych, a jedynie do oceny przepisów prawnych. Dodał też, że „stanowienie norm deontologicznych nie należy do właściwości państwa”. Państwo zatem nie jest uprawnione do zalecania stanowienia tych norm komukolwiek, także organom samorządu lekarskiego. Państwo może bowiem zalecić jedynie tworzenie norm prawnych. Normy deontologiczne same przez się charakteru prawnego nie posiadają. Należą bowiem do niezależnego od prawa zbioru norm etycznych (Sygn. Art. U1/92; 7 października 1992).

skromnie meblami z masowej produkcji, nie miał samochodu, nigdy nie wyjeżdżał na urlop, nie zgromadził jakiegokolwiek majątku, nie miał oszczędności ani nawet prywatnej biblioteki.

DZIEDZINY BADAŃ MIECZYŚŁAWA GOGACZA

Historia filozofii

O pracach Mieczysława Gogacza z zakresu historii filozofii już wspomniano. Dodać warto, że zajmował się on także metodologią historii filozofii, kontynuując i doprecyzowując ujęcia Gilsona i Swieżawskiego, którzy byli zwolennikami filozoficznej koncepcji historii filozofii. Gogacz jako historyk filozofii zaczął oczyszczać tomizm z elementów filozofii arabskiej i stworzył (nazwaną tak przez siebie) konsekwentną odmianę tomizmu egzystencjalnego. W ramach tej wersji filozofii bytu nieustępliwie broni teorii aktu istnienia i zasady niesprzeczności, tezy o odrębności i wewnętrznej jedności jednostkowych bytów oraz wynikającego z tych twierdzeń realizmu i pluralizmu.

Filozofia bytu (metafizyka)

Przedmiotem metafizyki tomizmu konsekwentnego są pryncypia (*archai*) bytowe, czyli elementy konstytuujące byt istniejący. Doznajemy ich, gdy zarazem oddziałuje na nas rzeczywistość tej kompozycji. Gdy teraz postawi się pytanie o źródło rzeczywistości, a także jedności odebranej w poznaniu istoty, to najpierw należy zauważyć, że ich źródłem na pewno nie jest sama istota, gdyż będąc przyczyną tożsamości bytu nie może być zarazem przyczyną jego rzeczywistości. Tą przyczyną musi być akt istnienia, stanowiący razem z istotą, którą urealnia i aktualizuje, byt jednostkowy. To – inne niż sąd egzystencjalny – odkrywanie w bycie jego aktu istnienia stanowi charakterystyczny akcent w metafizyce Gogacza.

Wewnętrzne przyczyny bytu jednostkowego są więc następujące: 1) akt istnienia, który stanowi o tym, że byt jest, 2) istota, która stanowi w bycie to, czym on jest, 3) w istocie forma jest pryncypium jej stałej tożsamości, 4) natomiast możliwość jest podstawą podmiotowania przypadku; możliwość materialna podmiotuje własności fizyczne, możliwość duchowa – własności niematerialne (np. intelekt). Aktem bytu jest więc istnienie, a istota wobec niego zachowuje się w bycie

jak możliwość, natomiast aktem w obrębie istoty jest forma aktualizująca właściwą bytowi postać możliwości.

Gogacz zwraca też uwagę na potrzebę przeformułowania teorii przyczyn celowych (w tomizmie egzystencjalnym określane są one jako przyczyny działające w porządku intencjonalnym) i zidentyfikowania ich jako bytów przygodnych wpływających na ukształtowanie możliwościowej sfery bytu, współstanowiącej razem z istnieniem jeden byt realny. Postuluje też potrzebę doprecyzowania zagadnienia relacji stworzenia, koncepcji podtrzymania bytów przygodnych w istnieniu (*conservatio esse*), teorii relacji osobowych wiary, nadziei, miłości.

Filozofia Boga i religii

Przyczynę sprawczą wykrywamy, szukając przyczyny aktu istnienia w bycie. Akt ten nie może być samoistny, bo jego związek z istotą jest stały, nie może jednak pochodzić z istoty, bo by się od niej nie różnił, nie może też pochodzić z niebytu, gdyż niebyt niczego nie wywołuje. Musi więc pochodzić od innego bytu, który jest w stanie wywołać (stworzyć) akt istnienia. Byt ten nazywamy Bogiem. Analizując istnienie stworzone, możemy ustalić, że Bóg jest jeden, jest ponadto bytem jednoelementowym, stanowi Go bowiem samo istnienie, dzięki któremu jest „zdolny” do relacji istnieniowych. Zagadnienie istoty Absolutu, wiążące się z tzw. atrybutami Boga: Gogacz wychodząc od tezy, że Bóg jest Samoistnym Aktem Istnienia, przyjmuje, iż jedynymi rzeczywistymi atrybutami Boga są przejawy aktu istnienia (transcendentalia): realność, odrębność, jedność, prawda, dobro i piękno. Pozostałe przypisywane Bogu własności wynikają z porównania Go z innymi bytami (atrybuty aksjologiczne), np. nieskończoność, wszechmoc, wieczność oraz potraktowanie Boga jako przedmiotu ludzkiej miłości (atrybuty eminentne), np. twierdzenie, że Bóg jest dla kogoś wszystkim, całym jego światem itp.

Teoria osoby i relacji osobowych

Punktem wyjścia do sformułowania definicji osoby były dla Gogacza Tomaszowe doprecyzowania definicji Boecjusza. Gogacz zwrócił uwagę, że Akwinata poprzez sformułowanie kilku określeń osoby, opisujących ją z różnych punktów widzenia, chciał wskazać na elementy decydujące o byciu osobą (*constitutiva personae*). Są nimi: istnienie i intelektualność. Z czasem do tych konstytutywnych elementów dodawał

podmiotowanie relacji osobowych, „stąd – pisał – osobą jest taki istniejący byt rozumny, który zarazem kocha”¹⁵. Wiązało się to z rozwojem problematyki relacji osobowych, najpierwotniejszych wzajemnych odniesień do siebie osób, podmiotowanych wprost przez przejawy istnienia. Miłość podmiotowana przez własność realności jest podstawową życzliwością i akceptacją. Wiara, budująca się na własności prawdy, jest najpierw zaufaniem i otwartością. Nadzieja jest oczekiwaniem, by trwały między ludźmi życzliwość i zaufanie. Na podstawie tak rozumianej teorii relacji osobowych lepiej można określić najważniejsze dla ludzi wspólnoty: rodzinę i naród. Jasno jawi się też etyka jako nauka o zasadach chronienia osób i ich wzajemnych powiązań. Relacje te, zbudowane na przejawach w bycie jego istnienia, są pierwotnymi, wyjściowymi i najbardziej naturalnymi odniesieniami między osobami, tak jak najpierwotniejsze i wyjściowe jest w bytach istnienie. Humanizm, zdaniem Gogacza, to relacje miłości, wiary i nadziei, łączące człowieka z innymi ludźmi; religia – to relacje z Osobami Boskimi. Z teorią osoby i relacji osobowych wiąże się etyka i filozofia człowieka.

Etyka

Etykę Gogacz ujmuje jako teorię pryncypiów (zasad) chronienia osób i relacji osobowych. Uważa, że pryncypiów tych należy szukać w obrębie osoby i wobec tego stanowią je sumienie wraz z kontemplacją i mądrością. Etykę ponadto stanowi teoria wartości, które są dla niego trwaniem relacji osobowych, a ponadto teoria kultury i *metanoi* (humanistycznej przemiany myślenia i postępowania). Problem powinności przesunięty zostaje z etyki do prawa.

Filozofia człowieka (antropologia filozoficzna)

Tomistyczna analiza struktury bytu ludzkiego wskazuje na akt istnienia jako pierwsze pryncypium każdego bytu, także więc i człowieka. Istota człowieka, czyli to, czym on jest, skomponowana jest z właściwej człowiekowi formy jako pryncypium o charakterze aktu, wyznaczającego stałą tożsamość człowieka. Obok formy w istocie człowieka znajduje się jednostkująca go możliwość. Jest ona podstawą nabywania przypadłości, np. poznania, decyzji. „Część” tej możliwości staje się materią poprzez nabycie rozciągłości i zapodmiotowanie

¹⁵ OzP, s. 69.

przypadłości fizycznych. Z punktu widzenia właśnie podmiotowych przypadłości Gogacz wyróżnia w człowieku możliwość duchową i możliwość materialną. Są one podstawą tego, co tradycyjnie nazywamy duszą i ciałem.

Pedagogika

Mieczysław Gogacz proponuje przyjąć za podstawę etyki i pedagogiki rozumienie człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego. Wskazuje to na antropologiczne i etyczne podstawy pedagogiki. Filozofia człowieka bowiem określa podmiot działań wychowawczych. Etyka określa cele wychowania. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania. Stąd: 1) przedmiotem pedagogiki są metody uzyskiwania usprawnień człowieka do działań chroniących, czyli zachowań etycznych; 2) metody, które pedagogika wypracowuje samodzielnie, pozostając jednak w stałym kontakcie z antropologią i etyką, składają się na teorie kształcenia i wychowania; 3) celem pedagogiki jest uzyskanie w człowieku *metanoi* – przemiany myślenia i postępowania. Główne momenty tej przemiany to zwrot od rzeczy w kierunku osób, a w związku z tym przejście od powiązań z rzeczami do powiązań z osobami. Gogacz dzieli pedagogikę na ogólną i szczegółową oraz formułuje zasady wychowania w każdym z tych działów pedagogiki.

Teoria polityki

Odróżnia w niej Gogacz rację stanu od programu politycznego. Tę rację stanu uważa za zespół niezmiennych celów i zadań państwa wyznaczonych przez dobro wspólne, na które składa się dobro każdego człowieka oraz dobro wszystkich osób, stanowiących naród. Dobro indywidualne człowieka polega na jego dostępie do wychowania i kształcenia, które owocują mądrością. Dobro społeczne sprowadza się do ochrony relacji, przede wszystkim relacji osobowych, które wiążą wspólnoty osób. Tak pojęta racja stanu wyznacza program polityczny jako szczegółowy sposób jej realizowania.

Teologia i mistyka

Gogacza interesuje głównie teoria życia religijnego rozumianego jako więź miłości, wiary i nadziei, łącząc człowieka z Bogiem. W tej perspektywie wyjaśniana modlitwa okazuje się środkiem ascetycznym, ujawniającym i upraszającym nasze powiązania z Bogiem. Samo

życie religijne człowieka, będąc relacją z Bogiem, ma przebieg dynamiczny, opisywany za św. Janem od Krzyża jako oczyszczenia czynne (nasza inicjatywa) i oczyszczenia bierne (działania Boga w naszym życiu religijnym). Okres nakładania się na siebie tych oczyszczeń jest ciemną nocą, gdyż stanowi pełne przeżywanego przez człowieka niepokoju uzgadnianie swoich propozycji z, nie zawsze do końca czytelnymi w znakach czasu, planami Boga. Z teologią życia wewnętrznego Gogacz wiąże temat doświadczenia mistycznego. Wyjaśnienie doświadczenia mistycznego oparł na tomistycznym rozumieniu intelektu możliwościowego, jako duchowej możliwości, będącej rozumiejącym pryncypia kresem poznania intelektualnego. Doświadczenie to polega na tym, że Bóg daje się ująć intelektowi możliwościowemu człowieka jako Samoistny Akt Istnienia. Człowiek nie uzyskuje więc jakiejś dodatkowej wiedzy o Bogu, lecz tylko pewność, że Bóg istnieje. Takie wyjaśnienie zgadza się z opisami doświadczenia mistycznego podanymi przez wielkich mistyków katolickich: św. Teresę z Ávili i św. Jana od Krzyża.

Teoria kultury

Dla każdej epoki stara się Gogacz znaleźć zespół twierdzeń wyjściowych i podstawowych w strukturze kultury, określających czym jest rzeczywistość. Uważa, że od tego, jak rozumie się rzeczywistość, zależą w kulturze wszystkie stanowiące ją dalsze warstwy ujęć, takich jak przyrodnicze, socjologiczne, artystyczne, pedagogiczne, światopoglądowe, ideologiczne, nawet teologiczne, gdyż teologia jest zawsze prezentacją i wyjaśnianiem Objawienia w jakimś rozumieniu rzeczywistości. Gogacz kwestionuje przy tym ustawienie polityki na pierwszym co do ważności miejscu wśród dziedzin stanowiących współczesną kulturę.

ROZUMIENIE FILOZOFII

Metafizyka jest według Mieczysława Gogacza najważniejszą częścią filozofii i właściwie przez jej pryzmat należy prowadzić wszelkie filozoficzne dociekania. W książce *Istnieć i poznawać* znalazło się następujące określenie filozofii, uzasadniające takie postawienie sprawy:

Według klasycznej koncepcji przez filozofię można rozumieć takie ujęcie, w którym wyjaśnienie rzeczywistości polega na znalezieniu czynników powodujących, że ta rzeczywistość jest niesprzeczna, że jest właśnie rzeczywistością¹.

W innej publikacji zostało to potwierdzone w podobny sposób:

[...] filozofia jest rozpoznawaniem i rozumieniem stanowiących realność przyczyn wewnętrznych, wyznaczających tożsamość i jednostkowość odrębnego i niepowtarzalnego obszaru bytowego, będącego z kolei przyczyną swych własności i relacji. Filozofia jest więc wyrażonym rozumieniem realności, jej budowy, tego, co ją stanowi jako jej istnienie i istota, a także tego, co ją wiąże z innymi bytującymi, jako przyczynami zewnętrznymi. [...] Filozofowanie to odczytywanie w bytach tego, co czyni je bytami².

Filozofii nie stanowi więc zespół pojęć, które są wytwarzane przez filozofa, aby reagować na rozumienia pojawiające się w kulturze, nauce, języku potocznym. Zdaniem Gogacza filozofia również nie jest syntezą wiedzy, nie jest samą refleksją nad sposobami poznawania,

¹ liP, s. 9.

² WkT, s. 117.

nie jest także filozofią języka. To sama rzeczywistość i istniejące byty są racją wyjaśniającą pojawianie się pojęć, którymi operuje filozof.

Przez określenie „klasyczości filozofii”, jakie pojawiło się w pierwszej przywołanej definicji, Gogacz rozumie to, że metafizyka jest w niej dziedziną pierwszorzędą. Należy także dodać, że wszystkie inne dyscypliny filozoficzne, które faktycznie różnią się przedmiotem badań, stanowią pewne uszczegółowienie badania bytu w jego odmianach – przypadłościach, istniejących cechach czy własnościach. Choć metafizyka jest dziedziną pierwszorzędą, dominującą w filozofii, to nie jest dla Gogacza dyscypliną jedyną³.

Ponieważ dla niego filozofia jest zawsze wynikiem poznawania, to pozostaje ona na stałe czymś różnym od samej istniejącej rzeczywistości. Twórca tomizmu konsekwentnego będzie w swoich pracach podkreślał, że inny jest sposób istnienia rzeczy i inny sposób ich poznawania. Filozofia jest ujęciem, jest wynikiem poznawania realnej rzeczywistości i nigdy nie może wejść w obszar tego, co istnieje, nie może bowiem zastąpić istnienia. Uprawiania filozofii nie determinują elementy, które są zazwyczaj postrzegane jako kluczowe dla zajmowania się tą dziedziną – czynniki społeczne, ekonomiczne, kulturowe. Mogą one co najwyżej stanowić pewien rodzaj uwarunkowań, ale nie są racją wystarczającą, która wyjaśniałaby powody zajmowania się filozofią. Filozofię, jaką prezentuje w swoich dziełach Gogacz, można przedstawić, akcentując: 1) rozumienie metafizyki i istnienia; 2) sposób poznawania rzeczywistości w ramach wypracowanej teorii „mowy serca”; 3) uwagi dotyczące metodologii metafizyki.

ROZUMIENIE METAFIZYKI I ROZUMIENIE ISTNIENIA

Metafizyka jest zespołem twierdzeń, które odnoszą się do bytów jednostkowych wyjaśnianych w aspekcie tego, co je stanowi⁴. Oznacza to, że metafizyka zajmuje się identyfikowaniem pryncypiów bytu, gdyż odpowiada na fundamentalne pytania: czym jest byt i dlaczego istnieje. Odpowiadając na te pytania, zdaniem Gogacza, można przedstawić rozumienie rzeczywistości, jakiej doświadcza ludzki intelekt możliwościowy w relacji poznawania. To, że człowiek w uprawianiu metafizyki

³ WkT, s. 179–180.

⁴ WkT, s. 133–134.

korzysta z aktów poznawczych, nie oznacza wcale, że teoria poznania ma być wcześniejsza od metafizyki i ma warunkować jej uprawianie. Przyczyną bowiem uprawiania metafizyki pozostaje zawsze realnie istniejący byt jednostkowy, w którym zidentyfikowane zostają stanowiące go elementy wewnętrzne i zewnętrzne (pryncypia, przyczyny).

Ukazując przeprowadzone przez Mieczysława Gogacza analizy obszaru bytowego, należy wskazać na cztery płaszczyzny, w których pracuje metafizyk: 1) odróżnianie trzech ujęć istoty; 2) zidentyfikowanie aktu istnienia; 3) wyróżnianie własności transcendentalnych; 4) wykrywanie przyczyny sprawczej – samoistnego aktu istnienia oraz zewnętrznych przyczyn celowych.

1. Trzy ujęcia istoty bytu

Istotę, która wyznacza tożsamość bytu, należy pojmować trojako: jako *quidditas*, jako naturę i jako subsystemę. W pierwszym ujęciu istoty, wyodrębnione zostają dwa pryncypia: forma i materia, które są racją odpowiednio stałej tożsamości i niepowtarzalności oraz zmiennych cech i własności fizycznych. Akcentowanie tych elementów bytu jest podstawą tworzenia gatunkowych pojęć rzeczy, gdyż to forma i materia pozwalają na zaliczenie określonego bytu do odpowiedniego gatunku. W drugim ujęciu istoty – jako natury – dostrzeżony zostaje wpływ przyczyn zewnętrznych, które przystosowują dany byt do odpowiednich działań. Gogacz podkreśla, że w ramach rozumienia natury bytu należy wskazywać na kształtowanie się elementów możliwościowych w bycie, czego skutki widać w postaci przypadłości, w tym na przykład w podejmowanych działaniach. Nie przypadkiem w naturze człowieka za kluczowe uznaje się rozumność i wolność, gdyż są one skutkami wynikającymi z istoty człowieka, które nie są tożsame z samym człowiekiem. Przez subsystemę należy rozumieć takie ujęcie istoty, w którym prezentuje się ona wraz z własnością realności, będącą skutkiem aktualizującego i urealnającego ją istnienia. Istota nie jest wyłącznie formą i materią, czy też obszarem podmiotującym przypadłości, ale jest czymś odrębnym, realnym, a także przejawiającym jedność. W ten sposób opisując istotę jako subsystemę, Gogacz akcentuje własności transcendentalne przejawiające się w niej. Ujęcie istoty jako subsystemy okazuje się jej ujęciem najbardziej pełnym⁵.

⁵ EM, s. 19–20.

2. Identyfikowanie aktu istnienia

Zidentyfikowanie i wykrycie aktu istnienia dokonuje się na dwa sposoby. Pierwszy z nich polega na akcie rozumowania, drugi wyraża się poprzez spotkanie. W pierwszym przypadku akt istnienia pojawia się jako wniosek wskazujący na przyczynę realności istoty, w drugim pojawia się w wyniku kontaktu dwóch bytów, które jako osoby nawiązują relacje istnieniowe (relacje miłości, wiary i nadziei). Akt istnienia w drugim przypadku jest spotkany jako ten, który wywołuje poznanie i miłość⁶. Akt istnienia sprawia, że zwracamy się do oddziałującego na nas bytu, że nie mylimy go z innym bytem. Zdaniem Gogacza akt istnienia nie jest czynnością, nie jest działaniem, urzeczywistnianiem się bytu ani relacją z przyczyną sprawczą istnienia⁷. Akt istnienia nie jest również jeden dla wszystkich bytów, nie jest żadną odczytywaną przez metafizyków warstwą rzeczywistości i nie jest przypadłością⁸. Przede wszystkim jest realną przyczyną zapoczątkowującą byt, wiążącą się z istotą bytu i wywołującą w niej określone skutki. Powiązanie aktu istnienia z istotą jest podwójne: polega na aktualizowaniu i urealnianiu istoty oraz wszystkich możliwości w niej tkwiących, a także na tym, że akt istnienia dzięki istocie staje się aktem konkretnego bytu jednostkowego. To pozwoliło na wyróżnienie typów aktów istnienia, właśnie ze względu na związek istnienia z istotą: 1) akt istnienia bytów osobowych (np. człowieka); 2) akt istnienia bytów nieosobowych (np. zwierząt, roślin); 3) akt istnienia przypadłości; 4) samoistny akt istnienia (strukturalnie jest różny od pozostałych bytów nieosobowych i osobowych – jest jednoelementowy, prosty, jest czystym aktem bez sfery możliwości, jest samym istnieniem)⁹.

Tomizm konsekwentny, jak – przypomnijmy – Gogacz określa swoją wersję tomizmu, można potraktować jako doprecyzowanie metafizyki Akwinaty w taki sposób, że naczelną zasadą bytu jest właśnie akt istnienia. W różnych odmianach tomizmu można bowiem dostrzec różne sposoby zinterpretowania istnienia¹⁰. W tomizmie tradycyjnym

⁶ EM, s. 22.

⁷ EM, s. 51–52.

⁸ EM, s. 52.

⁹ EM, s. 54–55.

¹⁰ Gogacz podkreśla, że odmiany tomizmu powstają w momencie odpowiedniego ukazania relacji między istnieniem i istotą a także przez łączenie tomizmu z innymi filozofiami; EM, s. 108.

istnienie jest rozumiane jako relacja do Boga i wobec tego tym samym jest istnienie, stwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu. W tomizmie lowańskim, a także transcendentálním, istnienie jest koniecznym elementem bytu, który tłumaczy poznawane w pierwszym rzędzie przypadłości w bycie. Istnienie jest tu w pewien sposób warunkiem apriorycznym poznania bytu. W tomizmie egzystencjalnym istnienie posiada status pierwszego aktu bytu, jednak zyskuje go w wyniku uświadamiania poznania. Jak pisze Gogacz: „według tego tomizmu akt istnienia rozpoznajemy za pomocą skonstruowania teoriopoznawczego zdania, a nie przez zetknięcie się z aktem istnienia poprzez relacje istnieniowe w poziomie mowy serca”¹¹. Tomizm konsekwentny jest więc doprecyzowaniem twierdzeń tomizmu egzystencjalnego – nie tyle uświadamiamy sobie konieczność tego aktu w bycie, ile stwierdzamy, że on w bycie naprawdę jest i zapoczątkowuje ten byt¹². W przekonaniu Gogacza istnienie jest kluczowym zagadnieniem metafizycznym, wokół którego należy uporządkować całą problematykę metafizyczną. Jest to podyktowane tym właśnie, że akt istnienia jest pierwszym aktem bytu, od którego wszystko inne zależy. Na tym zdaje się polegać „konsekwencja” tego tomizmu, nie zaś na tym, że inne odmiany tomizmu są mniej konsekwentne.

3. Własności transcendentálne – własności istnienia

Temat własności transcendentálnych został potraktowany przez Mieczysława Gogacza w wyjątkowy sposób, ze względu na wyjątkowe potraktowanie aktu istnienia. Do własności tych należą: odrębność (*aliquid*), jedność (*unum*), realność (*res*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*) i piękno (*pulchrum*). Odrębność jest wymieniona jako pierwsza, ze względu na to, że to w ramach tego transcendentálnego aktu istnienia wyznacza obszar, który stanowi osobny, niepowtarzalny byt jednostkowy. Jedność wyraża podporządkowanie wszystkich elementów bytu pierwszemu aktowi, zapewnia tym samym dominację istnienia względem

¹¹ EM, s. 111.

¹² Warto podkreślić, że ustalenie twierdzeń tomizmu konsekwentnego przez Gogacza wynikało ze studiowania tekstów Awicenny i Akwinaty. Gogacz wykrył, że w tomizmie egzystencjalnym znajduje się bardzo wiele twierdzeń Awicenińskich. Twierdzenia te związane były z zaakcentowaniem tego, że problematyka istnienia pojawia się w teorii poznania oraz w logice, a jeśli już problem istnienia pojawiałby się w metafizyce, to wyłącznie w powiązaniu z zagadnieniem możliwości i konieczności; HE, s. 148–166.

wszystkich pryncypiów mających wobec aktu istnienia charakter możliwościowy. Realność jako przejaw istnienia wyklucza z samego bytu nicność, w pełny sposób prezentuje istotową zawartość bytu. To realność, wszystko co jest w bycie, czyni bytem, a więc powoduje, że on istnieje. Prawda nie tylko utożsamia się z bytem, ale także wywołuje jego dostępność, poznawalność. Gogacz bardzo wyraźnie podkreśla, że prawda nie jest następstwem działalności intelektu, ale jako własność transcendentálna sprawia otwartość bytu, umożliwiając jego poznanie. Podobnie dobro jako własność istnienia, powoduje pragnienie i zachęca do wyboru danego bytu. Własność ta wywołuje decyzje i wybory, a nie jest ich pochodną. Piękno, ostatnie spośród wyróżnionych przez tradycję tomistyczną transcendentálników, jest przejawianiem się wszystkich wcześniej wymienionych własności istnienia. Gogacz podkreśla, że jest to przejawianie się łączne i jednoczesne transcendentálników. Takie potraktowanie piękna wynika z wyróżnionych obiektywnych cech, jakimi są całość (scalenie wewnętrznych tworzyw bytu), doskonałość (proporcja i współbrzmienie elementów bytu) i blask formy (jasność i czystość tego, czym byt jest)¹³.

W prezentacji własności transcendentálnych Gogacz mocno podkreśla ich związek z pierwszymi zasadami metafizyki, które najczęściej ukazywane są w kontekście praw logiki. I tak zasada niesprzeczności jest zdaniem ujmującym w bycie transcendentálne odrębności. Ponieważ nazwa ta jest bliższa określeniom stosowanym w logice, Gogacz proponuje zmianę tej nazwy w dziedzinie metafizyki. Zasada niesprzeczności powinna nazywać się zasadą nietożsamości bytu i niebytu, albo też nietożsamości dwóch bytów. Zasada tożsamości ujmuje w bycie własność jedności. W metafizyce nazwa tej zasady powinna podkreślać podporządkowanie wszystkich pryncypiów bytu aktowi istnienia, przez co lepszym byłoby jej określenie jako zasady wewnętrznej zawartości bytu. Zasada wyłączonego środka wyraża łącznie własność jedności i odrębności. Nieprzekazywalność pryncypiów bytu i osobność bytu zostaje więc ujęta w zasadzie, którą w metafizyce powinno nazywać się zasadą niepowtarzalności, osobności. Zasada racji dostatecznej ujmuje realność bytu, przez co jej odpowiednikiem w metafizyce jest po prostu zasada realności¹⁴.

¹³ EM, s. 34–42.

¹⁴ EM, s. 37–39.

4. Bóg – samoistny akt istnienia

Identyfikowanie wewnętrznych przyczyn bytu, zdaniem Gogacza, w naturalny sposób prowadzi do wykrycia przyczyn zewnętrznych – zarówno przyczyny sprawczej, jak i przyczyn celowych. Akty istnienia wszystkich bytów domagają się wskazania na przyczynę (ze względu na ich ograniczający związek z istotą), która byłaby istnieniem samoistnym, nie potrzebującym dalszych przyczyn. Stwierdzanie istnienia bytu pierwszego należy do metafizyki i najlepiej zostaje uwyraźnione w istotowym porządku przeprowadzanych analiz (istotowy układ przyczyn). Ten sposób postępowania polega na wskazywaniu na bezpośrednio, jedyne oraz wystarczające zewnętrzne przyczyny poszczególnych elementów bytu. Za powstanie kompozycji istoty i istnienia oraz za powstanie takiego, a nie innego bytu jednostkowego, odpowiada przyczyna sprawcza (sprawia akt istnienia bytu), ale także przyczyny celowe tak duszy, jak i ciała. W metafizyce Boga określa się jako samoistny akt istnienia (*ipsum esse subsistens*)¹⁵. Nie jest to nazwa wyrażająca istotę Boga, ale podkreślająca sposób, w jaki człowiek może dojść do jego poznania. Zgodnie z twierdzeniami Tomasza z Akwinu człowiek może poznać, że Bóg istnieje. Bóg jako samoistne istnienie przejawia się poprzez własności transcendentalne, które stanowią Jego atrybuty, a zarazem są sposobami kontaktowania się z bytami innymi niż On sam. Rozumienie Boga jako samoistnego aktu istnienia pozwala na stwierdzenie, że nie ma w Nim możliwości, że Jego istota jest identyczna z istnieniem, jako że jest bytem jednoelementowym¹⁶.

Ujęcie Boga i stwarzania w teodycei skłania Gogacza do przeformułowania tematu stwarzania i podtrzymywania w istnieniu (*creatio et conservatio esse*). Nie zgadza się on na neoplatoński opis stwarzania bytów, wedle którego Bóg emanuje z siebie, bądź myśli o istnieniu bytów stworzonych. Stwarzanie polega na spowodowaniu skutku w postaci aktu istnienia, który zapoczątkowuje wszystko, czym dany jednostkowy byt jest. Jeśli chodzi o podtrzymywanie w istnieniu, to Gogacz wiąże je z relacjami osobowymi, które łączą człowieka z Bogiem i w ten sposób chronią byt ludzki. Patrząc bowiem od strony samoistnego aktu istnienia, można powiedzieć, że stwarzanie trwa tak długo, jak trwa byt. Jednak patrząc od strony skutku, a nie od strony przyczyny, należałoby powiedzieć, że stwarzanie kończy się

¹⁵ PB, s. 80–82.

¹⁶ PB, s. 80–81.

w momencie zapoczątkowania aktu istnienia. Jak pisze Gogacz, Bóg nie stwarza istnienia, które już stworzył, choć nieustannie w czasie stwarza nowe istnienia¹⁷.

Poza wskazaniem na przyczynę sprawczą jako zewnętrzną przyczynę powodującą zaistnienie bytu, należy podkreślić znaczenie zewnętrznych przyczyn celowych. Odpowiadają one za charakter istoty bytu, gdyż kształtują istotę na zasadzie wzoru i modelu. Według Gogacza przyczyny te są również bytami realnymi, kształtującymi możliwości bytów jednostkowych, znajdujących się pod ich władzą. Podając jako przykład człowieka, można wskazać zarówno na substancje czysto duchowe (intelektualne) – aniołów, które są przyczynami celowymi duszy ludzkiej, jak i rodziców, którzy są przyczynami celowymi ciała ludzkiego oraz całej sfery uczuciowej człowieka¹⁸.

POZNAWANIE RZECZYWISTOŚCI W RAMACH „MOWY SERCA”

Koncepcja „mowy serca”, wypracowana przez Mieczysława Gogacza, powstała pod wpływem lektury tekstów Tomasza z Akwinu i książki Gilsona pt. *Lingwistyka a filozofia*¹⁹. Badanie problematyki poznawania na najwcześniejszym etapie odbierania wpływu rzeczywistości na władze intelektualne umieścił Gogacz w dziedzinie, którą nazwał metafizyką poznania. Sformułowana propozycja stanowiła próbę zrewidowania dotychczasowych teorii poznania funkcjonujących nawet w filozofii zorientowanej realistycznie. Teorię „mowy serca” można przedstawić z dwóch stron. Z jednej strony można zaakcentować sposób, w jaki człowiek poznaje istniejącą rzeczywistość, a z drugiej akcentując znaczenie i konsekwencje „mowy serca” dla metafizyki.

Człowiek posiada władze poznawcze, które umożliwiają w ramach spotkania dwóch bytów odbiór i przyjęcie informacji o oddziałującym bycie. Każda z władz posiada zdolność do odbierania właściwych sobie przedmiotów. Receptywne odbieranie wpływu poznawanego przedmiotu zostaje opisane za pomocą scholastycznej kategorii formy poznawczej (*species*). Czasowo pierwsze odbierają informację o bycie zmysłowe władze poznawcze. Są one wrażliwe na odbiór jakości

¹⁷ EM, s. 65–66.

¹⁸ CiR, s. 23–46.

¹⁹ É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.

materialnych, które mają przypadłościowy charakter względem elementów istotowych, poznawanych przez intelekt. Można powiedzieć, że razem z nimi odebrane, choć przez nie niedostrzeżone, zostają właśnie istotowe pryncypia bytu. Zmysł wspólny, jako jeden ze zmysłów wewnętrznych, scalając wrażenia pochodzące ze wszystkich zmysłów zewnętrznych, formuje *species sensibilis*, to znaczy powiązaną w jedną postać zmysłową informację o poznawanym przedmiocie. Gogacz bardzo podkreśla, że na tym etapie poznania racją jedności *species sensibilis* jest jedność wszystkich elementów występujących w poznawanym bycie. Choć jedność ta nie jest ujmowana na tym etapie, to w późniejszych operacjach intelektu stanie się czymś podstawowym do rozpoznawania samego istnienia w bycie.

Zmysłowa postać poznawcza nie może sama przez się oddziaływać na intelekt człowieka. Konieczne jest więc wyróżnienie dwóch intelektów, z których jeden w sposób czynny ujawnia i wydobywa podobieństwo pryncypiów bytowych, a drugi jest zdolny do ich przyjęcia i ujęcia. Pierwszy z intelektów zgodnie z tradycją arystotelesowską nazywany jest intelektem czynnym, zaś drugi intelektem możliwościowym. Intelekt możliwościowy odbiera intelektualną formę poznawczą (*species intelligibilis*), która ukazuje mu istoty rzeczy przeniknięte realnością, odrębnością, a przede wszystkim jednością. Skutkiem uzyskania formy intelektualnej jest zrodzenie „słowa serca” (*verbum cordis*), które jest skutkiem poznawczego kontaktu człowieka jako istoty rozumnej z istniejącymi jednostkowymi bytami²⁰. Ze względu na zaakcentowaną w relacji poznawania problematykę *species*, należy podkreślić, że „słowo serca” powstało w intelekcie jako obraz poznawanego bytu, co oznacza, że to byt jest jego miarą i źródłem. „Mową serca” należy według Gogacza oznaczyć zespół kolejnych zareagowań w ramach działań intelektu pod wpływem zrodzonego „słowa serca”. Zareagowania te stanowią wyraz zwrócenia się do „środowiska bytów”, nawiązywania relacji osobowych, gdy inne byty zostaną rozpoznane jako osoby²¹.

Jeśli chodzi o konsekwencje „mowy serca” dla metafizyki, to najpierw trzeba podkreślić, że do stanowiącego ją zespołu zareagowań należy zdumienie tym, że wszelkie treści znajdujące się w intelekcie, pochodzą od istniejącego bytu. Gogacz zareagowania te wiąże z kontemplacją, podkreślając, że jest ona naturalnym stanem intelektu

²⁰ WkT, s. 236–240.

²¹ OI, s. 60–140; WkT, s. 99–112.

i woli, który wyraża się w odbieraniu poznania i kierowaniu się do rzeczywistości. Ten stan dodatkowo potwierdza prawdziwość zachodzącego ludzkiego poznania. Oznacza to więc, że zaakcentowanie „mowy serca” prowadzi do podkreślenia kontemplacyjnego charakteru metafizyki.

Metafizyka dzięki teorii „mowy serca” nabiera sapiencjalnego charakteru. Ten mądrościowy jej charakter jest związany z wyakcentowaniem roli intelektu możliwościowego, który rodząc „słowo serca”, jednocześnie usprawnia się w powiązaniu skutków z przyczynami, a także w ujmowaniu bytów w aspekcie prawdy i dobra. Będzie to dalej oznaczało poszukiwanie przyczyn wewnętrznych dla obserwowanych skutków, będzie także poszukiwaniem na drodze rozumowania przyczyn zewnętrznych dla poznawanych bytów jednostkowych. „Słowo serca” jest ponadto swoistym impulsem, kierującym i napędzającym ludzkie działania, a w odniesieniu do innych ludzi, inicjuje relacje osobowe, których fundamentem jest akt istnienia osoby i przejawiające go własności realności, prawdy i dobra.

Teorię „mowy serca” jako opis poznawania istnienia można potraktować jako pewną korektę w stosunku do tomizmu egzystencjalnego. Gogacz bowiem pisze, że tomiści, tacy jak Maritain, Gilson, a także Krąpiec, niewystarczająco ukazali sposób poznania istnienia w ramach przyjmowanego przez siebie rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego. I tak, Maritain, zgadzając się na oddzielenie dwóch intelektów, uważał że gdy intelekt czynny przygotowuje formę poznawczą rzeczy, intelekt możliwościowy zarazem ujmuje jej istnienie. Gilson był przekonany, że intelekt możliwościowy poznaje istotę, a w sądzie egzystencjalnym wyraża ją jako istniejącą. Koncepcja Krąpca ukazywała rolę *vis cogitativa*, jako właściwego miejsca, w którym istnienie było poznawane przez intelekt możliwościowy, zaś intelekt czynny przygotowywał do recepcji istotę tej rzeczy²². Warto dopowiedzieć, że Gogacz używa również innych nazw na określenie „mowy serca” – mówi o poznaniu niewyraźnym, które jest przeciwstawione tworzeniu wiedzy (poznaniu wyraźne), mówi także o rozumieniu (*intellectio*), które jest przeciwstawione rozumowaniu (*ratiocinatio*).

²² KeO, s. 11–12.

METODOLOGIA METAFIZYKI

Dla Mieczysława Gogacza metodologiczne postępowanie w metafizyce jest drogą prowadzącą od doznanych skutków w ramach poznania niewyraźnego do uzyskania twierdzeń o jedności pryncypiów bytu, którymi są istota i istnienie. Uznaje on, że najlepszą drogą postępowania badawczego w metafizyce jest identyfikowanie, a więc odróżnianie przyczyn i skutków, odróżnianie samego bytu od tego, co go stanowi, poszukiwanie dla wewnętrznych przyczyn bytu przyczyn zewnętrznych²³.

Do określania pryncypiów bytu, ich analizowania i prezentowania, służy Gogaczowi odróżnienie ujęcia strukturalnego i ujęcia genetycznego. W pierwszym z nich ukazywane zostają powiązania między poszczególnymi wewnętrznymi pryncypiami bytu, a więc istnieniem i istotą, formą i materią, ale także między samą substancją i jej przypadłościami. W tym punkcie widoczna jest różnica między własnościami bytu w obszarze istnienia i istoty. Własnościami istnienia są transcendentalia, zaś własnościami istoty są przypadłości, aktualizowane przez formę. Przypadłości te mogą mieć charakter fizyczny (cechy ciała) i niefizyczny (władze duszy). W ujęciu genetycznym pryncypia bytu zostają ułożone wedle porządku pierwszeństwa, który w metafizyce związany jest z przypisaniem naczelnej roli aktowi. W ten sposób akt istnienia jest pierwszym aktem całego bytu. Istota jest zależna od istnienia, ale jednocześnie ogranicza akt istnienia. Gogacz wyraźnie wskazuje na relacje, jakie zachodzą między

²³ EM, s. 98–99; WkT, s. 183–184. Identyfikowanie pryncypiów zostało wprowadzone przez Gogacza ze względu na niewystarczalność tradycyjnych metod klasycznej metafizyki, którymi były abstrakcja i analogia. Abstrakcja bardziej stanowi metodę odróżniania przedmiotu różnych nauk (np. fizyki, matematyki i metafizyki), aniżeli pozwala na uchwycenie tego, co stanowi byt. Nawet jeśli weźmie się pod uwagę to, że dzięki abstrakcji rozumienie bytu jest najszersze, to będzie ono najuboższe treściowo. Dostrzegając to, że najczęściej współcześni metafizycy korzystają z metody analogii, a szczególnie z analogii proporcjonalności właściwej, Gogacz podkreśli, że nie chroni ona do końca przed utożsamieniem ujęć z bytowaniem. Metoda analogii niekiedy doprowadza także do utożsamienia relacji z istotą bytu a także z intelektualnymi ujęciami. Ostatecznie metoda identyfikacji pryncypiów bytu będzie właściwa dla metafizyki, zaś abstrakcja i analogia staną się metodami porządkowania wiedzy o bycie (będziemy budować teorię wiedzy o bycie), aniżeli metodami uprawiania i stosowania metafizyki, a więc rozpoznawania bytów i tego, co je stanowi.

aktem istnienia i istotą, a są nimi: urealnianie i aktualizowanie. Pierwsza z tych relacji oznacza zapoczątkowanie i urzeczywistnianie istoty, w drugiej zaś podkreślona zostaje moc istnienia do powiązania ze sobą wszystkich elementów istotowych bytu w taki sposób, że byt staje się strukturalną jednością.

Biorąc pod uwagę warsztat historyczno-filozoficzny, a szczególnie informacje o różnicy między ujęciem platońskim i arystotelesowskim, Gogacz będzie podkreślał, że trzeba zdawać sobie sprawę z różnicy pomiędzy liniowym a istotowym układem przyczyn. Układ liniowy mający źródła w tradycji platońskiej, będzie uwzględniał podobne własności i przejawy zarówno w skutku, jak i w przyczynie. Postępując zgodnie z tym układem, dojść można jedynie do stwierdzenia podobieństwa i jedności w różnych aspektach między wszystkimi bytami. Istotowy układ przyczyn ma proveniencję arystotelesowską i jest związany z przestrzeganiem realizmu w postępowaniu badawczym. Dzięki niemu możemy wskazać na zespół przyczyn bytu, które wywołują w nim właściwe sobie skutki²⁴.

Wskazanie na pierwsze pryncypia stanowiące byt, umożliwia stwierdzenie, że ich występowanie wyklucza niebyt. To poznane istnienie bytu, usuwa jakąkolwiek wątpliwość dotyczącą tego, czy badany przedmiot istnieje czy też nie. W ten sposób nasza wiedza o bycie jest uzgadniana z samym bytem i jego elementami. Będzie to oznaczało, że z żadnego uznanego zdania metafizyki nie może wynikać nieistnienie bytu.

Mieczysław Gogacz w swojej filozofii podkreślał naczelną rolę rozważań metafizycznych po to, aby uczynić z filozofii dziedzinę adekwatną do analizowanej rzeczywistości. Metodologię metafizyki wyznacza spotkanie, realnie istniejący byt jednostkowy. To nie zastosowana metoda wywołuje w ludzkim intelekcie skutki, które są wyrażane i porządkowane. To raczej byt składający się z istnienia i istoty wywołuje w intelekcie „mowę serca”, a więc rozumienia, którymi człowiek ponownie zwraca się do rzeczywistości, by lepiej ją uchwycić. O ile przedmiot wyznacza metodę metafizyki, o tyle zachodzi właściwa relacja poznawania, nazywana „mową serca”, która w dalszej kolejności umożliwia tworzenie adekwatnej wiedzy o pryncypiach stanowiących byt.

²⁴ M. Gogacz, *Miejsce zagadnienia jedności w historii i strukturze metafizyki*, w: „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. 6, fasc. 1: *Metafizyczne ujęcia jedności*, red. M. Gogacz, Warszawa 1985, s. 9–20.

SZCZEGÓŁOWE PROBLEMY TEORETYCZNE

TEORIA OSOBY I RELACJI OSOBOWYCH

(Michał Zembrzuski)

Prezentując koncepcję osoby w ujęciu Mieczysława Gogacza, należy zwrócić uwagę na trzy charakterystyczne jej cechy: 1) korektę definicji osoby względem tradycyjnej Boecjańskiej wersji i wyakcentowanie określenia osoby jako bytu jednostkowego; 2) wnioski wynikające z koncepcji osoby, wskazujące na istotę godności osoby; 3) wypracowaną teorię relacji osobowych, która stała się z czasem znakiem rozpoznawczym myśli filozoficznej Gogacza¹.

1. Korekta Boecjańskiej definicji i określenie osoby jako bytu jednostkowego o intelektualnej istocie

We wrześniu 1982 roku (oraz rok później) na sesji naukowej w Uniwersytecie Paris XII odbyła się dyskusja na temat Boecjańskiej definicji osoby. W trakcie jej trwania Gogacz sugerował, aby zmienić dwa elementy zaproponowanej przez Boecjusza formuły. Korekta podyktowana była przemyśleniami nad tekstami Tomasa z Akwinu. Zamiast formuły *persona est rationalis naturae individua substantia*, zaproponował określenie następujące: *persona est intellectualis*

¹ WkT, s. 171–125. Niezwykle ważne dla zrozumienia koncepcji osoby w myśli Gogacza jest dostrzeżenie różnicy między ujęciem człowieka jako człowieka i człowieka jako osoby.

subsistentiae individuum ens. Oznacza to, że „osobą jest byt jednostkowy o intelektualnej istocie, powiązanej przez swą realność z aktem istnienia”². Tym samym nie powtarzając jedynie słów Tomasza, ale postępując zgodnie z jego myślą, Mieczysław Gogacz zaakcentował, że bycie osobą oznacza nie tylko posiadanie intelektualności w swojej istocie, ale przede wszystkim posiadanie aktu istnienia.

W tej próbie redefinicji określenia osoby, zasadniczą rolę odgrywa zastąpienie terminu natura, określeniem subsystema, kluczowym dla metafizyki Gogacza. Jego zdaniem określenie natury w definicji osoby wiąże się z przyczynami zewnętrznymi danego bytu. Rozumność w naturze ludzkiej oznaczałaby skutek działania przyczyn zewnętrznych i bliższa byłaby rozwiązaniom arystotelesowskim sugerującym, że pochodzi ona z zewnątrz człowieka. Akcentowanie rozumności, a także relacji w określeniu osoby, raczej oddala od pierwszego i najważniejszego pryncypium osoby, jakim jest istnienie. Subsystema, zdaniem Gogacza, to istota rozumiana jako ta, która nosi ślad aktualizującego ją istnienia w postaci realności, a ponadto jest gotowa do podmiotowania przypadłości. Proponuje także przemyślenie zagadnienia jednostkowania osoby. Odróżniając racje powodujące szczegółowość bytu (przypadłości materialne) od jednostkowania (możność niematerialna), podkreśla, że to właśnie możliwościowy charakter istoty względem aktu istnienia powoduje, że istnienie jest czymś przynależącym do istoty w sposób tak bliski, że mamy do czynienia z bytem osobnym, niepowtarzalnym i wyjątkowym. Takie postawienie sprawy usprawiedliwia użycie terminu *individuum* w definicji osoby. Osoba bowiem jest bytem jednostkowym dzięki wewnętrznym pryncypiom, wśród których to istnienie powoduje jej strukturalną jedność i odrębność oraz sprawia, że jest bytem nieprzekazywalnym, bytem *in se* oraz *per se*. Gogacz podkreśla, że istnienie stanowi *constitutivum* osoby nie dlatego, że w dowolny sposób łączy się z rozumnością, ale dlatego, że zgodnie z myślą Tomasza z Akwinu, istnienie jest pierwszym aktem bytu, który aktualizuje, ogarnia, wyzwała w sobie oraz wiąże z sobą jednostkującą ją istotę.

Zaproponowaną terminologię dotyczącą osoby można zastosować z powodzeniem do wszystkich bytów, które są osobami³. Anioł jest bytem jednostkowym, w którego istocie znajduje się forma oraz zaktualizowana przez akt istnienia możliwość intelektualna. W ten sposób

² KeO, s. 28.

³ KeO, s. 17–18, 29–31.

anioł jest substancją zupełną i jednostkową zarówno co do swojego istnienia, jak i gatunku. Bóg jest samoistnym istnieniem, które wyklucza jakiegokolwiek podleganie przyczynom zewnętrznym. Istnienie całkowicie wypełnia Boga, przez co jest on również bytem odrębnym i subsystemującym, a w związku z tym także bytem jednostkowym i osobą⁴.

2. Koncepcja godności osoby

Temat godności osoby był w dziejach filozofii podejmowany wielokrotnie. Najczęściej jednak w jego ramach akcentowano wyjątkowe miejsce w świecie, jakie przysługuje człowiekowi. Nawet jeśli brano pod uwagę metafizyczne próby uściślenia tego terminu, to kończyły się one wskazaniem, że godność to własność istoty bytu (akcent położony na rozumność), albo relacja kategoriałna (akcent położony na relacje, np. do społeczeństwa, świata), albo też własność transcendentna (akcent położony na istnienie osoby). Nie zgadzając się na te stanowiska, Gogacz podkreślał, że temat godności osoby wiąże się z aksjologicznym usytuowaniem człowieka wśród innych bytów. Jego zdaniem kategorię godności osoby najlepiej uznać za własność aksjologiczną, a więc pozycję jakiegoś bytu wśród innych⁵. Jeśli istnienie i intelektualność stanowią elementy konstytutywne osoby, to przez porównywanie osób z innymi bytami uzyskujemy ujęcia wyróżniające osobę. Godność jednak nie jest wyłącznie pojęciem, nie jest wyłącznie sposobem naszego myślenia o osobach, lecz pozycją wśród innych bytów, „wyznaczoną wspianiałością istnienia, aktualizującego intelektualność”⁶. Postępując za Tomaszem z Akwinu, Gogacz podkreśli, że godność związana jest zawsze z pewną grupą dobra towarzyszącego temu, kto ją posiada⁷. Osoby, w stosunku do innych bytów, są w wyjątkowy sposób wyposażone. Dobra (*bonitates*), które towarzyszą człowiekowi, wynikają z jego natury, ale także z głównego pryncypium jego bytu, jakim jest istnienie. Poznawcza droga zidentyfikowania elementów stanowiących osobę prowadzi jednocześnie do wyrażenia bytowej odrębności osoby, a także jej niepowtarzalności. Intelkt i wola człowieka rozpoznają i akceptują osoby, gdyż te byty są

⁴ WkT, s. 220–234.

⁵ M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 25 (1989), 1, s. 195.

⁶ KeO, s. 163.

⁷ KeO, s. 163–164.

wyjątkowe wśród innych. Rozpoznane osoby nie są wyjątkowe wyłącznie dla nas. Osoby są wyjątkowe również w sobie, z powodu posiadanej przez siebie struktury ontycznej⁸.

Z takiego ujęcia tematu godności osoby wynikają niezwykle ważne konsekwencje dla etyki. Godność osób nie może być punktem wyjścia etyki. Sytuowanie człowieka wśród innych bytów jako istoty wyjątkowej sprawia, że na gruncie etyki należy ustalić wcześniejsze zasady postępowania aniżeli te, które wynikałyby z doświadczenia godności osoby – takimi zasadami są kontemplacja oraz mądrość. Osoby domagają się ochrony podobnie jak relacje osobowe, które są przez nie nawiązywane. Jednak nie w samej godności tkwi powód chronienia osób, lecz właśnie w kontemplacji i mądrości, które pozwalają tę godność rozpoznać i wybrać właściwe sposoby, by dobra osób były zachowane⁹.

3. Teoria relacji osobowych

Twierdzenia Mieczysława Gogacza dotyczące relacji osobowych wynikają z rozstrzygnięć na temat osoby. Zagadnienie relacji było ważne dla samego Gogacza¹⁰ oraz stało się przedmiotem zainteresowania jego uczniów. Relacje osobowe należą do relacji kategoryalnych, do których zaliczają się zarówno odniesienia istnieniowe, jak i istotowe¹¹. W przypadku relacji istotowych ich podmiotami są intelekt i wola (relacja poznawania i decydowania), zaś w przypadku relacji istnieniowych ich podmiotami są odpowiednie własności transcendentalne. Relacje osobowe zalicza Gogacz do istnieniowych. Relacje istotowe mogą wyłącznie wspierać, chronić lub niszczyć relacje osobowe. Z tego powodu Gogacz pisze:

⁸ KeO, s. 164.

⁹ M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, dz. cyt., s. 186–190, 203–207.

¹⁰ EM, s. 43–49; CiR, s. 16–21, 152–153; KeO, s. 36–46.

¹¹ Poza relacjami kategoryalnymi, które są zewnątrzbytowe, Gogacz wyróżnił także relacje transcendentalne, które są właśnie wewnątrzbytowe, to znaczy zachodzą między strukturalnymi elementami bytu (a takimi są istnienie i istota). Obok relacji osobowych, można w ramach metafizyki wyróżnić istnieniowe relacje sprawcze (zachodzą między przyczyną sprawczą, samoistnym istnieniem i jednostkowym bytem) oraz relacje nieosobowe, które dotyczą przedmiotów i istot żywych, które są jednokierunkowe; EM, s. 45–49.

[...] relacje istnieniowe wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia. Podobnie relacje osobowe są w bycie wcześniej niż inne relacje. Są pierwsze i podstawowe, gdyż właśnie pierwsze i podstawowe jest istnienie, przejawiające się we własnościach transcendentálnych¹².

Przedświadomy charakter relacji osobowych został przez Gogacza uzasadniony teorią „mowy serca” (*sermo cordis*). Oznacza ona bowiem działania intelektu możliwościowego, polegające na odbieraniu informacji, które pozwalają na skierowanie się do oddziałującego bytu. Kluczowe w myśli Gogacza jest podkreślenie, że koncepcja „mowy serca” ukazuje, iż poznanie ludzkie, które również jest relacją, polega na doznawaniu własności transcendentálnych przejawiających istotę bytu¹³.

Pierwszą spośród opisywanych relacji osobowych jest miłość, która pojawia się jako pierwsza nieprzypadkowo. Miłość jest relacją opartą na własności realności, która najpełniej prezentuje istnienie jako pierwsze pryncypium bytowe. Gdy spotkane osoby oddziałują na siebie istnieniem, to realizują się najważniejsze skutki wyrażające miłość: życzliwość, otwartość, akceptacja, współodpowiedniość¹⁴. To, co charakterystyczne dla ujęcia Gogacza, to bardzo ściśle odróżnienie istoty miłości od wszystkiego, co jej towarzyszy, a więc od jej przejawów i skutków. Emocje towarzyszą miłości, radość może być jej przejawem, fascynacja może ją potęgować, jednak istota miłości nie mieści się w wymienionych symptomach. Miłość jest powiązaniem osób przede wszystkim przez to, że istnieją, że posiadają odrębną strukturę bytową. Istota miłości jest związana z jej bezinteresownym charakterem, gdyż do jej funkcjonowania wystarcza spotkanie osób, które prowadzi do kolejnych przejawów i skutków. W książce *Człowiek i jego relacje* pisze:

Miłość jest wytworzonym w dwu osobach przez wzajemne ich oddziaływanie na siebie tym przystosowaniem, które powstaje w wyniku faktu, że istnieją. [...] Jest wzajemną radością, wywołaną tym, że jest przy mnie ta osoba, której wierzę, której ufam, a raczej tej osobie, która jest obecna, która istnieje i jest przy mnie, wierzę i ufam. [...] Ta więź jest właśnie wystarczaniem sobie osób, gdyż

¹² EM, s. 47.

¹³ PiA, s. 71–74.

¹⁴ CiR, s. 17–18.

osoba najpełniej odpowiada osobie. Jest więc ta więź najgłębszą relacją osobową, takim przystosowaniem osób, taką wzajemną w nich przemianą, że bez siebie, bez trwania swej obecności, swego istnienia, wprost umierają¹⁵.

Korzystając z ustaleń Tomasza z Akwinu na temat rodzajów miłości, Mieczysław Gogacz wyróżnia trzy jej poziomy: 1) *connaturalitas* (*complacentia*); 2) *concupiscibilitas* (*concupiscentia*); 3) *dilectio*.

Pierwszy z poziomów miłości (*connaturalitas*) wyraża się w zgodności, odpowiedniości natur osób, które oddziałują na siebie. Ta odmiana miłości jest akceptacją drugiej osoby ze względu na to, że istnieje oraz że jest osobą. To w naturze osób jest powód, aby w sposób bezkolizyjny, w ramach upodobnienia i upodobania kierować się do innych w sposób życzliwy.

Drugi poziom miłości (*concupiscibilitas*) również związany jest z istnieniem, które ją wywołuje, ale zaakcentowana w nim jest percepcja zmysłowa, która pociąga i skutkuje całą gamą uczuć. Miłość na tym poziomie związana jest z pożądaniem, gdyż w przedmiocie miłości, w drugiej osobie dostrzega się dobro dla nas, ponadto Gogacz sugeruje, że także piękno osób budzi fascynację w uczuciach i rodzi właśnie tę formę miłości¹⁶. Jest to o tyle interesujące, że pożądanie ludzkie jest interpretowane jako potrzeba doznawania piękna. W ten sposób, jak się wydaje, Gogacz bierze w obronę tę formę miłości, którą często oskarża się o to, że jest używaniem osób. W jego ujęciu w relacjach osobowych ten poziom miłości jest naturalny, ale domaga się pogłębienia, stanowi więc pewien etap w rozwoju miłości między osobami.

Trzeci poziom miłości (*dilectio*) jest najpełniejszym odniesieniem do osób, gdyż związanym z działaniem ludzkich władz poznawczych i decyzyjnych. Ten poziom miłości jest akceptowaniem całości osób, a wyraża się w służbie dla nich i dla ich dobra.

W miłości *dilectio* Gogacz wyróżnia kilka jej postaci. Ich charakter opisany został przez użycie Tomaszowych kategorii ukazujących miłość jako *actus et actus* oraz *actus et potentia*. Pierwszy sposób będzie wyrażał „samowystarczalność” miłości – np. w przyjaźni, zaś drugi będzie wyrażał się potrzebę „dopełnienia” – np. w miłości rodzicielskiej oraz w miłości do Boga.

¹⁵ CiR, s. 153.

¹⁶ NjM, s. 32, 34.

Pierwszą postacią miłości między osobami jako osobami jest przyjaźń (*amicitia*). Cechuje ją pełna wzajemność, wierność i zaufanie. Gogacz w rozumieniu przyjaźni kładzie nacisk na wierność, która oznacza trwanie tej formy miłości, gdyż nie ginie z błędnego powodu. Podkreśla również, że wzajemność nie jest czymś wymaganym, wyjątkowym, ale czymś naturalnym i niejako wynikającym z przyjaźni. Przyjaźń nie jest czynnością, nie jest trwaniem wspólnych zainteresowań, nie jest także wyborem wspólnego dobra czy też koniecznym trwaniem w postaci bycia razem. Przyjaźń jest raczej skutkiem wszystkich relacji osobowych, którymi wiążą się osoby – jest więc skutkiem wiary, nadziei i miłości¹⁷.

Drugą wyróżnioną postacią miłości na poziomie *dilectio* jest miłość *caritas*, w której osoby otaczają się troską i chronią wzajemne dobro. Gogacz w *Elementarzu metafizyki* podaje ogólną charakterystykę miłości *caritas*: jest bezinteresowna, ofiarna, wyrozumiała, wybacząca, chroniąca, dyskretna. Bez większych problemów można dostrzec, że najlepszym jej przykładem jest miłość rodzicielska, a najbardziej widoczna w odniesieniu matki do dziecka¹⁸.

Trzecią spośród wymienionych postaci miłości *dilectio*, jest miłość Boga do człowieka – *agape*. Absolutna miłość Boga do człowieka polega na bezinteresownym obdarowaniu. Jest to specyficzna miłość, właściwa tylko dla Boga. Warto podkreślić, że według Gogacza, człowiek kieruje się do Boga miłością (która jest zresztą wywoływana przez Boga) w postaci tęsknoty, głodu duszy, pragnienia spotkania i zbawienia¹⁹.

Fundamentem osobowej relacji wiary jest prawda jako własność istnienia. Wiąże osoby na sposób wzajemnego otwarcia się i zaufania. Gogacz mówiąc o tej relacji, dostrzega jej dwa aspekty: pierwszy ma naturę podmiotową, a drugi przedmiotową. W aspekcie podmiotowym wiara jest zaufaniem, otwarciem na prawdę, którą ktoś przynosi, w aspekcie przedmiotowym polega na szeroko pojętej prawdomówności, przekazywaniu prawdy, obdarowywaniu prawdą. Omawiając relację wiary, Gogacz dodaje, że należy o niej mówić na poziomie naturalnym, gdy wiąże ze sobą ludzi. Podmiot relacji przystosowuje swój intelekt i wolę do poznawania prawdy oraz kierowania się do niej

¹⁷ CiR, s. 153–154.

¹⁸ EM, s. 79.

¹⁹ KeO, s. 41–42.

jako do dobra. Jeśli relacja wiary opiera się na prawdzie, to posiada wyjątkowy, kontemplacyjny charakter. Wiara w pewien sposób wnosi w podmiot relacji to wszystko, co posiada druga osoba. Jest ona zawsze na miarę osoby, której wierzymy, co oznacza, że wiara nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś²⁰. To prawda osoby, która jest kresem relacji, oddziałuje własnością prawdy, wywołując tym samym ufne skierowanie się do niej. Jeśli prawda jest tym, co wiąże osoby, to powodem zerwania relacji wiary może być tylko pycha bądź próżność. Tymi postawami odrzuca się prawdę jako cel, jako wartość i jako fundament działań.

W aspekcie przedmiotowym również można rozwinąć temat wiary jako relacji religijnej. Powiązanie człowieka z Bogiem, który jest Osobą, polega na oddziaływaniu Boga na nas poprzez Jego własność prawdy. To Bóg jest czynną stroną tej relacji ze względu na to, że powoduje skierowanie się do Niego. Bóg jest w tej relacji obecny w istocie człowieka i choć pozostaje odrębny bytowo, wnosi w nasze władze uposażenie umożliwiające kontakt z Nim. Uzyskane w tej relacji wlane cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego umożliwiają więź z Bogiem, a także odbieranie całej treści Objawienia. Gogacz zdaje sobie sprawę, że relacja ta przechodzi z naturalnego poziomu w nadprzyrodzony, a tym samym z filozoficznego sposobu jej wyjaśnienia do teologicznego. Religia jako zespół relacji nie będzie jakimś rodzajem wiedzy, nie będzie mieściła się wyłącznie w doznaniach, świadomości, decyzji. Wiara religijna jest od strony Boga nadprzyrodzonym Jego udzielaniem się²¹. Wiara religijna posiada także podmiotowy aspekt i wówczas można akcentować wszystkie elementy związane z przeżywaniem wiary – niepokoje, wątpliwości, obawy. Gogacz sugeruje jednak, że niebezpieczne jest przeakcentowanie tego aspektu. Ma ono także swoje filozoficzne założenia w postaci określenia natury ludzkiej jako świadomości i wolności. Ateizm dla Gogacza jest skutkiem nie tyle intelektualnego zanegowania istnienia Boga, ile częściej nieprzewyciężenia kryzysu relacji wiary religijnej na pewnym etapie jej rozwoju (ciemna noc duszy)²².

Nadzieja jest relacją osobową opartą na dobru jako na własności istnienia. Relacja nadziei polega na oczekiwaniu dobra od osób. Nie ma ona jednak roszczeniowego charakteru, ale wiąże się z dostępnością,

²⁰ CiR, s. 152.

²¹ EM, s. 80–81.

²² MbP, s. 43; FaM, s. 113–117.

akceptowaniem, wyborem obecności osób. Jeśli wyzwala ją dobro jako własność istnienia, to oczekiwanie związane jest nie tyle ze spodziewaniem się dobra, ile bardziej z jego wzajemnym sobie udzielaniem, ale także umiejętnością przyjmowania dobra innych osób²³. Gogacz podkreśla, że nadzieja jest także pewnego rodzaju przystosowaniem się osoby do tego, że inne osoby oddziałują na nas dobrem²⁴. W książce *Człowiek i jego relacje* pisze, że:

[...] nadzieja nie jest usuwaniem nieufności, sprawdzaniem kogoś, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest wyborem czegoś niepewnego. Jest potrzebą naszego trwania wśród osób. Nie zrywa jej nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa ją ewentualnie zniszczenie dobra, czynienie zła²⁵.

Koncepcja osoby oraz teoria relacji osobowych Mieczysława Gogacza są oryginalnymi propozycjami filozoficznymi, gdyż są konsekwencjami jego rozumienia bytu. Stanowią przykład zastosowania wyników ustaleń metafizycznych do opisanego natury człowieka oraz do ukazania jego funkcjonowania wśród innych bytów. Człowiek jako osoba, a więc jako byt jednostkowy o istocie intelektualnej, istnieje wśród innych osób. Relacje osobowe tworzą środowisko osób, które trwa, o ile podlega zabiegom ochrony i troski.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

(Magdalena Płotka)

Podstawy filozofii człowieka w ujęciu Mieczysława Gogacza stanowią następujące zagadnienia, składające się na kolejne części niniejszego opracowania: 1) teoria człowieka a teoria osoby; 2) relacyjne i substancjalne rozumienie człowieka; 3) wewnętrzne przyczyny człowieka (istnienie i istota, dusza i ciało); 4) zewnętrzne przyczyny człowieka (tj. przyczyna realności istnienia i celowa przyczyna tożsamości istoty); 5) własności i relacje człowieka (poznanie, postępowanie, relacje osobowe). Całość zwieńczona jest omówieniem zagadnienia „*metanoi*”

²³ CiR, s. 15.

²⁴ CiR, s. 152–153.

²⁵ CiR, s. 20.

i „humanizmu” – kluczowych dla Gogacza pojęć związanych z antropologią filozoficzną

Gogacz definiuje człowieka jako byt jednostkowy, zapoczątkowany przez stworzony akt istnienia. Akt ten aktualizuje możliwościową istotę jako swe formalne i materialne ukonstytuowanie. Wyróżnia się dwa tworzywa jednostkowego bytu: istnienie i istotę. Są to zarazem przyczyny wewnętrzne komponujące istotę danego człowieka. To najbardziej ogólne ujęcie człowieka stanowi punkt wyjścia bardziej szczegółowych charakterystyk bytu ludzkiego.

1. Teoria człowieka a teoria osoby

Choć z punktu widzenia wiedzy filozoficznej człowiek jest przede wszystkim osobą²⁶, Gogacz skrupulatnie rozróżnia te dwie dziedziny: metafizykę człowieka i metafizykę osoby. Zagadnienie osoby podjęte zostało w książce *Wokół problemu osoby* (1974). Z kolei książka *Człowiek i jego relacje* (1985) jest przedstawieniem tomistycznej metafizyki człowieka.

W jednym ze swoich programowych tekstów Gogacz przedstawia zarys uprawianej przez siebie metafizyki człowieka. Wyjaśnia, że metafizyka człowieka od metafizyki bytu różni się tym, że bierze pod uwagę zagadnienie osobowego aktu istnienia oraz identyfikacji istotowego wyposażenia człowieka²⁷. Dodatkowo, metafizyka człowieka ujmuje człowieka jako istniejącego, to znaczy ujmuje go jako realny byt. Nie rozważa człowieka jako istoty²⁸. W konsekwencji Gogaczowska filozofia człowieka to przede wszystkim metafizyka bytu ludzkiego.

2. Relacyjne i substancjalne rozumienie człowieka

Autor zaznacza, że metafizykę można uprawiać w dwóch ujęciach: substancjalnych (w których podkreśla się tożsamość, realność i jedność człowieka-bytu-substancji) oraz relacyjnych (w których kładzie się nacisk głównie na relacje nawiązywane przez człowieka i które stanowią o nim samym). Gogacz krytykuje współczesne ujęcia człowieka,

²⁶ Wyjściowe metafizyczne ujęcie człowieka Gogacz doprecyzowuje o myśl, zgodnie z którą byt uzyskuje uposażenie przypadłościowe dzięki istocie (zawierającej czynnik możliwościowy). Wśród tych przypadłości są relacje z innymi bytami, które są podstawą ubogacenia się jednością, prawdą i dobrem; WpO, s. 66–67.

²⁷ CiR, s. 61.

²⁸ CiR, s. 77.

według których o człowieku stanowi jego wolność czy świadomość – czyli właśnie relacje. Jego zdaniem, ujęcia te mylnie identyfikują relacje jako to, co miałyby stanowić o podmiocie relacji²⁹. To samo bowiem – argumentuje – nie może być jednocześnie np. działaniem (czy świadomością) i podmiotem tego działania. Jeżeli człowiek byłby jedynie układem relacji lub odniesień, które wiążą go z innymi bytami, nieustannie zmieniałby się w tym, kim jest, gdy zmieniałyby się otaczające go byty³⁰. Tego rodzaju ujęcie błędnie przyjmuje poznanie za bytowanie, myli relacje z ich podmiotem, a przyczyny zewnętrzne z wewnętrzną zawartością człowieka³¹. Jest to stanowisko – podkreśla Autor – prezentowane przez kierunki platońskie i neoplatońskie.

Przeciw wagą dla relacyjnej filozofii człowieka jest ujęcie substancjalne, którego Gogacz jest gorącym zwolennikiem. Silnie podkreśla, że człowiek pozostaje pod względem istoty ten sam, zmienia się tylko jego wyposażenie psychiczne, zmieniają się jego własności i relacje³². Dlatego, zdaniem Gogacza, trafniejsze jest zidentyfikowanie człowieka jako podmiotu swoich działań, tzn. jako samodzielnego podmiotu pochodzących od niego i niesamodzielných relacji. Człowiek ujęty jako jednostkowy byt duchowo-cielesny, który swoje człowieczeństwo przejawia w rozumnej świadomości i wolności, samodzielnie poznaje i podejmuje wolne decyzje³³. Takie stanowisko ma swoje źródło w filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej.

3. Wewnętrzne przyczyny człowieka

Zdaniem Mieczysława Gogacza, prawidłowy opis tego, kim jest człowiek, powinien zacząć się od rozważenia, kim jest człowiek w swej wewnętrznej zawartości, w stanowiących go przyczynach wewnętrznych. Dopiero wówczas badacz unika myślenia relacyjnego czy utożsamiania ujęć z bytowaniem lub teorii poznania z metafizyką³⁴. Szczególnie tomizm – kierunek będący punktem wyjścia i zarazem wyznaczający ramy badań antropologicznych Mieczysława Gogacza –

²⁹ CiR, s. 10.

³⁰ CiR, s. 31.

³¹ CiR, s. 31.

³² CiR, s. 31.

³³ CiR, s. 11.

³⁴ CiR, s. 32.

ujmuje człowieka w jego realności i tożsamości³⁵. Dodatkowo wskazuje, że byty – w tym również człowiek, a więc byt ludzki – posiadają w sobie, niezależnie od poznania, wewnętrzne przyczyny swej realności i tożsamości³⁶. Wewnętrznymi przyczynami bytu jednostkowego są istnienie i istota.

3.1. Istnienie

Istnienie jest powodem realności bytu, istota – powodem jego tożsamości. Istnienie człowieka jest faktem, czymś realnym. Nadaje mu egzystencjalną faktyczność. Istnienie jest przyczyną tej faktyczności, realności³⁷. Realność dowolnego bytu – w tym wypadku człowieka – musi mieć w istnieniu swoje źródło, inaczej mówiąc, musi znajdować się w człowieku powód tego, że jest on realny. Gdyby powód realności nie znajdował się w człowieku, człowiek nie mógłby być realny, byłby wtedy złudzeniem, fikcją, teorią – wyjaśnia Gogacz³⁸. Powód realności musi zatem być czynnikiem wewnętrznym (nie pozostawać na zewnątrz bytu ludzkiego)³⁹. Zależność i pochodność wewnątrzbytowego aktu istnienia czyni cały byt bytem przygodnym, to znaczy zależnym i pochodnym. Co więcej, akt istnienia jest bytowo odrębnym *principium*, które obejmuje w bycie wszystkie inne *principia* swą jednością⁴⁰. Akt istnienia jest też powodem, podstawą, źródłem czynności i działań, które wewnątrz bytu są urealnianiem i aktualizowaniem⁴¹. Zdaniem Gogacza, akt istnienia w bycie – a tym samym w człowieku – pełni rolę dominującą i wyjątkową, ponieważ jest realnym *principium*, zapoczątkowującym byt⁴².

3.2. Istota

Człowiek nie jest jednak tylko istnieniem. Nie tylko bowiem istnieje, lecz także pracuje, myśli, rozwija się, dorasta, zmienia. Te działania człowieka wskazują, że stanowiący istotę człowieka zespół

³⁵ CiR, s. 11.

³⁶ CiR, s. 11.

³⁷ CiR, s. 13.

³⁸ CiR, s. 32.

³⁹ WpO, s. 155–156.

⁴⁰ EM, s. 50.

⁴¹ EM, s. 52.

⁴² EM, s. 51.

możliwość jest złożony. Istotą człowieka jest więc zarówno możliwość duchowa, podmiotująca myślenie i decyzję, jak i możliwość materialna, podmiotująca ukonstytuowanie materialne (fizyczne własności). Obie te możliwości są aktualizowane przez formę jako akt, który scala je w jedną istotę, urealnianą przez akt istnienia⁴³. Oprócz istnienia, podmiot działań człowieka nazywany istotą stanowi wewnętrznie człowieka, konstytuuje go⁴⁴. Gogacz dodatkowo dowodzi, że sam fakt wielości ludzi wskazuje na to, że istnienie człowieka nie jest absolutne (nie jest możliwa wielość bytów absolutnych), dlatego – argumentuje dalej – obok istnienia w człowieku znajduje się również czynnik „dezabsolutyzujący”, tj. istota. Istota jest zatem, obok istnienia, wewnętrzną przyczyną człowieka. Stanowi ona powód tożsamości człowieka obok istnienia, które jest powodem rzeczywistości⁴⁵.

Działania człowieka i ich różnorodność prowadzą z kolei do konkluzji, że istota podlega działaniom, może działania wywołać i jednocześnie przyjmować ich skutki, to znaczy odebrać to, co w danej relacji jakiś byt, z którymi relacja nas wiąże, wnosi w bytowy obszar człowieka. To, co istota przyjmuje nigdy nie jest „istotowe”, tj. nie jest częścią istoty, ponieważ – pisze Gogacz – o ile istota istnieje, jest już „wewnątrz” człowieka. Zmiany zaś, którym podlega, mają charakter jedynie przypadłościowy, nie naruszając struktury istniejącej istoty, która już jest zupełna. Mogąc zatem przyjmować przypadłościowe uzupełnienia, istota jest tak zbudowana, że mogą się w niej zapodmiotować przypadłości. Ten stan jest (idąc za Arystotelesem i Tomaszem) możliwością, czynnikiem ograniczającym⁴⁶.

Istota człowieka jest więc złożona. Składają się na nią możliwościowy podmiot intelektualnego poznawania oraz możliwościowy podmiot własności fizycznych. Te dwa podmioty są odrębne, gdyż na ich odrębność wskazują dwa „zespoły skutków relacji” – w ten sposób Gogacz nazywa rozumienie i fizyczność, duchową i cielesną naturą człowieka⁴⁷. Forma i możliwość są zatem wewnętrznymi przyczynami istoty; istota i istnienie są wewnętrznymi przyczynami człowieka jako bytu⁴⁸.

⁴³ CiR, s. 13.

⁴⁴ CiR, s. 32.

⁴⁵ CiR, s. 33.

⁴⁶ CiR, s. 33.

⁴⁷ CiR, s. 35.

⁴⁸ CiR, s. 33.

3.2.1. Dusza

Czym jest jednak forma w istocie? Gogacz dochodzi do wniosku, że formą jest dusza człowieka. Autor ujmuje duszę człowieka jako wyposażoną w możliwościową rozumność, zasadę samoorganizacji istoty człowieka. Dusza, rozważana w swej bytowej zawartości, jest zatem zaktualizowaną przez akt istnienia formą, która jako akt może komponować się z aktem istnienia tylko wtedy, gdy jest zmożnościowana⁴⁹. Rozważana w aspekcie genetycznym, dusza zawdzięcza swą istotową kompozycję wpływowi zewnętrznych przyczyn celowych, które są przygodnymi substancjami duchowymi. Z kolei istnienie urealnia tę bytową całość, sprawia, że tak ukonstytuowany człowiek zaczyna istnieć, być realny, faktyczny⁵⁰.

Forma ujęta razem z możliwością duchową jest również podstawą myślenia i decyzji⁵¹, ponieważ rozumność jest możliwością formy. W tym sensie dusza jest podmiotem nabywania wiedzy⁵². Dusza nie jest samodzielna w „porządku gatunku”, co oznacza, że bez pośrednictwa ciała nie może spełniać wszystkich swoich funkcji, np. nie może poznawać, gdyż bez pośrednictwa zmysłowych władz poznawczych jej intelekt nie jest w stanie poznać otaczających ją przedmiotów (intelekt czynny musi przetworzyć odbierany przez człowieka materiał poznawczy w postać umysłową, aby dusza swą możliwością intelektualną mogła, jako swą przypadłość, uzyskać rozumienie poznawanego przedmiotu⁵³).

3.2.2. Ciało

O ile istota jest zespołem treści, które wyznaczają formę, o tyle zawiera również czynnik „dezabsolutyzujący” – materię⁵⁴. Materia łącznie z fizycznymi przypadłościami stanowi ciało. Ciało Gogacz definiuje zatem jako zespół przypadłości fizycznych, scalonych w organa cielesne, zapodmiotowanych w materii, będącej możliwością. Ciało jest więc zarazem zespołem przypadłości, jak i podmiotującej je materii

⁴⁹ CiR, s. 16.

⁵⁰ CiR, s. 33.

⁵¹ CiR, s. 14.

⁵² CiR, s. 33.

⁵³ CiR, s. 40.

⁵⁴ WpO, s. 156.

jako możliwości⁵⁵. Na podstawie tych analiz Gogacz przedstawia również metafizyczny opis początku człowieka (jako biologicznego faktu): otóż ciało jest przez duszę aktualizowane jako możliwość materialna, której kompozycja własności i przypadłości fizycznych wniesiona została przez koniunkcję genetycznych tworzyw rodziców⁵⁶. Ciało ludzkie jest współtworzywem człowieka i staje się realne dopiero wówczas, gdy zaktualizuje je istniejąca dusza jako forma, czyli zasada samorganizacji całego bytowego wyposażenia istoty człowieka⁵⁷. Jest także zespołem przypadłości fizycznych łącznie z materią, ich bezpośrednim podmiotem.

Gogacz rozważa także przyczyny ciała: choć bierze pod uwagę niezbywalną rolę i udział rodziców kształtującego się ciała, to podkreśla stanowczo, że rodzice dziecka nie są jego przyczynami sprawczymi. Nie powodują oni istnienia dziecka, to sprawia jedynie byt pierwszy. Rodzice nie są także przyczyną formalną i materialną, ponieważ forma i materia wewnątrz człowieka są jego przyczynami wewnątrzbytowymi, mianowicie są tworzywem komponującym się w istotę człowieka (rodzice przecież nie stanowią wewnętrznych części istoty dziecka). Mogą być właśnie tylko przyczynami celowymi – stwierdza Gogacz – i wpływają na konstytuowanie się ciała dziecka jako ciała ludzkiego. Rodzice, będąc ludźmi, oddziałują tym, czym sami są⁵⁸.

Istotę człowieka konstytuuje zatem dusza i ciało, które są swoicie zbudowanymi przyczynami wewnętrznymi człowieka⁵⁹. Innymi słowy,

[...] człowieka ontycznie stanowi akt istnienia [...] oraz zespół treści ludzkich, nazywanych istotą, która czyni dany akt istnienia czymś pochodnym, przygodnym [...]. Istota wobec aktu istnienia jest z tej racji możliwością. Będąc jednak zespołem treści, stanowiących człowieka, zawiera dokonania, bo już jesteśmy ludźmi, które to dokonania nazywamy formą. Forma jest aktem w porządku treści, które – aby nie być czymś absolutnym – są przeniknięte materią jako możliwością⁶⁰.

⁵⁵ CiR, s. 15.

⁵⁶ CiR, s. 15.

⁵⁷ CiR, s. 38.

⁵⁸ CiR, s. 39.

⁵⁹ CiR, s. 34.

⁶⁰ WpO, s. 156.

4. Zewnętrzne przyczyny człowieka

Obok wewnętrznych przyczyn człowieka (aktu istnienia oraz istoty obejmującej możliwości duchową i materialną) Gogacz wskazuje na przyczyny zewnętrzne. Uzasadnia to, przeprowadzając analizę wzajemnej relacji istoty i istnienia w człowieku: istota zawdzięcza istnieniu swoją realność, można powiedzieć, że tej realności nabywa dzięki istnieniu. Z kolei istota nadaje istnieniu treść, jednostkuje, uzależnia od siebie, wnosi w istnienie to, czym jest, a więc powód tożsamości. Istnienie powoduje zatem realność istoty, natomiast istota powoduje w istnieniu jego odrębność jako wyłącznie istnienia tego oto człowieka. Istnienie jest przyczyną realności istoty, istota jest przyczyną jednostkowości lub tożsamości istnienia⁶¹.

4.1. Przyczyna realności istnienia człowieka

Można jednak dalej pytać, jaka jest przyczyna samego istnienia i istoty? Gogacz twierdzi, że wzajemna zależność istoty i istnienia prowadzi do wniosku o samej zależności i niesamoistności istnienia. Istnienie człowieka nie jest samo z siebie, nie jest samoistne⁶². Jeśli tak, to zależy od zewnętrznej wobec siebie przyczyny sprawczej. W konsekwencji można stwierdzić zależność istnienia od czynnika, który nie zawiera w sobie możliwości (a tym samym własności), nie posiada przyczyn, gdyż będąc samym istnieniem po prostu jest. Gogacz następująco charakteryzuje przyczynę istnienia: przyczyna ta, mianowicie byt będący samoistnym istnieniem i dzięki temu nie podlegający przyczynom, jest wobec tego pierwsza, gdyż nie jest wyprzedzona żadnym bytem, i jest jedyna, gdyż samoistne istnienie niezwiązane z żadnym jednostkującym je czynnikiem, jest po prostu tylko istnieniem, które nie może wystąpić w kilku numerycznie różnych powtórzeniach. Samoistność, jako całkowita niezależność od czegokolwiek, jest pozycją bytową wyłącznie jednego bytu⁶³. Dodatkowo, istnienie człowieka jest przyczyną realności różnej od siebie istoty jako skutku, lecz należąc do wewnętrznego wyposażenia bytu, byłoby także przyczyną realności siebie. Aby uniknąć tego utożsamienia i wynikającego z niego paradoksu (że część jest przyczyną całości, której jest częścią),

⁶¹ CiR, s. 34.

⁶² CiR, s. 35.

⁶³ CiR, s. 35.

Gogacz sugeruje, aby przyjąć zewnętrzną przyczynę sprawczą wewnętrznego istnienia⁶⁴.

Uzasadnieniem tego jest stwierdzenie, że byt samoistny, będąc Istnieniem, jest przyczyną realności bytów uprzyczynowanych przez udzielenie im istnienia. Nie jest natomiast przyczyną czynników tożsamujących dany byt⁶⁵. Co jest zatem przyczyną czynników składających się na istotę?

4.2. Celowa przyczyna tożsamości istoty człowieka

Rozważając dalej zagadnienie przyczyn człowieka, Gogacz wskazuje na przyczyny celowe istoty duszy i istoty ciała. Skoro niesamoistne istnienie człowieka zależne jest przyczynowo od zewnętrznego wobec niego samoistnego istnienia, to również istota ma swoje źródło w przyczynach zewnętrznych. Samoistne istnienie nie może jednak stać się przyczyną istoty, ponieważ nie można być przyczyną tego, czym się samemu nie jest. Istnienie nie jest w stanie zróżnicować istoty, uczynić jej formą, w której pojawia się rozumność i materialność⁶⁶. Istnienie przyczynuje jedynie akty istnienia⁶⁷. Gogacz dalej wyjaśnia, że ani ciało, ani rodzice nie mogą być przyczynami istotowej kompozycji duszy, gdyż niezależność duszy od ciała wymaga proporcjonalnej zależności od bytu wyłącznie duchowego⁶⁸. Zewnętrznymi przyczynami celowymi duszy człowieka są zatem byty, które posiadają zarówno niesamoistne istnienie, jak i istotę⁶⁹. Należy zatem przyjąć, że tylko aniołowie, jako niezależne od ciała substancje duchowe, byty złożone z istnienia i z istoty, mogą wyznaczać istotowe ukonstytuowanie się duszy ludzkiej⁷⁰. Aniołowie – przyczyny celowe wyznaczają tożsamość istoty⁷¹. Podkreślając wagę roli aniołów w metafizyce człowieka, Gogacz dodaje, że bez aniołów, jako realnie istniejących bytów przygodnych, pełniących wobec istoty duszy ludzkiej

⁶⁴ CiR, s. 14.

⁶⁵ CiR, s. 24.

⁶⁶ CiR, s. 36.

⁶⁷ CiR, s. 24.

⁶⁸ CiR, s. 16.

⁶⁹ CiR, s. 25.

⁷⁰ CiR, s. 16.

⁷¹ CiR, s. 25.

rolę przyczyn celowych, nie jest możliwe wykazanie ukonstytuowania się danego bytu w osobę ludzką⁷².

5. Własności i relacje człowieka

Człowiek, jak każdy byt jednostkowy, jest wyposażony we własności transcendentalne i kategoriałne. Relacje transcendentalne łączą zasady (*principia*) bytu, tj. jego istnienie i istotę, a w niej formę i materię. Są współtworzywami bytu.

Z kolei relacje kategoriałne są realne i myślne. Metafizyk bada jedynie relacje realne, które są zawsze zewnątrzbytowe. Mogą one być istnieniowe i istotowe. Relacje istnieniowe oparte są na własnościach transcendentalnych, które byt posiada ze względu na swoje istnienie⁷³. Są to jedność, odrębność, realność, prawda, dobro, piękno. Własności kategoriałne byt posiada ze względu na swą istotę, w przypadku człowieka są to: intelekt i wola, doznawanie i działanie tworzące możliwość duchową⁷⁴; a także rozciągłość i widzialność, jakości, podlegający czasowi rozwój (dorastanie) tworzące możliwość materialną⁷⁵. Cały człowiek ponadto nawiązuje z drugą osobą przypadłościowe relacje. Nawiązuje też relacje z rzeczami. Te relacje są tworzeniem, które przybiera postać szeroko rozumianej „pracy”.

Gogacz wymienia tu dwa rodzaje relacji. Gdy człowiek bowiem kontaktuje się swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi z drugim człowiekiem (z jego istnieniem i własnościami transcendentalnymi), przyczynuje relacje osobowe⁷⁶. A gdy kontaktuje się z ludźmi swą istotową możliwością duchową, przyczynuje relacje poznawania i decyzji, związane z przypadłościami, wyznaczonymi przez możliwość materialną⁷⁷.

W dalszej części opracowania zostaną omówione charakterystyczne dla człowieka relacje: postępowania i poznawania, a potem skrótowo przedstawione zostaną relacje osobowe, a następnie *metanoia* i humanizm – fakty wprost wynikające z relacji osobowych człowieka.

⁷² CiR, s. 27.

⁷³ CiR, s. 58.

⁷⁴ CiR, s. 16.

⁷⁵ CiR, s. 17.

⁷⁶ Gogacz wymienia trzy podstawowe relacje osobowe: miłość, wiarę i nadzieję; CiR, s. 19.

⁷⁷ CiR, s. 17.

5.1. Relacja postępowania

Choć kategoria „postępowania” czy „działania” należy do zakresu etyki, Gogacz podkreśla jej zależność od rozwiązań z zakresu metafizyki i proponuje rozważać je z metafizycznego punktu widzenia, tj. z punktu widzenia dotychczasowych ustaleń metafizyki człowieka. Opisując więc etykę, wyjaśnia, że o ile wartości moralne rozumiane są jako trwanie skutków podstawowych relacji osobowych, etyka staje się odrębną nauką. Jej przedmiotem jest trwanie podstawowych relacji osobowych i w ten sposób służenie człowiekowi. Zadaniem tak ujętej etyki jest więc sformułowanie norm postępowania, ułatwiających trwanie osobowych relacji wiary, nadziei, miłości, które wyznaczają zarazem i stanowią ludzką moralność. Jest nauką o obronie podstawowych relacji, które wiążą ludzi⁷⁸.

Jakie zatem są to normy? Sporo światła na ten problem rzucają odpowiednie fragmenty *Elementarza metafizyki*. Gogacz szczegółowo przedstawia tam swoją koncepcję etycznych norm w powiązaniu z odpowiadającymi im pryncypiami postępowania: sumieniem, kontemplacją, mądrością.

Rozważania zaczyna od stwierdzenia, że podmiotem relacji postępowania jest wola. Informacja o bycie (podana przez intelekt) aktywizuje wolę do działania. Informacja ta ukazuje woli byt jako dobro, zaś wola czyni to dobro powodem skierowania się i dążenia do tego bytu⁷⁹. Jest to skłonność, która wymaga informowania woli o dobru i stanowi zarazem pierwsze *principium* postępowania, które nazywa sumieniem⁸⁰.

Zgodnie z naturą woli sumienie skłania do poszukiwania w intelekcie wspomagającego je *principium*. Odkrycie go wymaga namysłu, który odbywa się w toku kontemplacji. Sumienie musi korzystać z kontemplacji zgodnie z tym, że wola kieruje się informacją intelektu⁸¹. Kontemplacja jest zachowaniem się intelektu możliwościowego w poziomie mowy serca. Jest zachwytem, które przenika rozumienie, jest też drugim *principium* postępowania.

Człowiek musi wybierać te byty, które są dobrem dla niego. Do takiego wyboru kierowanie się tylko sumieniem i wspomagającą go

⁷⁸ CiR, s. 81.

⁷⁹ EM, s. 92.

⁸⁰ EM, s. 93.

⁸¹ EM, s. 93.

kontemplacją okazuje się niewystarczające, ponieważ i sumienie, i kontemplacja działają na poziomie poznania niewyraźnego. Musi je wspomóc *principium* z poziomu poznania wyraźnego, wyraźna refleksja, pozwalająca odróżnić dobro od zła. Trzecim zatem *principium* etycznym jest mądrość⁸². Gogacz definiuje ją jako sprawność intelektu, która pozwala mu odnosić się do bytu z pozycji zarówno prawdy, jak i dobra oraz rozpoznawania konsekwencji wiązania się z danym bytem⁸³.

Kluczowe dla relacji postępowania to „chcieć”, „decydować”. Decyzje czy „chcenie” Gogacz definiuje jako relację między bytem a wolą człowieka jako jego istotową własnością. Skutkiem decyzji jest sprawność wyboru. Wola, aby zdecydowała się na wybór wartości osobowych za pośrednictwem swych decyzji, musi usprawnić się w wyborze działań, które wspomagają istnienie, tj. prawdę, dobro miłość, wiarę, nadzieję⁸⁴.

5.2. Relacja poznawania

Rozważania na temat relacji poznawania należy rozpocząć od pytania o źródło rzeczywistości (rozumianej przez Gogacza jako dostępność istoty, jej otwartości wobec ludzkiego poznania). Gogacz wymienia dwie możliwości: jeśli uzna się, że racją lub źródłem poznawania realnych istot jest intelekt (jako władza podmiotu poznającego), to jest to stanowisko idealistyczne. Jeśli natomiast uzna się, że racja poznawalności znajduje się w poznawanym byciu, to stwierdzenie to jest realistyczne⁸⁵. Realizm wyraża się więc w tezie, że byty oddziałują na intelekt i inicjują ich poznanie, zmuszają intelekt do odbioru i gromadzenia przekazanej przez nie informacji⁸⁶. W konsekwencji relacja poznania polega na powodowaniu w człowieku rozumienia tego bytu jako czegoś odrębnego i realnego, gdy byt ten oddziałuje na władze zmysłowe człowieka. Odbywa się to jeszcze w porządku mowy serca, która jest poznaniem niewyraźnym, ponieważ składają się na nie pierwotne zareagowania (będące również realnymi relacjami)⁸⁷.

⁸² EM, s. 94.

⁸³ EM, s. 94.

⁸⁴ CiR, s. 103.

⁸⁵ CiR, s. 124.

⁸⁶ CiR, s. 125.

⁸⁷ EM, s. 84.

Relacja poznania jest źródłem wiedzy, którą człowiek zdobywa już w porządku poznania wyraźnego⁸⁸. W poznaniu wyraźnym nie występuje już doznawanie, lecz tworzenie kompozycji z rozumień i znaków. Poznanie, którego skutkiem jest wiedza, polega na dostarczeniu intelektowi czynnemu informacji przez byt. Intelekt czynny wybiera to, co jest bodźcem rozumienia. Ten bodziec to „postać umysłowa”, dająca się ująć przez intelekt. Intelekt czynny usprawnia się w prawidłowym tworzeniu pojęć, a zmysł łączenia uzyskuje nawyk podlegania intelektowi czynnemu. Powstaje w ten sposób wiedza jako suma wytworów, przechowywana w pamięci zmysłowej. Mowa wewnętrzna charakteryzuje się więc tworzeniem wiedzy, komponowaniem nazw, tworzeniem zdań i łączeniem ich w rozumowania, które są sposobem odnajdywania pryncypiów, jako przyczyn tego, co bezpośrednio poznamy⁸⁹.

5.3. Relacje osobowe

Pierwszą podstawową relacją między ludźmi jest odniesienie powstałe w wyniku spotkania. Spotykający się ludzie istnieją, a istnienia człowieka nic nie wyprzedza. Skoro istnienie jest pierwsze, podstawowe, to pierwsza jest ze względu na istnienie łącząca ludzi relacja. To życzliwość, stwierdza Gogacz. Gdyby pierwsza relacja nie była życzliwością czy wzajemną akceptacją, nie byłoby spotkania, nie byłoby odniesienia ze względu na fakt istnienia. Życzliwość ta jest tak bezinteresownym odniesieniem, że staje się miłością. Miłość jest zatem pierwszą osobową relacją.

Drugą podstawową relacją między ludźmi jest odniesienie powstałe w wyniku oddziaływania na siebie ludzi jako wnoszących w siebie to, czym są, z całą szczerością i prawdą. Relacja ta polega na wzajemnym przystosowaniu, „dotarciu”, wywołanym bytową własnością prawdy, czyli tym, czym człowiek jest. To przystosowanie jest relacją wiary w człowieka⁹⁰.

Trzecią podstawową relacją łączącą ludzi jest odniesienie powstałe z oczekiwania tego, co prawdziwe, z potrzeby przejmowania oddziałującej osoby jako dobra dla mnie. Spotkanie w nadziei uzyskania tego dobra jest relacją zaufania⁹¹.

⁸⁸ EM, s. 85.

⁸⁹ EM, s. 87.

⁹⁰ CiR, s. 84.

⁹¹ CiR, s. 85.

5.4. *Metanoia* i humanizm

Z relacjami osobowymi Gogacz wiąże dwa kolejne fakty: *metanoię* i humanizm. Są to kluczowe pojęcia dla Gogaczowej antropologii filozoficznej, będące zwieńczeniem jego na wskroś humanistycznego projektu metafizyki człowieka. *Metanoia*, która jest zmianą myślenia, polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i wychowania woli. Jest kierowaniem się do prawdy i do dobra, a jej skutkiem jest humanizm. Z tego metafizycznego ujęcia człowieka opartego na identyfikacji jego przyczyn wynikają zatem postulaty praktyczne, ponieważ humanizm jest już działaniem. Jest mianowicie wiernością prawdzie i dobru, a przez to jest zabieganiem o trwanie wśród ludzi osobowych relacji wiary i nadziei, zarazem miłości, wymagającej istnienia osób. W związku z tym jest obroną istnienia i życia ludzi⁹². Humanizmem Gogacz nazywa zatem taką postawę, która w trosce o środowisko ludzkie dba o zachowanie prawdy i dobra, dba również o wierność miłości, wierze i nadziei. Dla humanizmu człowiek jest celem działań, a nie środkiem do innych celów. Ważne jest, aby człowiek żył na co dzień wśród tego, co prawdziwe, dobre, piękne i prawe. Musi więc wypełnić swój dom, miejsce pracy, lokalne wspólnoty ciekawą myślą, wartościowymi tematami, rzeźbą, obrazem, muzyką, słowem – ładem. Wówczas – pisze dalej Gogacz – wzrośnie uprzejmość, dobroć, prawość, przyjaźń, życzliwość, pokój⁹³.

ETYKA CHRONIENIA OSÓB

(Dawid Lipski)

1. Przedmiot etyki – określenie etyki

Bezpośrednim przedmiotem etyki jest wybór konkretnych działań chroniących osoby. Etykę interesuje jedynie identyfikowanie pryncypiów postępowania osób, w przeciwieństwie do filozofii człowieka i metafizyki, które chcą zajmować się określaniem pryncypiów bytowania. Pryncypia postępowania – dla Mieczysława Gogacza – to wybór takich działań, które chronią dobro osób i ich relacje osobowe.

⁹² CiR, s. 21.

⁹³ SoK, s. 80.

Tak wyodrębnia się swoisty przedmiot badań, któremu etyka zawdzięcza swoją samodzielność w stosunku do innych nauk i autonomiczność w usystematyzowanym porządku twierdzeń⁹⁴. Etyka w znacznej mierze bazuje na tezach antropologii filozoficznej. Uprawianie filozofii człowieka musi – jak wskazuje Gogacz – doprowadzić z konieczności do zagadnień etyki jako struktury działań osoby⁹⁵. Należy jednak podkreślić, że etyka nie jest przedłużeniem filozofii człowieka czy metafizyki. Przedmiot etyki – jako zasada metodologicznie spójnego zespołu twierdzeń – zamyka się w aspekcie tych działań, które zgodnie z prawdą chronią dobro osób. Tak więc musi następować odróżnienie bezpośredniego przedmiotu etyki (działania chroniące dobro osób) od podstaw etyki (filozofia rzeczywistości i człowieka). Etyka nie bada więc struktur działań – co jest w kompetencji właśnie filozofii człowieka – lecz wyłącznie to, czy służą one ochronie, zgodnie z prawdą, dobra osób. Prawdą w etyce jest zarówno zgodność jej twierdzeń z poznawanymi bytami, jak również nieutożsamianie zdań o postępowaniu człowieka ze zdaniami o jego strukturze i całej rzeczywistości⁹⁶.

Do zbudowania etyki, która dotyczy człowieka, potrzebna jest najpierw poprawna identyfikacja człowieka, ponieważ dopiero ona jest bezpośrednią podstawą realistycznie formułowanej etyki. Osoba, której akt istnienia urealnia istotę, dostępna jest poznaniu przez transcendentalia. Za sprawą prawdy jako własności transcendentalnej, byt ujawnia intelektowi poznającemu konstytuujące go pryncypia istnienia i istoty. Dzięki prawdziwości osadzonej na istnieniu poznawanego bytu, intelekt z uzyskaną wiedzą o rzeczywistym bycie pragnie odnieść się do niego z poszanowaniem, wskutek odkrycia jego wewnętrznych zasad. Obcowanie z realnymi bytami, których realność odczytywana jest przez nasz intelekt, usprawnia go do podejmowania słusznych działań⁹⁷.

⁹⁴ EM, s. 92; zob. też: WeO, s. 24.

⁹⁵ WeO, s. 10, 17, 35–36.

⁹⁶ WeO, s. 35–36. „Możemy to zilustrować przykładem: gdy takie pryncypia, jak mądrość i kontemplacja, jako przyczyny zewnętrzne, odniesiemy do bytów stanowiących osoby, odkryjemy godność osoby, jej więc status wśród innych substancji, nazywany własnością aksjologiczną osoby. Gdy te same pryncypia zewnętrznie odniesiemy do postępowania, uda się nam wykryć i wybrać działania chroniące osoby i ich godność” (EM, s. 92).

⁹⁷ WeO, s. 42.

Jak podkreśla Gogacz, właściwa identyfikacja rzeczywistości, czyli zespół zdań zapisujących intelektualne ujęcie zidentyfikowanych elementów strukturalnych chroni przed błędami w uprawianiu etyki. Utożsamienie Boga ze światem, metafizyki z antropologią filozoficzną czy w końcu antropologii z etyką, prowadzi do błędu kompilacjonizmu (np. *New Age*)⁹⁸. Pierwszeństwo w porządku bytowym myśli, procesu, całości nad jednostkowymi bytami czy zatarcie różnicy pomiędzy podmiotem i cechą prowadzą do błędu idealizmu. Utożsamianie etyki z prawem (Kant) sprowadza etykę do prawnego uregulowania wiążących ludzi powinności⁹⁹. Natomiast etyka personalistyczna (Mounier) utożsamia etykę z teorią człowieka jako osoby¹⁰⁰.

2. Etyka i relacje osobowe

Mieczysław Gogacz uznaje, że istnienie jest pierwszym warunkiem wszystkich naszych perspektyw i warunkiem miłości¹⁰¹. Dlatego relacje osobowe – wsparte na fundamencie istnienia bytów – są polem, na którym realizują się również działania chroniące osoby. Relacje osobowe są jedynymi, które powodują współobecność osób, a nie jedynie ich spotkanie¹⁰². Z tego faktu, że relacja postępowania przenosi nas z poziomu spotkania na poziom obecności, rysuje się przedmiot etyki, jakim jest właśnie ochrona relacji osobowych i samych osób¹⁰³.

Realność osób powoduje realność relacji między nimi. Podstawowymi więziami łączącymi osoby są życzliwość i zaufanie. Więzy te Gogacz nazywa inaczej miłością, wiarą i nadzieją. Polegają na naszym wyborze życzliwości i zaufania oraz trwaniu w powiązaniach przez miłość i wiarę¹⁰⁴. Etyka powinna więc wskazać na te normy wyboru

⁹⁸ WeO, s. 40.

⁹⁹ WeO, s. 39. „To tylko Kant wmówił tym, którzy czynią intelekt pierwszym pryncypium bytowania, że dorzeczna umowa, nazywana powinnością, stanowi główny problem lub naturę etyki. Owszem, powinność i prawo są nam potrzebne. Porządkują życie codzienne. Nie mają jednak mocy sprawiania realnych relacji osobowych, których chronienie, a głównie pryncypiów wyboru działań chroniących, wyznacza etykę” (EM, s. 97). „Etyka w tym ujęciu jest tylko prawnym uregulowaniem odniesień między ludźmi” (KeO, s. 189).

¹⁰⁰ WeO, s. 40.

¹⁰¹ WpO, s. 34.

¹⁰² EM, s. 133.

¹⁰³ EM, s. 92.

¹⁰⁴ OzP, s. 41.

działań, którymi chroni się istnienie osób, przejawy istnienia i powodowane przez te przejawy relacje osobowe, jak również życie, zdrowie jako równowagę działań, a ponadto kulturę wyobrażeń i uczuć. Chroni się więc głównie osoby i relacje osobowe¹⁰⁵. Należy więc wiązać się relacjami osobowymi ze wszystkimi osobami (humanizm), także i z Bogiem (religia). Obie formy relacji osobowych zapewniają uzyskanie pełnego wychowania jako życzliwego wiązania się ze wszystkimi osobami¹⁰⁶.

3. Dobro

Dobro ujęte metafizycznie jest dla Gogacza takim przejawem istnienia bytu, które zachęca człowieka do ufne go i życzliwego odniesienia się do niego. To zachęcenie w porządku bytowym wyprzedza czynność naszego wyboru¹⁰⁷. Własność dobra jest więc „bytem manifestującym się jako przedmiot wyboru”¹⁰⁸. Dobro jako własność bytu wywołuje otwarcie się bytów na siebie i zgodę na współprzebywanie z drugą osobą¹⁰⁹. Dobro zaś w sensie fizycznym to posiadanie wszystkich części struktury człowieka (bytów) przysługujące mu z natury. O dobru moralnym mówimy wtedy, gdy ujmiemy to dobro ze względu na inne byty. Jest nim więc postępowanie chroniące byty zgodnie z rozumną naturą człowieka¹¹⁰. Etyka skłania, aby odnieść się do drugiego bytu w sposób, który go chroni¹¹¹.

Najważniejsze dla etyki – według Mieczysława Gogacza – jest rozpoznanie dobra osób, które chroni ich istnienie, przejawy tego istnienia, jak relacje osobowe, a także wywołuje działania chroniące „kulturę wyobrażeń i uczuć”. Dobrem osób jest istnienie, życie, usprawnienie intelektu w wiedzy i mądrości, usprawnienie woli w wolności i prawości jako stałej wierności dobru, zdrowie duszy i ciała, ponadto pozostawanie we wspólnocie osób, kultura, humanizm oraz religia¹¹².

¹⁰⁵ WeO, s. 24.

¹⁰⁶ WeO, s. 46.

¹⁰⁷ EM, s. 39. „Przyczyną dobra każdego bytu jest on sam, powodujący i ujawniający swą własność. Nie jest tą przyczyną inny byt. Nie jest nią nawet Bóg, gdyż Bóg jest przyczyną istnienia” (KeO, s. 63).

¹⁰⁸ KeO, s. 63.

¹⁰⁹ EM, s. 47–48.

¹¹⁰ EM, s. 40; OzP, s. 165.

¹¹¹ EM, s. 49.

¹¹² WeO, s. 12–13.

Te odmiany dobra osób chroni się usprawnionymi działaniami intelektu i woli. Dlatego dla ochrony prawdy i dobra człowiek nie podejmuje relacji z tym co złe i fałszywe, nawet gdy skłania człowieka do tego „atrakcyjność zachowań pomijających prawdę i dobro”. Jest wolny właśnie w tym, że jest wierny prawdzie i dobru, czyli przejawom realnych bytów¹¹³.

Klasyczny podział rodzajów dobra dokonuje się ze względu na skutek moralny danego dobra. Dobrem szlachetnym jest wówczas dobro „zaczne samo z siebie”¹¹⁴, „bez uwikłania w dodatkowe cechy i motywy”¹¹⁵. Dobrem użytecznym jest właściwy środek do osiągnięcia celu, a przyjemnym to, które wywołuje przyjemność i radość¹¹⁶.

Posługiwanie się wyłącznie aksjologicznym ujęciem dobra i zła prowadzi – ostrzega Gogacz – do wielu pomyłek i nieporozumień. Identyfikowanie bytów wyznaczonymi im celami prowadzi do uznania, że zrealizowanie celu uważamy za coś dobrego, a nieosiągnięcie go za coś złego. Prowadzi to do błędu, bo danemu bytowi czy człowiekowi, który nie może zrealizować jakiegoś założonego celu, przypisuje się wartość zła¹¹⁷.

4. Zło

Kategorię zła – według Mieczysława Gogacza – można ująć na trzy sposoby. Po pierwsze, w sensie metafizycznym jako brak dobra. Wówczas zło realnie nie istnieje, ponieważ brak jest tylko brakiem, a nie realnym bytem czy jego własnością. Brak oznacza negację bytu, a jego negacja wyklucza jakikolwiek skutek¹¹⁸. Zło w tym ujęciu jest „dosłownie brakiem dobra w porządku istnienia i natury bytów oraz w dziedzinie moralności”¹¹⁹.

¹¹³ WeO, s. 27–28.

¹¹⁴ EM, s. 40.

¹¹⁵ OzP, s. 165.

¹¹⁶ EM, s. 40.

¹¹⁷ KeO, s. 66.

¹¹⁸ „Gdyby zło istniało pozytywnie jako własność bytu, to byłoby ono racją lub powodem odrzucenia tego bytu. Dany byt mając własność dobra, byłby wybierany i zarazem mając własność zła, byłby odrzucany. Nie można by było nawiązać z nim żadnej relacji, gdyż każdą relację trzeba by było zarazem odrzucić” (KeO, s. 62).

¹¹⁹ OzP, s. 165–166.

Po drugie, możemy ująć zło w sensie fizycznym. Wówczas zło „zaczyna swoje skutki”. Zło w tym ujęciu jest skutkiem braku części fizycznej lub błędnego i fałszywego postępowania¹²⁰. Zło będzie brakiem potrzebnych bytowi – zgodnych z jego naturą – przypadłości¹²¹. Należy jednak odróżnić termin „zło” od „braku”. Zło „zawsze dotyczy realnych skutków”, brak jest „nieobecnością czegoś realnego i ma pozycję raczej nazwy”, otrzymaną dzięki porównywaniu bytów¹²².

Po trzecie, wskazujemy na zło moralne. O zło moralnym mówimy, gdy człowiek swoimi działaniami realizuje cel sprzeczny z „wartościami, wyznaczonymi jego rozumną naturą i ostatecznie przez udzielający mu istnienia Byt Pierwszy”¹²³. W tym ujęciu zło jest brakiem zgodności bytów z ich naturami i realizowaniem działań je niszczących. Niszczenie może dotyczyć zarówno bytów, ich własności, jak i osadzonych na nich relacji, zwłaszcza relacji chroniących istnienie i jego przejawy¹²⁴.

Często przypisuje się złu pewną formę istnienia. Bierze się to z przekonania, że toczy się odwieczna walka dobra ze złem, które w tej konfrontacji jest często potężniejsze. Dla Gogacza wynika to z faktu myślenia o dobru i złu w ujęciu metafizyki relacyjnej i w perspektywie aksjologicznej¹²⁵. Dominowanie ocen i porównań w myśleniu i decyzjach sytuuje nas właśnie w obszarze aksjologii. Dodanie do tych ocen i porównań komponentu uczuć i wyobrażeń sprawia, że zło zyskuje realną strukturę. Zło staje się wówczas urealnionym marzeniem, przeciwieństwem tego, co realne. Tymczasem zło jest jedynie kategorią aksjologiczną. To, co działa, musi być przejawem istnienia lub być na tym istnieniu osadzone. Często jednak przeżywamy w „uszkodzonych zespołach cech bytów”. Przeżywając i oceniając

¹²⁰ Np. WeO, s. 103.

¹²¹ EM, s. 40.

¹²² OzP, s. 166.

¹²³ KeO, s. 64. Zło moralne „jest obmyślonym przez nas celem, który zlecamy bytom do wykonania. Jest więc zło narzuconym bytowi zadaniem. To zadanie wynika z wykluczenia celów pozytywnych, chroniących istnienie bytu” (EM, s. 40).

¹²⁴ EM, s. 40.

¹²⁵ KeO, s. 64. „To tylko neoplatonizm i tradycja różnych dialektyk przyzwyczajają nas do wiązania zła z dobrem i widzenia świata jako rozgrywki tych dwu sił. Metafizyka realnych bytów uwalnia od niepokoju o przewagę zła w świecie, pozwala zrozumieć i stwierdzić granice zła, dość mały obszar jego występowania i stanowienia dla nas zagrożenia” (KeO, s. 70).

te uszkodzenia i zakłócenia, możemy uznać je za byty samodzielne i tym samym przyznać złu realność¹²⁶.

Najczęstszym skutkiem braku, który nas dotyka, jest ból i cierpienie. Ból w tym ujęciu będzie „zareagowaniem na zakłócenie harmonii działań fizycznych i wynikającą z tego niedogodnością”. Cierpienie natomiast jest „uświadomieniem sobie ograniczeń i dążeniem do ich przezwyciężenia”¹²⁷. Zjednoczenie ze złem, które wywołuje uczucie bólu, będzie po prostu pozbawieniem jakiegoś dobra¹²⁸. Cierpienie w sferze fizycznej jest skutkiem braku, w sferze psychicznej i duchowej, uświadomieniem i przeżyciem tego skutku¹²⁹.

Natomiast „stany ludzkich relacji jako doskonałość i niedoskonałość osób” stanowią – według Gogacza – teologiczne ujęcie dobra i zła. W tym sensie zło będzie po prostu grzechem¹³⁰.

5. Działy etyki

Mieczysław Gogacz wyróżnia cztery główne działy etyki. Ich kolejność wynika zarówno z ważności dla uprawiania etyki, jak również z porządku ontycznego. Pierwszym jest teoria pryncypiów postępowania, drugim teoria wartości, trzecim w kolejności *metanoia*, ostatnim zaś humanizm i kultura.

5.1. Pryncypia postępowania

Wyróżnia się trzy pryncypia wyboru działań chroniących dobro osób. Stają się one tym samym głównymi zasadami dla moralnego postępowania człowieka. Są one sprawnościami intelektu normującymi postępowanie człowieka. Gogacz pisze, że mają być podstawą

¹²⁶ OzP, s. 168. „Człowiek tak operuje celami i takie wyznacza relacje, że w ich wyniku jakieś byty lub wytwory powodują zaniedbania, negacje, zagrożenia, cierpienie, niszczenie innych bytów i wytworów” (KeO, s. 72). „Metoda porównywania pełni z brakiem, całości z częścią, doskonałości z niedoskonałością nie nadaje się do ustalania, czym są byty i do rozstrzygnięcia problemu zła. Byty nie są gorsze i lepsze, złe i dobre” (KeO, s. 74).

¹²⁷ OzP, s. 167.

¹²⁸ WeO, s. 72. „Uczucia ponadto odpychają nas od tego, co uznają za zło. I znów, zło, któremu sprzeciwiają się nasze uczucia, nie jest złem moralnym, gdyż może się zdarzyć, że uczucia skłaniają nas do unikania czegoś, co wynika z moralnego obowiązku” (WeO, s. 71).

¹²⁹ KeO, s. 67.

¹³⁰ OzP, s. 173.

każdego rozumnego i odpowiedzialnego działania wobec drugiego człowieka, a tym samym powinno się je uznać za wyznaczniki i normy moralne. Stanowią je: sumienie, kontemplacja i – najważniejsza z nich – mądrość¹³¹.

5.1.1. Sumienie

Sumienie jest stałą zdolnością (*habitus*) woli do kierowania się do bytu jako dobra dla nas. Jest to zdolność wskazywania woli dobra. Tak rozumiane sumienie wpływa na władzę woli, czyli władzę decyzyjną w człowieku. Jeśli wola opiera się na danych władz zmysłowych, uczuciach czy emocjach, wówczas może kierować się do dobra, które nie chroni dobra osób, a nawet je niszczy. Ponadto, pomijanie danych intelektu w działaniu woli, i tym samym sumienia, stanowi – według Gogacza – „sprzeniewierzenie się” człowieka zachowaniom etycznym¹³². Wola powinna być informowana przez intelekt o danym bycie i to przez intelekt usprawniony we właściwym identyfikowaniu bytów za pomocą dwóch pozostałych pryncypiów postępowania. Wola ma być pobudzona zrodzonym w intelekcie możliwościowym słowem serca (*verbum cordis*) informującym o prawdzie¹³³. Dlatego sumienie polega na jednoczesnym (i zgodnym) działaniu woli i intelektu. Jest to sąd intelektu, na który reaguje wola swoim działaniem.

Sumienie – jak zaznacza Gogacz – może się pomylić, gdy wola uzna coś, co jest dobrem samym w sobie (np. rośliny trujące), za dobro dla nas. Błąd może nastąpić również, gdy sumienie będzie kierowało do pojęcia dobra, a nie realnego dobra (błąd tradycji platońskiej). Wola jako taka zawsze będzie się kierować do dobra, a sumienie wprost każde dobro uznaje za dobro dla nas¹³⁴. Dlatego musi posiłkować się kontemplacją i mądrością. Ważne jest, aby sąd intelektu motywujący wolę był z poziomu mądrości. Sumienie jest więc wyjściową normą moralną, a nie ostatecznie decydującą, jakie działania są moralne, a jakie nie¹³⁵.

¹³¹ OzP, s. 27.

¹³² EM, s. 92–93.

¹³³ EM, s. 136. Sumienie ujęte jako „wyzwalana mądrością decyzja woli” (WeO, s. 24).

¹³⁴ Np. EM, s. 94–95.

¹³⁵ WeO, s. 15. „Nie można wobec tego twierdzić, że zgodnie z sumieniem uznajemy coś za prawdę. Sumienie nie jest podstawą odpowiedzi prawdziwych. Jest tylko podstawą pewności, która może być niezgodna z prawdą. Pewność jest bardziej decyzją niż rozpoznaniem” (WeO, s. 16).

Do prawidłowego działania sumienia nie wystarczy również właściwe motywowanie się woli intelektem, ale również jej wychowanie. Prawość sumienia polega na wiązaniu się woli z dobrem podanym przez intelekt jako prawda¹³⁶. Mieczysław Gogacz podkreśla, że sumienie podlega kształtowaniu i wychowywaniu. To zaś w dużej mierze jest zadaniem pedagogiki.

5.1.2. Kontemplacja

Kolejnym pryncypium wyboru działań chroniących osoby – i tym samym normą moralną – jest kontemplacja ujęta jako zachwyty i przenikające rozumienie oraz rozumienie i przenikające zachwyty. Intelekt możliwościowy na poziomie poznania niewyraźnego (mowa serca) – za sprawą słowa serca – doznaje skutków spotkania z realnymi bytami. To spotkanie – według Gogacza – uświadamiamy sobie w mowie wewnętrznej i zewnętrznej. Dlatego kontemplacja nie wiąże się z tworzeniem pojęć. Skutkiem tego poznania jest pobudzenie woli do skierowania nas na pryncypia tego bytu. Czujemy radość, gdy wybrany byt jawi się jako dobro. Miłujemy tę współobecność ze spotkanym bytem. Zachwyty i podziw budzi to, że wola skierowała nas na akt istnienia i pryncypia istotowe zidentyfikowane jako dobro dla nas. Kontemplacja jest więc działaniem woli i intelektu¹³⁷. Radujemy się poznawaną prawdą i dobrem¹³⁸. Z racji, że intelekt łącznie z wolą reaguje na byt, odbierając go jako prawdę i dobro, kontemplacja bliska jest mądrości i w pewien sposób ją wyzwala. Jednocześnie wspomaga sumienie w jego wyborach¹³⁹.

Kontemplacja jest więc dla Gogacza przerwaniem abstrahowania i zatrzymaniem procesu poznania, aby intelekt mógł skupić się i docenić istnienie relacji łączących osoby. Intelekt ujmuje w osobach własności transcendentalne prawdy i dobra na zasadzie przyczyny i skutku. Na tych własnościach będących przejawami aktu istnienia budują się relacje osobowe. Gdy intelekt dostrzeże ich znaczenie, wówczas skłania

¹³⁶ WeO, s. 55.

¹³⁷ EM, s. 88, 93.

¹³⁸ EM, s. 77. „Kontemplacja jako przeniknięta miłością wiedza” (OzP, s. 82).

¹³⁹ EM, s. 88, 93. „Kontemplacja, jako umiejętność skupienia, właściwego rozpoznania natury spraw i rzeczy, przydaje się tak w życiu religijnym jak i zawodowym. Wiąże się z nią zdolność uwagi, przewidywania, roztropnych decyzji i inne. Służą one wysiłkowi psychicznemu przy wyborze Boga. Wspomagają także odpowiedzialnie wykonywaną pracę” (KeO, s. 132).

wolę do chronienia tychże relacji¹⁴⁰. Kontemplacja to namysł, który upewnia nas, że warto trwać w powiązaniach osobowych¹⁴¹, jest więc „swoistym świadczeniem intelektu możliwościowego i woli, że trwa nasze powiązanie z bytem jako prawdą i dobrem”¹⁴². Jest to poznanie, które w trwaniu tych relacji widzi godną człowieka wartość¹⁴³. Kontemplacja jest potwierdzeniem przez intelekt i akceptacją przez wolę, że warto zabiegać o sytuowanie nas w życzliwości i zaufaniu, co określa się „nadzieją trwania w miłości i wierze”¹⁴⁴. Jednak sama kontemplacja nie jest jeszcze wystarczającym pryncypium, aby zawsze uniknąć pomylenia prawdy i dobra bytów (tym czym byty są same w sobie) z prawdą i dobrem bytów dla nas cennych¹⁴⁵.

5.1.3. Mądrość

Sumienie i kontemplacja są pryncypiami wyboru działań z poziomu poznania niewyraźnego. Dlatego – według Gogacza – nie wskazują w sposób jasny i wyraźny, jak należy odróżniać dobro od zła, czy dobro samo w sobie (każdy byt) od dobra dla nas (dobro, które nie niszczy). Choć sumienie może być prawe i pewne, a kontemplacja wprowadzać właściwy namysł, to są to niewystarczające normy moralne. Kontemplacja i sumienie działają na płaszczyźnie wiedzy. Na tym poziomie intelekt kontempluje zarówno substancje trujące, jak i substancje zdrowe dla człowieka¹⁴⁶. Wola, posiłkując się informacjami z obszaru wiedzy, może wybrać każdy byt, którego manifestacją ontyczną jest dobro. Kontemplacja ujmuje prawdę o dobru bez odróżnienia, czy jest właściwym dobrem dla człowieka. Co więcej, kontemplacji, będącej poznaniem niewyraźnym, współtowarzyszy podziw i zachwyt często zakłócający jasny ogląd i rozumienie¹⁴⁷.

Konieczną podstawą wyborów działań moralnych jest mądrość. Z trzech wymienionych pryncypiów, czyli kryteriów etycznych, Gogacz

¹⁴⁰ WeO, s. 15; KeO, s. 119.

¹⁴¹ Np. WeO, s. 96.

¹⁴² KeO, s. 174

¹⁴³ WeO, s. 44; OzP, s. 171.

¹⁴⁴ WeO, s. 55.

¹⁴⁵ KeO, s. 175.

¹⁴⁶ Jak wskazuje Gogacz: „Może w tym korzystaniu przez wolę tylko z wiedzy intelektu ma źródło fakt, że sięgamy bez obaw zarówno po narkotyki, jak i po witaminy. Jedne i drugie substancje ujmujemy jako dobre w sobie” (EM, s. 94).

¹⁴⁷ EM, s. 93–94.

wskazuje na mądrość jako normę decydującą, ponieważ jest najdoskonalszym sposobem poznawania¹⁴⁸. Z poziomu poznania wyrażonego właściwie ujmuje byty w ich skutkach i przyczynach. Jednakże ujęty byt jako dobry przedstawia woli wyłącznie, gdy ten służy dobru osoby i chroni je¹⁴⁹. Mądrość wskazuje na istotowe dla postępowania człowieka powiązania przyczyn i skutków, aby właściwie ująć bezpośrednią przyczynę danego skutku¹⁵⁰. Dlatego mądrość jest najwyższym usprawnieniem intelektu¹⁵¹.

Mądrość jest umiejętnością ujmowania prawdy o osobach i zgodnego z tą prawdą wskazywania na dobro osób. Jest to więc taka umiejętność ujęcia prawdy, która skutkuje dobrem w człowieku¹⁵². Jest sprawnością (cnotą) intelektu, stanowiąc zasadę szlachetnego postępowania człowieka¹⁵³, polega na stałej wierności prawdzie i dobru¹⁵⁴.

Intelekt kształtuje się przez stałe identyfikowanie przyczyn i skutków. Tylko takie działanie jest właściwe intelektowi, a w dalszej perspektywie kształtuje mądrość. Wyobrażenia, uczucia, opis cech fizycznych czy psychicznych jako działania władz zmysłowych nie powinny motywować intelektu do działań moralnych. Co więcej – jak podkreśla Gogacz – mądrość jest sprawnością intelektu możliwościowego¹⁵⁵. W związku z tym intelekt czynny, który tworzy pojęcia w procesie abstrakcji, ujmuje prawdę o dobru jedynie na sposób teoriopoznawczy (prawda poznawcza). Następnie porównuje pojęcie prawdy i dobra z rzeczywistością, nie identyfikuje ich jako przejawów realnego bytu. Możemy przez porównanie wskazać na dobro szlachetne, użyteczne czy przyjemne, ale nie mówimy czym ono jest¹⁵⁶. Dlatego człowiek tylko dzięki mądrości może w danej kulturze zidentyfikować prawdę i dobro oraz przeciwstawić się fałszowi i złu.

Mądrość nie jest też dla Gogacza kumulacją wiedzy i nie operuje na zasadzie liniowego układu przyczyn. Nie łączy się wprost z długim doświadczeniem w poznawaniu, ponieważ doświadczenie może być

¹⁴⁸ WeO, s. 14.

¹⁴⁹ KeO, s. 176.

¹⁵⁰ EM, s. 94.

¹⁵¹ WeO, s. 55.

¹⁵² OzP, s. 18; KeO, s. 175; EM, s. 94; WeO, s. 24.

¹⁵³ WeO, s. 55.

¹⁵⁴ Dlatego tak ujęta mądrość nigdy nie zawodzi; WeO, s. 14.

¹⁵⁵ Np. OzP, s. 34.

¹⁵⁶ WeO, s. 14.

zawodne, gdy człowiek doświadcza się w fałszu i złu¹⁵⁷. Często mądrość musi nawet dystansować się od wiedzy.

Choć wiedza i mądrość są sprawnościami intelektu identyfikowanymi w filozofii człowieka, to zasadniczo ich funkcjonowanie rozważa się na gruncie etyki. Obie sprawności są wywoływane skutkami oddziaływania istoty i istnienia bytów realnych na intelekt możliwościowy. Wiedza jest zespołem zdań o wszystkim, co dany byt stanowi, zidentyfikowaniem zarówno jego przyczyn wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Mądrość natomiast jest zdolnością właściwego uchwycenia tego, jakie – dobre i złe – skutki wywołuje dana przyczyna¹⁵⁸. Mądrość jest w stanie uchwycić, czy rozpoznana przyczyna jest tą prawdą, której skutkiem będzie dobro człowieka. Jeśli mądrość rozpoznaje, że wybór danego bytu jako skutek będzie szkodliwy, motywuje wolę do jego odrzucenia. Sama wiedza nie dostarcza tej jakości informacji i jako taka jest niewystarczająca do motywowania naszych powiązań z danym bytem¹⁵⁹. Mądrość – co podkreśla Gogacz – polega więc na „uprzedzeniu” oddziaływania skutku przez właściwą identyfikację przyczyny (przejsie od przyczyny do skutku). Wiedza natomiast, zgodnie z właściwą też dla samej metafizyki metodą, przechodzi od skutków do identyfikacji przyczyn. Co więcej, wiedza bardziej dotyczy istoty bytu, mądrość zaś jego istnienia. Wskutek tego mądrość unika szkody dotykającej istnienia człowieka i zarazem szuka środków do jego ochrony i rozwoju. Wiedza sytuuje nas w prawdzie, mądrość w harmonii pomiędzy prawdą i dobrem¹⁶⁰. Mądrość jest skutkiem stałego

¹⁵⁷ WeO, s. 14. „Wiązania prawdy z dobrem może nauczyć się i dziecko. Może więc nauczyć się mądrości, a może jej nie nabyć ktoś dorosły. Nie zawsze więc mądrość jest tożsama z doświadczeniem” (tamże).

¹⁵⁸ „Drogę do mądrości wyznacza w nas analiza *verbum cordis*, odebranie przez intelekt możliwościowy pryncypiów bytu jako prawdy o bycie i skierowanie się do tej prawdy jako dobra dla nas” (KeO, s. 118).

¹⁵⁹ Gogacz podaje przykład trujących grzybów dla zobrazowania stosunku między wiedzą a mądrością: „intelekt ukazuje nam zgodnie z prawdą bytową strukturę trujących grzybów. Ukazuje ich wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny. Dochodzi bowiem ze skutków do przyczyny. Aby uchronić nas przed zatruciem, intelekt powinien zastosować odwrotną kolejność przeprowadzonej identyfikacji. Powinniśmy dowiedzieć się, czy dane byty wywołują skutki dobre dla człowieka. Jest potrzebne w tym wypadku odczytanie przyczyny w powodowanych przezeń skutkach. Ta kolejność identyfikacji, a więc od przyczyny do skutku, jest mądrością” (WeO, s. 30–31). Zob. też: KeO, s. 108.

¹⁶⁰ WeO, s. 30–31.

kierowania się w działaniach wiernością istnieniu, prawdzie i dobru. Mądrość jest więc harmonijnym i wspólnym działaniem intelektu i woli, chroniącym osoby¹⁶¹.

5.2. Wartości

W kwestii teorii wartości Mieczysław Gogacz prezentuje stanowisko przeciwne popularnym koncepcjom aksjologicznym. Uznaje, że wartości nie są żadnymi bytami ani też cechami bytów. Wartości nie są też relacjami osób do bytów ani do innych osób. Wartością jest – według niego – trwanie relacji chroniących dobro osób. O ważności trwania takiej relacji decyduje intelekt, ponieważ wartość stanowi tak naprawdę myślnie ujęcie doniosłości trwania takiej relacji. Błędem będzie więc przypisanie tym ujęciom wartościującym statusu czegoś realnego (błąd metafizyczny)¹⁶².

Etyka Maxa Schelera, wywodząca się z tradycji platońskiej, przypisuje wartościom obiektywność istnienia. Taka zobiektywizowana wartość oddziałuje bezpośrednio na wolę człowieka i za sprawą uczuć wywiera wpływ na wybory moralne¹⁶³. Podobnie Platon upowszechnił przekonanie, że wartości są realnymi celami, do których każdy powinien dążyć. Cała etyka staje się wówczas kierowaniem człowieka do wartości¹⁶⁴. Zapomina się, według Gogacza, że wartość to wynik zabiegu oceniającego przez porównywanie, a nie rozpoznawanie czy identyfikowanie, czym coś jest¹⁶⁵.

Wartość jest pewnym poznaniem, ale jego skutkiem jest tylko motyw do chronienia relacji, a nie ich konstytuowania przez intelekt. Wartość jest więc rozpoznaniem jakiegoś dobra dla człowieka i określenia go jako wartość. Tym dobrem jest utrzymywanie relacji z bytem, który wywołuje w nas dobre skutki. Intelekt i wola wtedy zabiegają o ich podtrzymywanie i rozwój¹⁶⁶. Wartości nie są więc celami, które

¹⁶¹ KeO, s. 169.

¹⁶² Np. WeO, s. 44; EM, s. 95–96. Krótki rys historyczny tego błędu metafizycznego, zob. EM, s. 56–57.

¹⁶³ WeO, s. 32; 44; OzP, s. 45. „Upowszechniana dziś etyka Schelera jako etyka wartości jest wykluczeniem z etyki intelektu i oparciem etyki wyłącznie na decyzjach woli, poruszanej przez wartości, które są tożsamością pojęcia i rzeczywistości. Jest to pojęcie celu, uznanego za realną przyczynę skutków” (WeO, s. 16).

¹⁶⁴ WeO, s. 44.

¹⁶⁵ WeO, s. 61.

¹⁶⁶ EM, s. 95.

wyznaczają etykę. Cele jako twory intelektu są wyznaczaniem zadań. Tak sformułowane zadania są podstawą dla prawa i pedagogiki, w żadnym wypadku dla etyki. Ta bowiem nie jest żadnym powinnym celem, zadaniem czy wzorem do realizacji dla człowieka, a jedynie właściwym obcowaniem z realnymi bytami¹⁶⁷. Tak sformułowana koncepcja wartości z jednej strony wyznacza im wprost najniższy status ontyczny, z drugiej odnosi je do i wiąże wprost z realnymi bytami. Opiera się o realne relacje, które zachodzą między osobami. Nie są więc wartości czystymi tworem intelektu, ideałami, wzorami, nie są zestawem celów do realizacji. Wartości są trwaniem relacji uobecniających, sprzyjających tworzeniu się „domu osób”¹⁶⁸.

Mieczysław Gogacz wyraźnie wskazuje, że gdy między ludźmi trwają relacje osobowe, mówi się wówczas o humanizmie. Trwanie humanizmu jest właśnie wartością. Podobnie jak wartością jest religia, jako trwanie relacji między osobą ludzką a Bogiem. Także wartości chrześcijańskie nie są wskazaniem na pewien samodzielny zbiór norm, ale odsyłają do realnych bytów takich jak: Bóg, Jezus Chrystus, Kościół jako wspólnota osób¹⁶⁹.

5.3. *Metanoia*

Kolejnym działem etyki, po teorii pryncypiów i teorii wartości, jest *metanoia*. Stanowi ona dla Mieczysława Gogacza otwarcie myślenia na realne byty. Myślenie to prowadzi do ochrony relacji osobowych i samych osób. Jest pewnym zaufaniem osobom, aby uznać je za dobro dla nas i poddać się ich wpływowi. Otwarcie to jest pochodną transcendentale prawdy i relacji wiary, w dalszej kolejności dobra, które wiąże relacją nadziei z osobami. *Metanoia* stanowi więc taką przemianę myślenia i postępowania, w której dystansujemy się od wytworów, a kierujemy się na realnie oddziaływujące osoby. Często taka przemiana wiąże się z trudem zdystansowania się od kultury,

¹⁶⁷ WeO, s. 32. Mieczysław Gogacz wyraźnie kontestuje stawianie człowieka wyłącznie „wobec wartości”: zob. podrozdział IV *Wartości jako przeciwieństwo zasady mądrości*, w: *Osoba zadaniem pedagogiki* (OzP, s. 38–41). Gogacz postuluje pierwszeństwo właściwej teorii człowieka w pedagogice przed aksjologią jako wychowywaniem do wartości: zob. podrozdział V *Nie aksjologia, lecz filozofia człowieka*, w: *Osoba zadaniem pedagogiki* (OzP, s. 42–51).

¹⁶⁸ EM, s. 96.

¹⁶⁹ WeO, s. 32.

która może oddalać od takich relacji, a nawet prowadzić do wyobcowania¹⁷⁰. Nie jest to jednak jednorazowe oczyszczenie myślenia. Jest to nieustanny trud poprawiania myślenia, aby wiernie kierować się prawdą o osobach. Człowiek ciągle musi dostosowywać to, co wie i robi do miary prawdy¹⁷¹.

Metanoia, rozumiana jako przemiana myślenia i postępowania, jest – według Gogacza – łąčeniem w sobie „skierowania do prawdy ze skierowaniem do dobra”. Jako skutek wykształcenia i wychowania jest przemianą zarówno intelektu, jak i woli. Wiąże się często z zaprzestaniem relacji do przedmiotów, które nie służą mądrości¹⁷².

5.4. Humanizm i kultura

Humanizm i kultura są bezpośrednimi skutkami *metanoi*. Ostatecznym skutkiem *metanoi* jest bowiem przejście od kultury wytworów i myślnych powiązań do kultury humanistycznej zorientowanej na istnienie, prawdę i dobro osób¹⁷³. Humanizm jest więc dla Gogacza troską o trwanie relacji osobowych. Skutkiem takiej postawy staną się dzieła kultury, które będą chroniły dobro osób i zabezpieczały relacje osobowe. Taka kultura jest humanistyczna, wywołuje w człowieku sprawność wiązania się relacjami istnieniowymi z innymi bytami¹⁷⁴. Zasadą humanizmu jest więc ochrona osób i wszystkich bytów¹⁷⁵. Taki humanizm „chroni realistyczną kulturę” przed nadawaniem pozoru realnego istnienia wytworom, jak i przed dominacją aksjologii¹⁷⁶.

Humanizm jest więc życiem wewnętrznym człowieka wyrażonym w tworzonych przez niego dziełach zewnętrznych, aby utrwalić to, co jest skutkiem *metanoi*¹⁷⁷. Jak zaznacza Gogacz, również na kulturę

¹⁷⁰ EM, s. 96. „Główne momenty tej przemiany to zwrot od rzeczy w kierunku osób, a w związku z tym przejście od powiązań z rzeczami do powiązań z osobami” (OzP, s. 200).

¹⁷¹ OzP, s. 111.

¹⁷² MiM, s. 134.

¹⁷³ OzP, s. 217.

¹⁷⁴ EM, s. 96–97.

¹⁷⁵ EM, s. 49. „Humanizm jest właśnie chronieniem istnienia osób, prawdy i dobra, miłości i wiary, które są relacjami, wspartymi na istnieniu, prawdzie i dobru” (MiM, s. 134).

¹⁷⁶ OzP, s. 171.

¹⁷⁷ EM, s. 119.

można spojrzeć w dwóch ujęciach: wewnętrznym (zespół usprawnień) i zewnętrznym (zespół wytworów). Pierwszy to aspekt podmiotowy wyrażony w sprawnościach intelektu i woli. Drugim jest aspekt przedmiotowy, polegający na utrwaleniu tych sprawności w dziełach kultury. Gogacz zauważa, że relacja człowiek–kultura jest swoiście dwustronna: człowiek jako osobowość tworzy kulturę i również ta osobowość ulega jej wpływowi, co nazywa się kształceniem i wychowaniem¹⁷⁸.

Humanizm jest więc usprawieniem człowieka w mądrości przez wyzwalanie wierności prawdzie i dobru¹⁷⁹. Mądrość bowiem jest niejako zabezpieczeniem człowieka, aby ten wiązał się w kulturze z tym, co dobre i prawdziwe¹⁸⁰. Normy pomijania zła i fałszu w kulturze powinny być domeną etyki szczegółowej¹⁸¹.

Humanizm jest formą przyjaźni za sprawą „wymiany tego, czym ludzie żyją”. Stanowi zespół więzi ludzi z ludźmi w każdej dziedzinie życia¹⁸². Kultura, oprócz zespołów wytworów człowieka sprzyjających trwaniu relacji osobowych, to również harmonia działań duchowych.

Bez humanizmu z jednej strony i religii z drugiej, osobowość człowieka staje się – według Gogacza – kaleką¹⁸³. Humanizm i religia są naturalnym kontekstem pełnego rozwoju człowieka¹⁸⁴. Humanizm budzi tęsknotę do Boga i wyrugowanie tej relacji z ludzkiej świadomości jest ograniczeniem się na wpływ Jego miłości. Wówczas taki humanizm staje się wątpliwym humanizmem¹⁸⁵.

6. Problem wolności

Wolność jest definiowana przez Gogacza jako „rozumnie zdecydowana wierność prawdzie i dobru”. To określenie wskazuje na dwa

¹⁷⁸ EM, s. 122. „Kultura jest zawsze usprawieniem człowieka w myśleniu i podejmowaniu decyzji oraz zespołem dzieł, które nas wyrażają i często wychowują” (OzP, s. 8).

¹⁷⁹ OzP, s. 108.

¹⁸⁰ OzP, s. 31.

¹⁸¹ WeO, s. 33.

¹⁸² WeO, s. 13 i 46. Na przykład „uniwersytety zawsze muszą być uczelniami humanistycznymi, gdyż wierność ich programu prawdzie i dobru sytuuje ludzi, stanowiących uniwersytet, właśnie w humanizmie” (OzP, s. 125).

¹⁸³ WeO, s. 84; OzP, s. 50.

¹⁸⁴ WeO, s. 13; OzP, s. 134.

¹⁸⁵ MiM, s. 48–49; 51. Humanizm „jest zespołem naszych odniesień przez miłość, wiarę i nadzieję, do wszystkich osób, do ludzi i do Boga” (MiM, s. 50).

aspekty. Po pierwsze, człowiek podmiotuje wszystkie swoje czynności (autodeterminizm). Po drugie, wolność wyznacza wierność prawdzie i dobru, czyli obcowanie z realnymi bytami wyznacza granice wolności. Człowiek właśnie przez wierność bytom staje się wolny. Gdy człowiek chroni dobro i prawdę, nie podejmuje relacji z tym, co złe i fałszywe. Nie oznacza to jednak, że miarą wolności jest ilość czy intensywność nawiązanych relacji z bytami. Otwarcie się na dobro powinno być poprzedzone usprawnieniem intelektu i woli, jeśli chcemy mówić o prawdziwej wolności¹⁸⁶.

Prawdziwa wolność polega więc – według Gogacza – z jednej strony na wierności prawdzie, która jest przejawem sumienia¹⁸⁷, z drugiej, na obronie przed fikcją i nicością, gdy wiążemy się z realnymi bytami¹⁸⁸. Dlatego przejawem wolności i rozumności człowieka jest skierowanie się na chronienie osób. Rozumność i wolność ujawniają się w chęci chronienia życia i zdrowia ludzi, a pośrednio ich intelektu i woli¹⁸⁹.

Wolność zawsze łączy się zarówno z intelektem, jak i wolą w człowieku. Jest ona przejawem ich wspólnego działania. Potrzebne jest intelektualne rozpoznanie prawdy i dobra w świetle mądrości, a także decyzja skierowania się do dobra wynikająca z prawości woli. Dlatego wolność należy uważać za przejaw sumienia. Podobnie jak sumienie, wolność także wymaga mądrości. Naturą tej mądrości jest wierność prawdzie i dobru. Wówczas prawdziwa wolność staje się manifestacją takiej mądrości¹⁹⁰.

¹⁸⁶ WeO, s. 27–28.

¹⁸⁷ OzP, s. 12.

¹⁸⁸ OzP, s. 96. „Wolność jest działaniem, którego autorem jest człowiek, lecz działaniem skierowanym do istnienia, prawdy i dobra. Bez tego wolność byłaby odnośnikiem się do pustki i nicości. W ogóle by jej nie było. Jest więc zdecydowanym przeze mnie sposobem chronienia istnienia osób” (OzP, s. 10).

¹⁸⁹ WeO, s. 11, 43.

¹⁹⁰ OzP, s. 12, 162. Zob. też: WeO, s. 29.

PEDAGOGIKA

(Dawid Lipski)

1. Określenie pedagogiki

Mieczysław Gogacz wyraźnie odróżnia etykę, która wyznacza normy chronienia osób, od pedagogiki, która określa „zasady wyboru czynności usprawniających” w stosowaniu tych norm¹⁹¹.

Pedagogika zajmuje się wyborem takich czynności, dzięki którym możliwe jest chronienie osób i ich relacji. Musi wskazywać czynności, które usprawniają człowieka w wiązaniu się z prawdą i dobrem oraz czynności „ułatwiające podporządkowanie działań zmysłowych działaniom intelektu”. Pedagogika jest więc nauką o tym, jak w najwłaściwszy sposób dochodzić do wierności prawdzie i dobru, czyli jak realizować zalecenia etyki. Człowiek, przez wychowanie i kształcenie, uczy się panować nad swoimi popędami i uczuciami, jak również unikać fałszu i zła w kulturze. Staje się rozumny i wolny. Natomiast powiązania z innymi osobami budują jego niepowtarzalną osobowość i integrują wszystkie jego działania¹⁹². Pedagogika dąży do zharmonizowania działań psychicznych i duchowych z wyobrażeniami i uczuciami, jako skutkiem działania władz zmysłowych. W przypadku pedagogiki osób niepełnosprawnych, często posiłkuje się wiedzą z zakresu medycyny dotyczącą mechanizmów działania władz zmysłowych¹⁹³.

Przedmiotem pedagogiki są więc dla Gogacza szczegółowe zasady wyboru działań, które usprawniają intelekt i wolę¹⁹⁴. Pedagogika ogólna jest zatem wyborem tych czynności, które intelekt usprawniają w mądrości, a wolę w prawości. Skutkiem mądrości, jako wierności prawdzie i dobru, byłoby trwanie w powiązaniach z osobami przez miłość, wiarę i nadzieję. Natomiast pedagogika szczegółowa obejmowałaby takie wskazania, które w danej aktualnie konkretnemu

¹⁹¹ WeO, s. 93.

¹⁹² PW, s. 22.

¹⁹³ WeO, s. 21. „Pedagogika określa czynności chronienia oraz usprawniania intelektu i woli, zarazem wyćwiczenia władz zmysłowych w uważnych recepcjach i zareagowaniach na dobro fizyczne bytów” (PW, s. 19).

¹⁹⁴ WeO, s. 91.

człowiekowi kulturze pomagałyby rozpoznawać i unikać fałszu i zła, aby wzmocnić więzi człowieka z prawdą i dobrem¹⁹⁵.

Tak określona pedagogika jest osadzona na szerszej perspektywie niż współczesne psychologizujące propozycje. Pedagogikę jako naukę musi poprzedzać etyka, a etykę właściwa antropologia filozoficzna. Pedagogikę należy traktować jako naukę filozoficzną, ponieważ zajmuje się zasadami, w tym przypadku „zasadami wyboru czynności wychowujących”. Jednak nie można utożsamiać jej z żadną z innych dziedzin filozofii¹⁹⁶.

2. Wychowanie i wykształcenie

Mieczysław Gogacz podkreśla, że przy wychowywaniu i kształceniu człowieka trzeba zwrócić szczególną uwagę na rolę *vis cogitativa*, zmysłowej władzy łączenia treści poznawczych, oraz na władzę wyobraźni. Gdy wychowanek opiera swoje poznawanie świata i osądy na jego temat wyłącznie na tych władzach, buduje zafałszowaną jego wizję. Człowiek tworzy wówczas „atrakcyjne syntezы o charakterze obrazów”, które łudzą tym, że są „pełnym ujęciem świata”. Często myśli się o świecie życzeniowo w kategoriach marzenia. Łączy się wyobrażenia obecne z wyobrażeniami przeszłymi. Takie kompozycje uruchamiają sferę uczuciową i motywują do pewnych działań. Wywołane wówczas w wychowanku uczucia – na przykład miłości – utożsamia się z osobową relacją miłości. To błędne utożsamianie wynika z dominacji *vis cogitativa* i wyobrażeń w wykształceniu, kosztem wpływu i kontroli intelektu w sferze poznania i uczuć. Dlatego początkiem wychowania powinno być wiązanie wychowanka z prawdą (intelekt) i z dobrem (wola), aby władze jego usprawniały się w mądrości¹⁹⁷.

Według Gogacza, wykształcenie dotyczy nie tylko władz duchowych, ale również władz zmysłowych i pożądawczych. W poznawczej sferze zmysłowej należy wyrobić nawyk „wierności przedmiotowi

¹⁹⁵ PW, s. 20.

¹⁹⁶ PW, s. 21. Artur Andrzejuk uważa, że tak ujęta pedagogika odwołuje się aż do koncepcji własności transcendentnych bytów: „Głębsza analiza problemu wskazuje na konieczność rozpoczynania studium pedagogiki jednak aż od metafizyki bytu, aby drogą poprzez teorię osoby i antropologię filozoficzną dojść do etyki i jej najbliższego «sąsiedztwa» w postaci pedagogiki ogólnej i pedagogiki szczegółowej” (Por. OzP, s. 183–184).

¹⁹⁷ PW, s. 34–35. O znaczeniu *vis cogitativa* w pedagogice zob. też OzP, s. 16, 31–32.

doznań”, a w sferze zmysłowego pożądania – nawyk „wierności dobru fizycznemu”. Ważne, aby w recepcję zmysłową nie włączać działania zmysłów wewnętrznych, właśnie *vis cogitativa* i wyobrażeń. Nie należy dodawać wyobrażeń przechowywanych w pamięci do przedmiotu aktualnie spostrzeganego. Władze duchowe trzeba więc usprawniać w mądrości, aby właściwie kierowały się do realnych bytów i odbierały ich wpływy¹⁹⁸.

Wykształcenie intelektu jest usprawnieniem w rozpoznawaniu pryncypiów bytowych. Wykształcenie woli jest „nauczeniem jej wyboru dobra wskazanego jej przez intelekt”. Natomiast wykształcenie uczuć to uwrażliwienie ich na piękno¹⁹⁹.

Podobnie wychowanie dotyczy zarówno władz duchowych, jak i zmysłowych. Intelekt i wola mają być wychowywane do mądrości, która przejawia się w wierności prawdzie i dobru. Władze zmysłowe mają zaś być pod kontrolą intelektu i woli, aby uczucia odnosiły człowieka w mądrości do dobra i prawdy, powodując szlachetność uczuć.

Mieczysław Gogacz wielokrotnie podkreśla, że wychowanie i wykształcenie są elementami nieodzownymi w pedagogice. Nie można wychować woli i intelektu bez ich prawidłowego wykształcenia. Inaczej popada się w woluntarystyczną pedagogikę. W wychowanku trzeba doprowadzić – przez wychowanie i kształcenie – do zintegrowania działania sfery władz zmysłowych poznawczych i požądawczych z działaniem intelektu i woli²⁰⁰.

Mądrości nie uczą programy czy instytucje, ale człowiek mądry, który zyskał zaufanie swoich wychowanków²⁰¹, podkreśla Gogacz i wyróżnia – za pewną tradycją – trzy zasady wychowania w pedagogice ogólnej. Po pierwsze, mądrość jako umiejętność wiązania się z osobami przez kierowanie się intelektem prawdą i dobrem. Po drugie, wiara będąca wzajemnym otwarciem się na siebie opartym na prawdzie. Trzecią

¹⁹⁸ PW, s. 23–24. „Można dodać, że najtrudniej wykształcić, a więc wyćwiczyć w prawidłowym działaniu, właśnie *vis cogitativa*. Ona powoduje nieprawidłowe łączenie w całości różnych wrażeń” (PW, s. 25).

¹⁹⁹ OzP, s. 15. „Za znak osiągnięcia skutków wykształcenia i wychowania uważa się zmniejszenie działań *vis cogitativa*, przejawiającej się w nieopanowanej potrzebie łączenia z nami wszystkiego, co poznajemy” (PW, s. 26).

²⁰⁰ PW, s. 26–28.

²⁰¹ OzP, s. 16–17. „W pedagogice posłuszeństwo jest podejmowaniem wskazań osób obdarowanych życzliwością i zaufaniem” (WeO, s. 91).

zasadą powinna być cierpliwość rozumiana jako „zdolność doznawania dobra i wkład woli w wychowanie”²⁰².

Natomiast zasadami wychowania w pedagogice szczegółowej są dla Gogacza pokora i umartwienie. Pokora jest posłuszeństwem wobec wychowawcy, bazującym na zaufaniu i miłości. Bez zaufania i miłości wychowanie opiera się wyłącznie na systemie kary i nagrody. Umartwienie wiąże się zaś z ubóstwem. Polega na skierowaniu się raczej do osób niż rzeczy i na pomijaniu tego, co złe i fałszywe w kulturze²⁰³. Postawa ubóstwa bowiem wyklucza nadmierne przywiązanie do rzeczy.

Wykształcenie w pedagogice realistycznej jest sprawnością trafnego rozpoznawania przejawów bytów, czyli tego, co prawdziwe i dobre. Wychowanie zaś – sumą czynności skłaniających perswazją wychowanka do nawiązywania właściwych relacji²⁰⁴. Skutkiem wychowania będzie więc sprawność trwałego wiązania się człowieka z prawdą i dobrem²⁰⁵.

3. Wychowanie religijne

„Wychowanie religijne jest zespołem nieustannie podejmowanych czynności, które powodują pogłębianie się więzi łączących człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem”²⁰⁶. W przeciwieństwie do innych typów wychowania, wychowanie religijne ma zawsze charakter czynności niedokonanych. Wiąż człowieka z Bogiem, która jest realną relacją sprawianą przez Chrystusa, zawsze może być pogłębiona²⁰⁷. Według Gogacza w wielu współczesnych propozycjach religijnych programów wychowawczych często przeważa „perspektywa socjologiczna”. Zatracona zostaje problematyka realnej relacji z Bogiem na rzecz związania ascetyki z teorią przeżyć²⁰⁸.

²⁰² PW, s. 28. Zob. też: OzP, s. 17–18.

²⁰³ PW, s. 30.

²⁰⁴ OzP, s. 14. „Pedagogika podobnie określa szczegółowe zadania, lecz skłania do nich przez perswazję, odwołując się do miłości, wyzwalającej pełne wolności posłuszeństwo jako uznanie życzeń osoby kochanej, co uwalnia od przymusu i lęku” (WeO, s. 84).

²⁰⁵ PW, s. 23; OzP, s. 30.

²⁰⁶ PW, s. 37.

²⁰⁷ PW, s. 37.

²⁰⁸ OzP, s. 158.

Wychowanie religijne jest przedmiotem teologii ascetycznej, która jest wiedzą o zasadach wychowania religijnego. Jest to jednak zawsze wychowanie, które należy ujmować z dwóch pozycji: człowieka i Boga. Wychowanie od strony człowieka będzie oczyszczeniem czynnym, czyli tym, co człowiek swoją aktywnością może wnieść w relację z Bogiem. Bierne wychowanie religijne to skutki czynności wychowawczych wywołanych w człowieku przez Boga. W obu przypadkach wychowankowi potrzebny jest kierownik duchowy, który jako wychowawca życia religijnego posiada wiedzę o strukturze takiego życia²⁰⁹.

W wychowaniu humanistycznym Gogacz również wyróżnia oczyszczenie czynne i bierne. Biernym jest pokora wobec wychowawcy i otwarcie na przyjęcie prawdy. Czynne zaś to chęć usprawnienia intelektu i woli oraz zgłębianie zagadnień i problemów z dziedzin filozoficznych, od metafizyki poczynając. W przeciwieństwie do wychowania religijnego są one równorzędne. W wychowaniu religijnym dominuje oczyszczenie bierne, dla którego czynne jest tylko przygotowaniem²¹⁰.

Człowiek bez realnych powiązań z ludźmi i Bogiem, którzy obdarzają go zaufaniem i miłością, nie wykształci w pełni prawidłowej osobowości. Wychowanie religijne wraz z formacją humanistyczną stanowią dopiero pełny kontekst wychowawczy²¹¹.

POLITYKA

(Dawid Lipski)

1. Określenie polityki

Polityka – według Mieczysława Gogacza – jest „teorią życia codziennego, wyznaczającą dominację w tym codziennym życiu i w światopoglądzie określonych wartości, czerpanych z kultury i konfrontowanych z aktualnym dobrem wspólnym”²¹². Wspomaga ją ekonomika i eschatologia, którą to z kolei wyznacza metafizyka i teologia dogmatyczna.

²⁰⁹ PW, s. 39–40.

²¹⁰ PW, s. 84–85. „Aby nauczyć się przyjmowania darów, trzeba przygotować swoje władze intelektualne i woliwne do zachowań biernych, te właśnie władze, które są bezpośrednimi podmiotami odbioru tego, co przychodzi z zewnątrz. Wymaga to zarazem wielu tak zwanych oczyszczeń czynnych” (PW, s. 84).

²¹¹ OzP, s. 149.

²¹² KeO, s. 77.

Często politykę pojmuje się jako zespół twierdzeń uzasadniających zmienną rację stanu. Polityką nazywa się przede wszystkim stawianie celów i zadań dla obywateli i całego narodu czy społeczeństwa. Domeną tak ujętej polityki jest szukanie najlepszych rozwiązań dla człowieka. Polityka powinna dotyczyć szukania wskazań i sposobów do realizacji właściwego osobom dobra wspólnego, a nie być jego arbitralnym wyznaczeniem. Politycy zwykle nie identyfikują rzeczywistości, jedynie wyznaczają myślnie konstrukty. Tym samym umieszczają człowieka jako obywatela w relacji myślniej, funkcjonalnej, ponieważ polityka wiąże człowieka bardziej z rzeczami niż osobami²¹³.

Jak podkreśla Gogacz, w wielu koncepcjach państwa i polityki dominuje awerroistyczna teoria człowieka zaproponowana przez Marsyliusza z Padwy. Charakteryzuje ją przeakcentowanie problemu wolności i świadomości społecznej. Sam zaś człowiek i jego godność stawiane są na dalszym planie. Polityka w tym ujęciu jest „zespołem wskazań, zachęcających każdego człowieka do wytwarzania dóbr, którymi dysponuje władca”. Awerroistyczna koncepcja człowieka wskazuje, że człowiek jest zwierzęciem, które otrzymuje duszę wspólną ze wszystkimi ludźmi. Tej wspólnej duszy władca może polecać wytwarzanie dóbr, co jest realizowane jednakowo przez wszystkich ludzi. Konsekwencją tego myślenia stało się to, że rządzący stawiali wyłącznie wymagania, a pomijali prawa człowieka. Człowiek w takiej koncepcji realizuje wyłącznie „zadania gospodarcze”. Tak ujęta polityka tworzy państwo, które jest przede wszystkim władzą i rozporządzeniem wytworzonym dobrem. Struktury państwowe i gospodarcze stają się tu najważniejsze²¹⁴. Z tego powodu Mieczysław Gogacz skłania się do określenia współcześnie uprawianej polityki przede wszystkim jako pewnej teorii człowieka rozpisanej na szczegółowe zadania i zachowania w życiu codziennym²¹⁵.

Tymczasem polityka ma przede wszystkim służyć człowiekowi. Rację stanu i programy polityczne powinna wyznaczać kultura. To właśnie kultura i polityka służyć mają dobru człowieka zidentyfikowanemu w jego strukturze²¹⁶. Jest to niezmiernie trudne, ponieważ –

²¹³ KeO, s. 55.

²¹⁴ MbP, s. 19, 38, 56. Zob. też: SoK, s. 127–130.

²¹⁵ ŻsE, s. 20. „Taka jest więc polityka, jaka jest wpisana w nią teoria człowieka” (tamże).

²¹⁶ WeO, s. 75.

jak pisze Gogacz – jedynie w kulturze średniowiecznej Europy polityka nie dominowała w każdym aspekcie życia społecznego²¹⁷. Polityka i kultura są obustronnie zależne. Politycy bowiem bezpośrednio wpływają na tworzenie kultury. Dlatego polityk – tak jak każdy człowiek – zobowiązany jest do uzyskania sprawności mądrości, aby przez powierzone mu zadania tworzył kulturę humanistyczną²¹⁸.

Polityka nie powinna więc być oderwana od chronienia wolności osób, rodzin i „zrzeszeń pomocniczych”. Jej celem jest obrona sprawiedliwości i dobra wspólnego jako „celów i zadań poszczególnych osób”. Dobro to wynika z rozoznania struktury bytowej osób. Polityka czy władza polityczna nigdy więc nie może pomijać prawdy i dobra osób. Ostatecznym powodem tak rozumianej polityki będzie filozoficznie ujęta miłość i relacje osobowe²¹⁹.

2. Teoria dobra wspólnego

Dobro wspólne należy rozumieć jako obecność i współprzebywanie osób w powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję, które budują humanizm i religię. Gogacz nieustannie upomina się o rozpatrywanie problematyki dobra wspólnego w kategoriach relacji osobowych. Relacje osobowe jako bezpośrednie skutki realności, prawdy i dobra, czyli możliwości doznania czyjeś miłości czy zaufania, są tym, o co należy zabiegać i co należy chronić. Dobrem wspólnym są więc przede wszystkim relacje osobowe, ich ochrona i trwanie. Tak ujęte dobro wspólne znosiłoby granicę między stałą racją stanu a zmiennymi programami politycznymi²²⁰.

Polityka powinna wyznaczać ogół celów i zadań państwa, wynikających z realnego dobra wspólnego narodu. Dobro narodu zawsze odnosi się do dobra osób, które go stanowią. Zadaniem polityków jest przede wszystkim zabezpieczanie tak rozpoznanego dobra wspólnego swoimi decyzjami²²¹.

²¹⁷ MbP, s. 13.

²¹⁸ MbP, s. 158.

²¹⁹ ŻsE, s. 53.

²²⁰ WeO, s. 74–75. „Racją stanu są zawsze cele, zadania i wartości proponowane państwu, i tym samym narodowi. Programem politycznym jest zespół wskazań, które wyznaczają sposób realizowania jakichś ujętych w rację stanu proponowanych państwu i narodowi celów, zadań i wartości. Racją stanu może być, i jest często, ideologia” (MbP, s. 102).

²²¹ MbP, s. 155.

Skoro powodem trwania więzi człowieka z prawdą i dobrem jest mądrość, powinna ona być również zasadą, którą kieruje się polityka. Jest bowiem umiejętnością „spojrzenia na wszystko z pozycji prawdy i dobra w taki sposób, że intelekt odczytuje skutki dobre, wywołane przez byt, oddziałujący na nas swą prawdą czyli udostępniający się intelektowi”. Mądrość jest więc sprawnością rozumienia osób i ich potrzeb²²². Konieczne jest kształcenie i wychowanie uniwersyteckie polityków²²³.

Dla Gogacza sama mądrość staje się właściwym dobrem wspólnym każdej wspólnoty. Zasada ta dotyczy nawet takiej wspólnoty, która opiera się na kłamstwie, „gdyż dla utworzenia wspólnoty musi fałsz nazwać prawdą, a zło dobrem. Tylko te pozytywne akcenty scalają osoby we wspólnotę”²²⁴.

3. Wspólnoty realne i myślnie (instytucje)

Każda wspólnota jest – według Mieczysława Gogacza – zespołem osób, które łączą jednocześnie relacje realne i myślnie.

Relacje realne mogą opierać się bądź na przejawach istnienia osób, stanowią wówczas podstawę relacji osobowych, bądź na władzach duchowych człowieka, stanowiąc relację poznania i decyzji. Relacje myślnie polegają na przypisywaniu konstruktom myślowym pewnych funkcji i celów. Gogacz wskazuje, że gdy myli się relacje myślnie (instytucje, teorie, decyzje) z realnymi bytami, buduje się wówczas niewłaściwa koncepcja wspólnoty. Relacje myślnie powinny zawsze służyć ochronie i trwaniu relacji realnych, ponieważ to realne osoby są ostatecznie podmiotem wszystkich wspólnot. Gdy dochodzi do dominacji relacji myślnych nad realnymi, prowadzi to do wyodrębnienia różnic między wspólnotami. Powstają stowarzyszenia, grupy zawodowe, społeczności czy grupy ideologiczne. Realne relacje osobowe nigdy nie powodują różnic, gdyż są zorientowane na każdą osobę. Realne podmioty i relacje tworzą realne wspólnoty, takie jak rodzina, małżeństwo, religia czy naród. Myślnie podmioty i relacje tworzą wspólnoty, takie jak instytucje, społeczeństwa czy państwa²²⁵.

²²² WeO, s. 75.

²²³ MbP, s. 164.

²²⁴ OzP, s. 25.

²²⁵ WeO, s. 73–74.

Gdy w danym państwie instytucje, urzędy, administracja, technika czy ideologia mają pierwszeństwo przed osobami jako jednostkowymi bytami, tworzy się wówczas nurt idealistyczny²²⁶. Pogląd o bezwzględnej dominacji struktur państwowych i gospodarczych we wspólnotach państwowych i narodowych – według Gogacza – stanowi dziedzictwo renesansowej, awerroistycznej koncepcji państwa²²⁷. Podstawą więc wszystkich wspólnot powinny być istnieniowe relacje łączące osoby. Gdy połączą one osoby małżeństwem lub rodzicielstwem, tworzą się rodziny. Gdy wspólnotę osób odnosi się do dobra wspólnego, tworzy się naród, gdy zaś do prawdy – powstają uniwersytety. Powiązanie osób z „układem autorytetów” tworzy instytucje państwa²²⁸.

Spółceństwo to wspólnota rodzin, która do relacji realnych opartych na miłości, wierze i nadziei, dodaje powiązania i relacje myślnie. Instytucje, sztuka, technika, szkoły czy stowarzyszenia mają dla Gogacza ostatecznie służyć ochronie osób i rodzin, czyli dobra wspólnego²²⁹. Należy pamiętać, że suma spraw wszystkich grup i wspólnot nie stanowi jeszcze o dobru wspólnym danego narodu czy państwa. Dobro wspólne musi się odnosić do całego narodu, czyli ostatecznie do każdej osoby. Wszystkie bowiem wspólnoty są bytami niesamodzielnymi i przypadłościowymi. Samodzielność ontyczna przysługuje tylko bytom, czyli osobom konstytuującym te wspólnoty²³⁰. Naród jest wspólnotą osób powiązanych przez odniesienie jej członków do pewnego wspólnego im dobra. Ojczyzna zaś jest zespołem skutków relacji osobowych, gdy wiążemy je z emocjami i uczuciami, które wpłynęły na nasze pierwsze rozumienie osób i relacji. Mieczysław Gogacz

²²⁶ PW, s. 9.

²²⁷ MbP, s. 38. „Nie istniejemy «dla»: dla idei, ideologii, instytucji, dla społeczeństw, narodu, państwa, nawet nie istniejemy dla Boga. Po prostu istniejemy. Ale dzięki intelektualnemu rozeznaniu dobra, chcemy być w związku z kimś lub z czymś. Jest to wtórne, rozpoznane i wybrane. Chcemy być kochani, chcemy by nam wierzone, sami chcemy kochać, wierzyć, trwać w powiązaniach przez miłość i wiarę” (SoK, s. 127).

²²⁸ OzP, s. 68.

²²⁹ OzP, s. 150. „Spółceństwo jest zespołem osób, rodzin, narodów, powiązanych najpierw relacjami osobowymi, a z kolei relacjami instytucjonalnymi, przyjętymi prawami i autorytetami, w celu chronienia wzajemnego akceptowania się ludzi, wzajemnego ich zaufania do siebie i oczekiwania trwania w miłości i wierze” (ŻsE, s. 14).

²³⁰ WeO, s. 73–74. „A dobrem narodu jest uzyskana przez wszystkie osoby, stanowiące naród, osobista mądrość każdego człowieka” (PW, s. 36).

nazywa ojczyznę „domem narodu”, czyli miejscem, gdzie realizowały się pierwsze więzi osób przez miłość, wiarę i nadzieję²³¹. Państwo natomiast jest przede wszystkim „myślną kompozycją”. Reprezentuje społeczeństwo jako instytucja i stanowi system autorytetów „scalających i porządkujących sprawy narodu”. Państwo nie wyznacza dobra wspólnego, jedynie sposoby jego osiągnięcia i zachowania. Można ująć je jako „wspólnotę świadomości osób”, gdzie uporządkowane relacje myślne mają służyć wszystkim osobom. Zasadą porządkowania tych relacji zawsze będzie mądrość w odnoszeniu się do osób²³².

4. Prawo naturalne i stanowione

Prawo dla Mieczysława Gogacza, podobnie jak etyka i pedagogika, powinno opierać się na antropologii filozoficznej. Można określić prawo jako „szczegółowe cele i ich osiągnięcie” za pomocą ustalonych sankcji. Z zasady nastawione jest na wskazywanie szczegółowych celów, które ostatecznie służą dobru wspólnemu. Prawo ma również niwelować nierówności między ludźmi²³³.

Prawo może realizować się we właściwy sposób, gdy kulturę wypełnia humanizm i religia, czyli trwanie właściwych osobom relacji. Za pomocą sprawiedliwości prawo powinno stwarzać jak najlepsze warunki do realizowania tych relacji osobowych. Określić więc należy prawo raczej jako zestaw pozytywnych zaleceń niż restrykcyjnych zakazów. Prawo jest „ujętym przez intelekt, wyrażonym w zaleceniach zespołem wskazań, jak chronić człowieka i wspólnoty, gdy nie zna ktoś bytowej struktury osób i ich relacji”²³⁴. Te zespoły wskazań można intelektualnie ująć ze względu na fakt powtarzalności pewnych zjawisk²³⁵.

Teorię rodzajów prawa czerpie Gogacz z tekstów Tomasza z Akwinu, wyróżniającego najpierw prawo absolutne, które jest zapisaniem przez Boga w strukturze człowieka i jego naturze odwiecznego

²³¹ WeO, s. 75–77.

²³² WeO, s. 80–81; MbP, s. 123–124.

²³³ WeO, s. 21–22.

²³⁴ MbP, s. 124–125. „Prawo, funkcjonujące w społeczeństwach i państwach, jawi się więc jako rozpisane na szczegółowe zalecenia stosowanie sprawiedliwości, która kieruje uwagę na człowieka i Boga, i przygotowuje do pełnego kierowania się miłością” (MbP, s. 125).

²³⁵ ŻsE, s. 43.

i niezmiennego zespołu celów. Te cele to: „istnienie, życie, rozumne myślenie, prawość decyzji, zdrowie, wiązanie się z osobami przez miłość i wiarę”²³⁶. Prawo naturalne będzie więc odczytaniem prawa absolutnego i uczestnictwem w nim. Inaczej mówiąc, prawo naturalne będzie ujęciem w zalecenia struktury bytowej człowieka²³⁷. Rozpoznane i zidentyfikowane przez metafizykę i antropologię elementy konstytuujące człowieka, w prawie naturalnym stanowią odpowiednie zalecenia chronienia tych elementów²³⁸.

Prawo absolutne, a wraz z nim naturalne, powinny stanowić punkt wyjścia do sformułowania prawa stanowionego. Tymczasem częstym dzisiaj – według Gogacza – błędem jest absolutyzacja prawa stanowionego, utożsamianego dodatkowo z moralnością. Prawo stanowione jest „określanie i ukazywanie szczegółowych celów, obmyślonych przez ludzi i jakby wciąż zmienianych ze względu na nowe sytuacje i okoliczności”. Szczegółowe cele mają zawsze odnosić się do prawa naturalnego. Dlatego, jeśli sformułowane prawo „pomija dobro człowieka i wspólne dobro osób”, nie obowiązuje²³⁹, ponieważ nie może być ono arbitralną decyzją, sprzeciwiającą się dobru osób²⁴⁰.

TEORIA KULTURY

(Magdalena Płotka)

Filozoficzne refleksje Mieczysława Gogacza na temat kultury obejmują zarówno ogólne rozważania na temat istoty kultury, jej funkcji wychowawczych i roli, jaką spełnia w życiu człowieka i wspólnoty, jak i bardziej szczegółowe rozważania dotyczące poszczególnych dziedzin działalności kulturowo-artystycznej, tj. muzyki, literatury, filmu.

O swoim ogólnym rozumieniu kultury Gogacz pisał przede wszystkim w *Szkicach o kulturze* (1985). Wyróżnia tam podmiotowe i przedmiotowe określenie kultury: kulturą jest zarazem zespół materialnych wytworów człowieka (takich jak budynki, powieści, miasta,

²³⁶ WeO, s. 23.

²³⁷ OzP, s. 99.

²³⁸ Np. WeO, s. 22, 53–54, 91.

²³⁹ WeO, s. 22.

²⁴⁰ MbP, s. 167.

poezje itd.), ale w sensie właściwym kultura obejmuje wytwory ducha²⁴¹. Te dwa sensory kultury Gogacz definiuje następująco: w sensie przedmiotowym kultura jest zespołem dzieł i dziedzin, wytworzonych przez człowieka w całych jego dziejach²⁴². Należą do niej dzieła sztuki i techniki, wyrażające myślenie, decyzje, emocje i przeżycia twórców. Z kolei kultura w sensie podmiotowym jest życiem duchowym ludzi, polegającym na usprawnieniu intelektu i woli oraz na zharmonizowaniu z nimi emocji i przeżyć²⁴³.

Gogacz odróżnia kulturę od „faktów przedkulturalnych”. Do tych ostatnich zalicza świat przyrody i materii: rośliny, zwierzęta, cząstki materii, związki chemiczne, ale także elementy świata ludzkiego: relacje międzyludzkie, przyjaźnie, narodziny, życie, śmierć, prawdę, dobro, mądrość czy Boga²⁴⁴. Kulturę Mieczysław Gogacz definiuje zatem jako ciągły, nawarstwiający się i przekształcany zespół wyrażanych i utrwalanych przez ludzi postaw, działań, decyzji. Zespół ten składa się na całokształt ludzkiego życia duchowego²⁴⁵. Do dziedziny wytworów zalicza ludzkie rozumienia bytów (duchowe znaczenie kultury) oraz wyrażanie rozumień na płaszczyźnie artystycznej, filozoficznej, teologicznej itd. (w postaci wytworów materialnych). Zdaniem Gogacza, kultura ma budowę relacyjną. Jest układem odniesień, które kształtują intelektualno-wolitywną postawę człowieka²⁴⁶. Usprawnienie postawy intelektualno-wolitywnej człowiek uzyskuje przez poznawanie dzieł i dziedzin, słowem, przez obcowanie z szeroko ujętą kulturą, zaś będąc wewnątrznie usprawnionym (w wyniku obcowania z kulturą) człowiek zyskuje łatwość w wytwarzaniu kultury²⁴⁷. Dlatego z relacyjnej budowy kultury wynika wprost jej, silnie zaakcentowana przez Gogacza, funkcja wychowawcza: o ile człowiek przyswoi sobie rozumienia (tj. rozumienia bytów wyrażane w postaci np. artystycznej), o tyle dzięki rozumności i wolności kształtują one osobowość człowieka, wyrażającą się najpełniej w mądrości i miłości²⁴⁸.

²⁴¹ SoK, s. 12.

²⁴² SoK, s. 122.

²⁴³ SoK, s. 123.

²⁴⁴ SoK, s. 13.

²⁴⁵ SoK, s. 6.

²⁴⁶ SoK, s. 45.

²⁴⁷ SoK, s. 123.

²⁴⁸ SoK, s. 13.

Opis swojej koncepcji kultury Gogacz rozpoczyna od porównania świata natury ze światem kultury. Twierdzi, że świat bytów realnych wyprzedza kulturę, tj. świat faktów przedkulturowych istnieje przed kulturą i niezależnie od niej. Wytwory są zatem wtórne wobec natury. Zdaniem Gogacza, relacja między naturą a wytworami wyznacza model tego, jakie wytwory powinny być, a co za tym idzie – jak powinienn wyglądać całokształt kultury. Innymi słowy, miarą kultury powinna być natura. Jeśli tak jest, kultura – argumentuje Gogacz – jest dla człowieka korzystna. Jeśli natomiast kulturę człowiek tworzy bez liczenia się z własnościami transcendentnymi (istnieniem, prawdą, dobrem, jednością czy odrębnością) bytów realnych, może być przez nią zagrożony, sama kultura może stanowić dla człowieka zagrożenie. Gogacz widzi poważne konsekwencje budowania kultury w oderwaniu od bytu realnego: gdy kultura w sensie przedmiotowym, tj. teorie naukowe, filozoficzne, teologiczne, dzieła literatury, architektury, plastyki, techniki itd., zwraca się przeciw człowiekowi, przestaje być humanistyczna i zgodna ze światem natury. Co więcej, tak ujęta kultura przestaje być kulturą²⁴⁹ (nie spełnia bowiem swoich zadań). Jaka zatem powinna być kultura? Odpowiedź Gogacza opiera się na jego założeniu o pierwszeństwie kultury w sensie podmiotowym: światem człowieka nie jest świat idei, teorii, modeli, sztuki czy techniki. Światem człowieka są osoby, tj. osoby ludzkie i Osoby Trójcy Świętej²⁵⁰. W związku z tym Gogacz postuluje, aby szeroko rozumiana kultura – teorie naukowe, filozoficzne, teologiczne, dzieła sztuki i techniki – odczytywała prawidłowo byty, chroniła istnienie, a przede wszystkim, aby chroniła wsparte na istnieniu relacje osobowe²⁵¹.

Wychodząc od tych założeń, Gogacz stawia diagnozę współczesnej kultury. Wyjaśnia, że poprzez opis dominujących w niej dzieł i dziedzin można odsłonić aktualną strukturę kultury. Następnie Autor zamierza dominujące obecnie w kulturze dzieła i dziedziny oceniać przez ich konfrontację z kryterium prawdziwości²⁵². Twierdzi, że aby kultura spełniała swoje zadania, w centrum jej zainteresowań powinien stać człowiek. Zadanie to powinni spełniać twórcy kultury, ponieważ to oni swoją działalnością kulturotwórczą sprawiają, że ich

²⁴⁹ SoK, s. 123.

²⁵⁰ SoK, s. 126.

²⁵¹ SoK, s. 126.

²⁵² SoK, s. 17.

dzieła stają się miernikiem aktualnego w danych czasach rozumienia i wyrażania egzystencjalnych faktów oraz spełniania różnorodnych relacji międzyludzkich²⁵³.

Swoją koncepcję kultury, a zarazem wynikającą z niej diagnozę współczesnej kultury, Mieczysław Gogacz oparł na metafizycznych punktach wyjścia. Jego zdaniem to właśnie metafizyka jest kluczem do rozumienia kultury, ponieważ od tego, jak rozumie się rzeczywistość, zależą w kulturze wszystkie dalsze ujęcia czy modele: przyrodnicze, socjologiczne, artystyczne, pedagogiczne, teologiczne²⁵⁴. Właściwe rozumienie rzeczywistości (dostarczone przez metafizykę) istotne jest nie tylko w sferze kulturowych wytworów, lecz również w codziennym życiu człowieka, rodziny, wspólnoty czy narodu. Człowiek organizuje własne sprawy, życie społeczne czy polityczne na miarę tego, jak rozumie siebie, swoich najbliższych, swoje zadania i obowiązki itd. Dalej, na miarę tych rozumień człowiek tworzy teorię wychowania, teorię postępowania czy działania. Innymi słowy, kształtuje wszystkie dziedziny życia zależnie od przyjętej lub wypracowanej koncepcji człowieka i koncepcji rzeczywistości²⁵⁵.

Szczególną rolę kulturotwórczą Gogacz przypisuje filozofii. Zajmuje ona wyjątkowe miejsce w kulturze, ponieważ stając się sposobem myślenia ludzi, ma moc przyczynowania faktów kulturowych²⁵⁶. Dodatkowo, kształt kultury zależy od filozofii, która jest podstawowym rozumieniem rzeczywistości²⁵⁷. Jej związek z kulturą polega na tym, że filozofia ujmując rzeczywistość, wyznacza i koryguje wszystkie wyrażające tę rzeczywistość rozumienia, utrwalane w dziełach, stanowiących kulturę²⁵⁸. Z racji swojej pozycji w kulturze, filozofia szczególnie powinna być wolna od błędów. Dlatego Gogacz przeprowadza krytykę kierunków filozoficznych (dominujących, jego zdaniem, we współczesnej kulturze) z pozycji kryterium, jakim jest rozpoznawanie rzeczywistości tego, co realne. Po dokonaniu analizy takich prądów, jak hermeneutyka Hansa Geорга Gadamera, strukturalizm, fenomenologia, kantyzm i materializm, Gogacz stwierdza, że

²⁵³ SoK, s. 20.

²⁵⁴ SoK, s. 6.

²⁵⁵ WpO, s. 11.

²⁵⁶ SoK, s. 74.

²⁵⁷ SoK, s. 290.

²⁵⁸ SoK, s. 291.

wszystkie one charakteryzuje nieprawidłowe i nietrafne utożsamienie rzeczywistości z poznaniem²⁵⁹. Tożsamość taka jest specyficznym elementem filozofii neoplatonickiej, dlatego Autor w neoplatonizmie właśnie upatruje głównej przyczyny zniekształcenia współczesnej kultury. Wymienia następujące konsekwencje obecności neoplatonizmu współcześnie: 1) traktowanie bytów naturalnych jako wytworów – dzieje się to np. w sytuacjach, gdy podmiot poznający „wytwarza” przedmioty (byty naturalne) sądząc błędnie, że są to wytwory; 2) uznanie poznawalności za istotę bytów; 3) traktowanie poznania w oderwaniu od poznającego przedmiotu, gdy bada się samo „poznanie” w abstrakcji od człowieka, tj. osoby, która poznaje; 4) uznanie wytworów za tak samo realne, jak byty naturalne; 5) ujęcie bytów w ich relacji do poznania, a nie do przyczyn; 6) identyfikacja bytów równoznaczna z wyznaczeniem im użytecznego celu²⁶⁰.

Obok ogólnych rozważań na temat istoty i funkcji kultury, Mieczysław Gogacz zajmował się również poszczególnymi dyscyplinami kultury, tj. muzyką, filmem, literaturą. Swoje ujęcia na te tematy zawarł przede wszystkim w książce *Okruszyny* (1993). Rozważania te jednak nie mają charakteru ściśle teoretycznego, ich Autor wyraził raczej swoje opinie na temat poszczególnych dzieł kultury (sztuki).

W *Okruszynach* Gogacz przedstawił m.in. swoją koncepcję muzyki. Rozważa jednak nie muzykę jako taką, lecz muzykę w odniesieniu do religii, w szczególności do doświadczenia mistycznego. Czy muzyka mogłaby zastąpić religię? – pyta Gogacz w kontekście historycznie uwarunkowanego programu nauczania (ateizującego), w którym edukację religijną miałyby zastąpić edukacja muzyczna²⁶¹. Aby odpowiedzieć na to pytanie, Gogacz proponuje rozpatrzyć, czym jest sama muzyka, dopiero potem porównać ją do doświadczenia mistycznego. Przedstawia cztery ułożone chronologicznie definicje muzyki: po pierwsze, muzyka jest informacją wyrażoną w mowie, którą cechuje rytm. Rytm natomiast jest zharmonizowaniem długich i krótkich samogłosek, a gdy do tego wyakcentuje się samogłoski, otrzymamy śpiew²⁶²; po drugie, muzyką jest ruch dźwięków²⁶³; po trzecie, muzyką

²⁵⁹ SoK, s. 33–34.

²⁶⁰ SoK, s. 45–46.

²⁶¹ Okr, s. 138.

²⁶² Okr, s. 139.

²⁶³ Okr, s. 140.

jest przemiana dźwięków, które obrazują przemiany społeczne (jest to definicja muzyki według marksistowskiej teorii)²⁶⁴, i po czwarte, muzyką jest określony utwór muzyczny, zbudowany z ruchu dźwięków, podanych w czasie jako struktura zupełna, stanowiąca całość, o wewnętrznej jedności i współbrzmieniu lub harmonii wszystkich elementów²⁶⁵. Zdefiniowawszy w ten sposób muzykę, Gogacz stwierdza brak zgodności między nią a doświadczeniem mistycznym. Muzyka nie przekłada się w doświadczenie mistyczne – wnioskuje²⁶⁶. Niezależnie bowiem od historycznej epoki, w ramach której definiowano muzykę, jest ona zawsze jakąś formą ruchu, kontinuum, zmianą, ma formę czasową. Doświadczenie mistyczne natomiast nie jest ruchem czy przemianą, przeciwnie, jest uspokojeniem, wielką wewnętrzną ciszą, pełną zachwyty i miłości²⁶⁷.

W tej samej pracy poruszył zagadnienie filmu *Dekalog* w reżyserii Krzysztofa Kieślowskiego. Gogacz pisze, że film ma strukturę marzenia. Powołuje się też tutaj na słowa Władysława Tatarkiewicza, że marzenie jest ciągiem wyobrażeń wywołanych jakimś faktem i obudowujących ten fakt. Ciąg obrazów ma doprowadzić widza do pewnej, założonej przez reżysera treści. Sposób prezentacji treści za pomocą serii obrazów może być – i z pewnością jest w przypadku *Dekalogu* – przejmujący, wywołuje zamyślenie, refleksję. Porusza też myśl i uczucia odbiorców²⁶⁸.

Gogacz *Dekalog* ocenił pozytywnie zarówno pod względem przekazu, jak i treści. Bardziej mieszane jego uczucia wywołała powieść *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa. Pod względem formalno-artystycznym Gogacz powieści nie ma nic do zarzucenia²⁶⁹, jednak przekazywane w niej treści budzą jego wątpliwości. Krytykuje m.in. obraz Chrystusa, jako niezgodny z historycznymi dokumentami. Dowodzi to, że autor powieści ujawnia nieznamość badań historycznych, dowolnie interpretuje dokumenty historyczne, a także nie liczy się z osiągnięciami biblistyki²⁷⁰. Podobne zarzuty stawia *Braciom Karamazow*

²⁶⁴ Okr, s. 140.

²⁶⁵ Okr, s. 141.

²⁶⁶ Okr, s. 144.

²⁶⁷ Okr, s. 144.

²⁶⁸ Okr, s. 145.

²⁶⁹ Okr, s. 146.

²⁷⁰ Okr, s. 148.

Fiodora Dostojewskiego oraz poematowi *Faust* Johanna Wolfganga Goethego. Przedstawiona w nich wizja „wadzenia się z Bogiem” odbiega treściowo od Księgi Hioba.

Przeprowadzona przez Gogacza krytyka tych dzieł pozwala sądzić, że od literatury (i w ogóle sztuki) oczekiwał on zgodności z faktami historycznymi, naukami (na przykład bibliistyką), czy Objawieniem. Pod względem formalnym sztuce przypisywał funkcje wywoływania emocji, pobudzania refleksji.

Należy na koniec wspomnieć, że sam Gogacz był autorem powieści o tematyce religijno-moralnej *Jak traci się miłość* (1982) oraz zbioru poezji *Skrzydła aniołów* (2001).

TEORIA ŻYCIA RELIGIJNEGO

(Magdalena Płotka)

Życie religijne Mieczysław Gogacz definiuje jako łączącą człowieka z Bogiem więź miłości, wiary i nadziei, wyrastającą z łaski obecności w nas Boga, rozwijaną i umacnianą naszym wysiłkiem w oczyszczeniu czynnym, a głównie staraniem Boga w oczyszczeniu biernym, stanowiącym rozwijaną w nas umiejętność przyjmowania darów Ducha Świętego²⁷¹. Teorii tej Autor poświęcił następujące książki: *Idę śpiwając Ciebie* (1977), *Modlitwa i mistyka* (1987), *Błędy brata Ryszarda* (1975), *Jak traci się miłość* (1982), *Największa jest miłość* (1988) oraz *Ciemna noc miłości* (1985). Jednak najważniejszą książką jest *On ma wzrastać* (pierwsze wydanie w 1965 roku), ponieważ sam jej Autor zalecał przyswojenie treści tej lektury początkującym na drodze życia duchowego, a w samym tytule zawarł istotę życia religijnego człowieka: Całe życie religijne od naszej strony polega na zdążaniu do „tego, co w górze jest, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej”²⁷².

Obok warstwy filozoficznego wyjaśnienia życia religijnego jako relacji, w Gogaczowej teorii religii znajdują się również rozważania *stricte* teologiczne (z zakresu teologii katolickiej). Rozważania te dotyczą np. roli Chrystusa w życiu religijnym. Gogacz twierdzi bowiem, że roli tej nie można pominąć. Tłumaczy to następująco: życie religijne polega

²⁷¹ MiM, s. 7.

²⁷² OmW, s. 12.

na udziale człowieka w wewnętrznym życiu Boga (co stanowi łaskę). Wewnętrzne życie Boga jest jednak tak ogromne, nieskończone, że człowiek nie byłby w stanie przyjąć go w siebie. Dlatego Chrystus, który jest Bogiem i zarazem człowiekiem, przystosował w sobie jako człowieku, to nieskończone, wewnętrzne życie Boga do miary ludzkiej. Chrystus jako Bóg i Człowiek, uczynił Boga kimś obecnym w człowieku. Tylko Chrystus może przekazać człowiekowi wewnętrzne życie Boga jako dostosowane do pojemności człowieka. Nie można więc zetknąć się z Bogiem poza Chrystusem – wnioskuje Gogacz²⁷³.

Co się dzieje, gdy człowieka zbliża się do Boga? Jest to wyjściowe pytanie, które Mieczysław Gogacz stawia w swoich rozważaniach nad teorią życia religijnego człowieka. Punktem wyjścia życia religijnego jest stwierdzenie własnej grzeszności – twierdzi Gogacz. Człowiek na samym początku widzi przede wszystkim świętość Bożą i swoją nędzę²⁷⁴. Autor wyjaśnia, że miłość między Bogiem i człowiekiem rozwija się proporcjonalnie do tego, w jakim stopniu człowiek uzna siebie za grzesznego. Kolejnym etapem jest miłość (jako efekt umiłowania doskonałego Boga przez niedoskonałego człowieka). Miłość wywołuje potrzebę nieustannych rozmów człowieka z Bogiem. Ich skutkiem jest uczenie się, czyli przekształcanie myślenia. W konsekwencji, człowiek uczy się od Boga nowego myślenia i nowego wartościowania²⁷⁵. Zanim jednak to nastąpi, życie człowieka rozpościera się między tęsknotą do Boga i tęsknotą do siebie, między zwracaniem się ku Bogu i zwracaniem się do siebie, między miłością Boga i porzuceniem tej miłości – pisze Autor. Innymi słowy, dzieje życia religijnego człowieka są dziejami miłości: miłości Boga i miłości siebie²⁷⁶, lub inaczej między rezygnacją z siebie a własnym egoizmem.

Jaka jest oznaka budzącego się w człowieku życia religijnego? Zdaniem Autora, zwiastunem myślenia religijnego jest, między innymi, ujmowanie wszystkich spraw swojego życia w powiązaniu z Bogiem. Owocem budzącego się myślenia religijnego jest umartwienie, rozumiane przez Gogacza jako jeden ze sposobów pokazywania Bogu miłości, czyli porzucenie wszystkiego, co człowieka od Boga oddala²⁷⁷.

²⁷³ FaM, s. 26.

²⁷⁴ OmW, s. 11.

²⁷⁵ OmW, s. 11.

²⁷⁶ OmW, s. 15.

²⁷⁷ OmW, s. 16–17.

Nie ma jednego dla wszystkich osób zalecenia, ponieważ umartwienie jest czymś względnym, indywidualnym. Każdy człowiek realizuje umartwienia na miarę swych własnych trudności w relacjach z Bogiem, jest bowiem umartwienie przełamywaniem swojego własnego, przejawiającego się egoizmu (w przypadku różnych osób egoizm może przejawiać się na różne sposoby). Decyzję w sprawie tego, co porzucić, musi zatwierdzić sam Bóg przez radę spowiednika – sugeruje Gogacz. Inaczej człowiek mógłby ulec pomyłkom i własnym kaprysom – dodaje²⁷⁸. Według Mieczysława Gogacza najlepszą oznaką trwającego w człowieku autentycznego życia i rozwoju religijnego jest taki żal za grzechy, który polega nie tyle na pamiętaniu o grzechach, ile na przeżyciu bólu, że nieskończenie kochający Bóg został obrażony²⁷⁹.

Gogacz wyróżnia dwa aspekty życia religijnego (a dokładniej: zmartwychwstania, odrodzenia się człowieka w Chrystusie), tj. moralno-praktyczny i teologiczno-filozoficzny. W sensie moralno-praktycznym zmartwychwstanie jest poprawą życia, odzyskaniem łaski i powrotem do Boga. Życie religijne wymaga stawiania Boga zawsze na pierwszym miejscu. Konsekwencją przyjęcia takiej postawy są konkretne wybory życiowe, których wspólnym mianownikiem jest rezygnacja z realizacji swoich pragnień, a niekiedy potrzeb, na rzecz pomocy drugiemu człowiekowi (Gogacz podaje taki przykład: rezygnacja ze spaceru na rzecz pomocy zmęczonemu człowiekowi). Dokonując nieustannie wyborów, których motywacją jest postawienie Boga na pierwszym miejscu, składa się ostatecznie na zrodzenie w człowieku życia duchowego, życia w łasce. W sensie teologiczno-filozoficznym zaś, zmartwychwstanie ujęte jest w sposób (teologicznie) właściwy, tj. jako zmartwychwstanie ciała człowieka. Dla wyjaśnienia Gogacz sięga do narzędzi filozoficznych: z filozoficznego punktu widzenia bowiem dusza bez ciała jest w sytuacji „sztucznej”. Można zatem przypuszczać, że nienaturalność rozłączenia duszy z ciałem jest powodem ponownego ich zespolenia. W efekcie dusza po śmierci ciała czeka na połączenie, na zmartwychwstanie ciała, na powrót człowieka²⁸⁰.

Następne, jako niezbywalny element życia religijnego człowieka, Gogacz przywołuje ubóstwo duchowe. Polega ono na przyjęciu postawy, według której „taktowne” – jak to sam określa – jest tylko takie

²⁷⁸ OmW, s. 17.

²⁷⁹ OmW, s. 19.

²⁸⁰ OmW, s. 23.

zachowanie, które polega na nieprzywłaszczaniu sobie niczego „ze świata” bez zgody Boga. Innymi słowy, ubóstwo wymaga akceptacji tego, że człowiek nie jest „na swoim” w świecie, że nie ma swoich rzeczy czy myśli; słowem, że wszystko, co posiada, jest mu „z góry” dane. Zgoda na to jest równoznaczna z utożsamieniem siebie jako stworzenia zależnego od Boga. Z ubóstwa duchowego wypływa zatem pokora²⁸¹.

Postawa ubóstwa jest więc odkryciem prawdy o sobie (jako o stworzeniu zależnym od Boga, znajdującym się „nie u siebie”). Akceptacja tej prawdy jest jednoznaczna z sytuacją modlitwy. Modlitwa jest „oddawaniem świata” – jak to określa Autor. Jest mówieniem wciąż Bogu o sprawach, które napływają do ludzkiej duszy, i oddawaniem ich. Jest także wspólnym zajmowaniem się tymi samymi sprawami i wspólnym ich rozwiązywaniem. Modlitwa jest wspólnym byciem razem z Bogiem przy wszystkich sprawach. Jest ona zatem czymś naturalnym i wypływa ze stanu ubóstwa²⁸². Nie wolno jednak nigdy podczas modlitwy zajmować się sobą. Człowiek modląc się, powinien myśleć tylko o Bogu i zwracać swą miłość tylko do Boga²⁸³. Gogacz modlitwę definiuje zatem jako „liniowe następstwo odmian wyrażania Bogu miłości i usprawniania się w coraz doskonalszym zabieganiu o rozwój życia religijnego”²⁸⁴. Wyróżnia jej kilka rodzajów: modlitwa ustna, modlitwa myślna, modlitwa afektywna, modlitwa nabytego skupienia – nazywana też modlitwą prostego wejrzenia lub kontemplacją nabytą²⁸⁵.

Na życie religijne składają się dwa procesy: oczyszczenie czynne, czyli zespół działań człowieka, które stanowią sposoby wyrażania miłości Boga (takim sposobem jest np. modlitwa) oraz oczyszczenie bierne (np. „pustynia”, „ciemna noc miłości”)²⁸⁶. Według Mieczysława Gogacza modlitwa – oczyszczenie czynne²⁸⁷ – jest środkiem rozwoju miłości, a tym samym życia religijnego. Modlitwą Gogacz nazywa ciągle życie nakierowane na Chrystusa, nakierowane na Jego

²⁸¹ OmW, s. 24.

²⁸² OmW, s. 25.

²⁸³ OmW, s. 39.

²⁸⁴ MiM, s. 8.

²⁸⁵ MiM, s. 12.

²⁸⁶ CnM, s. 122; MiM, s. 12.

²⁸⁷ MiM, s. 12.

naśladowanie. Człowiek bowiem ma przekształcać siebie samego na wzór Chrystusa. Życie, które polega na stałym współprzebywaniu z Bogiem jest miłością. Gdy miłość ta wywołuje modlitwę, modlitwa pogłębia miłość, która jest trwaniem przy Bogu i w Bogu²⁸⁸. Z ubóstwa i modlitwy pochodzi czystość. Czystość jest możliwa jedynie wtedy, gdy człowiek wybierze Boga. Wybór Boga dokonuje się zawsze z miłości. W miłości przenikniętej czystością Bóg jest jedynym przedmiotem, którego człowiek pragnie nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Niego samego²⁸⁹.

Poczucie braku dostatecznej miłości do Boga wywołuje w człowieku żal i wewnętrzną samotność. Samotność tę Gogacz charakteryzuje jako ascetyczne i wewnętrzne porzucenie wszystkiego przez fakt wyboru tylko Boga jako przedmiotu miłości. Takiej samotności, czynnej i wszechobejmującej, nie uzyskuje się łatwo. Dochodzi się do niej przez bardzo ciężki okres, zwany „pustynią” (termin Karola de Foucauld)²⁹⁰. Jest to proces ogołocenia się ze wszystkiego, co człowiek posiada, w tym celu, aby mógł w nim przebywać jedynie Bóg. Inne określenie tego etapu życia religijnego to „ciemna noc miłości”. Podobnie jak „pustynia”, polega na usunięciu w oczyszczeniu biernym ludzkiej własnej wizji więzi z Bogiem. Usunięcie tego skłania człowieka do przypuszczeń, że jego życie religijne załamuje się i ginie. Tymczasem Bóg przemienia je tylko tak, aby było faktyczną więzią z Bogiem²⁹¹.

Etap życia religijnego zwanego „pustynią” lub „ciemną nocą miłości” Autor opisuje jako zniechęcenie do form życia religijnego, niemożność myślenia o Bogu. Jest to proces oczyszczenia biernego, podczas którego sam Bóg wpływa w sposób nadprzyrodzony na naszą duszę²⁹², lecz jednocześnie występuje żywa tęsknota do Boga, ześrodkowanie w Bogu całej miłości. Są to znaki, że Bóg z miłością patrzy na duszę ludzką, że ją pociąga do siebie i oczyszcza. To znak tym samym, że Bóg powołuje człowieka do modlitwy, która przekracza pewien etap i wkracza na kolejny. Będąc „na pustyni”, człowiek porzuca poznawanie Boga w rozmyślaniach, porzuca okres wzruszeń

²⁸⁸ OmW, s. 33.

²⁸⁹ OmW, s. 26.

²⁹⁰ OmW, s. 34–35.

²⁹¹ MiM, s. 9.

²⁹² CnM, s. 122.

uczuciowych, pociech, radości modlitwy, zadowolenia z niej i poszukiwania modlitwy. Bóg po prostu uwalnia człowieka od tego stanu, w którym człowiek bierze z modlitwy dla siebie jakieś korzyści emocjonalne i poznawcze²⁹³.

Gdy człowiek znajduje się „na pustyni”, zadaje sobie pytania o realne podstawy swojego życia religijnego. Tracąc emocjonalne podłoże życia duchowego, może mieć wrażenie, że traci samego Boga. Człowiek przeżywa pustkę, zniechęcenie, samotność, nie rozumie, co się z nim dzieje. Zniechęcenie jest w tym przypadku środkiem udoskonalenia, ponieważ podczas „ciemnej nocy miłości” kontaktuje się z człowiekiem Bóg taki, jaki jest, nie ten, którego obraz wymodelowała wiedza człowieka i jego pragnienia²⁹⁴. Bóg zsyłając pokusę zniechęcenia, wyciąga człowieka z pomyłek, odrywa od błędnego celu, od ambicji zdobycia doskonałości, od potrzeby ładu psychicznego i duchowej sytości. Bóg domaga się w ten sposób skierowania uwagi człowieka na siebie²⁹⁵. Od kiedy Bóg jest realnie w człowieku? A może człowiek kształtuje swą duszę tylko wymyśloną przez siebie sytuacją? Człowiek uspokaja się dzięki przekonaniu, że sakramenty przynoszą łaskę, że miłość nieomylnie dosięga tego, co się kocha. Wraca spokój, zrodzony z ufności. Pogłębia się wówczas modlitwa i miłość, oparta na wierze²⁹⁶.

Najbardziej charakterystyczną cechą okresu życia religijnego zwanego „pustynią” jest pokusa zniechęcenia. Gogacz wyjaśnia, że pokusa ta może mieć trzy źródła: 1) niecierpliwości, spowodowanej brakiem zadowalających postępów duchowych; 2) stałości gwałtownych pokus, tj. gdy człowiekiem targają nieopanowane przez szereg lat instynkty czy namiętności; 3) poczucia komfortu, będącego efektem właściwie i dobrze prowadzonego życia, który to komfort zmienia się w nudę²⁹⁷. Podłożem pokusy zniechęcenia jest niecierpliwość i nuda, są one jednak spowodowane tym, że człowiek w życiu religijnym bardziej dba o swoją doskonałość, o swoje cele (jakimi są wewnętrzny ład i harmonia) aniżeli o samego Boga²⁹⁸. Na przetrwanie

²⁹³ OmW, s. 35.

²⁹⁴ CnM, s. 123.

²⁹⁵ OmW, s. 52.

²⁹⁶ OmW, s. 37.

²⁹⁷ OmW, s. 50–51.

²⁹⁸ OmW, s. 51.

pokusy Gogacz zaleca dwa środki: myśleć o Bogu i ufać Bogu, czyli przysposobić najpierw intelekt, potem wolę²⁹⁹.

Oprócz pokusy zniechęcenia, Gogacz wymienia jeszcze dwie: pokusę piękna i pokusę miłości³⁰⁰. Po pierwsze, trwanie przy pięknie jako jedynej wartości może stać się przeszkodą w życiu religijnym, ponieważ piękno świata, sztuki nie jest pięknem Boga. Po drugie, jeżeli Bóg jest jedynym i najwyższym celem ludzkich dążeń i miłości, to wszystko, co może poza Bogiem zatrzymać przy sobie miłość człowieka, jest pokusą³⁰¹.

Podsumowując, Gogacz wymienia trzy podstawowe etapy życia religijnego: 1) pierwsze nawrócenie (droga oczyszczenia czynnego), podczas którego człowiek skłoniony miłością do Chrystusa trwa w łasce, modlitwie, wierze i opanowaniu ciała. Znakiem szczególnym pierwszego etapu jest narastająca obojętność wobec rzeczy³⁰²; 2) drugie nawrócenie (droga oświecenia) to etap doskonalenia w człowieku darów Ducha Świętego. Jednocześnie kształtuje się życie moralne oraz mądrość. Podczas tego etapu może wydarzyć się „ciemna noc miłości”. Trwanie w modlitwie zwiastuje koniec „ciemnej nocy”³⁰³; 3) trzecie nawrócenie (droga zjednoczenia) to dojrzały etap życia religijnego. Cechuje go miłość do Boga, heroiczna wiara, pełna nadzieja, rozumienie krzyża, udział w cierpieniu Chrystusa w Ogrójcu, nieustanna modlitwa, wytrwałość w cierpieniu, poddanie się działaniu Ducha Świętego³⁰⁴.

TEORIA MISTYKI

(Magdalena Płotka)

Najważniejszą pracą z zakresu filozofii czy teorii mistyki Mieczysława Gogacza jest książka *Filozoficzne aspekty mistyki* (1985). Tam Gogacz przedstawia swoją propozycję systematycznego i całościowego

²⁹⁹ OmW, s. 53.

³⁰⁰ OmW, s. 59.

³⁰¹ OmW, s. 63.

³⁰² CnM, s. 124.

³⁰³ CnM, s. 125–129.

³⁰⁴ CnM, s. 129.

filozoficznego wyjaśnienia poznania Boga przez człowieka w doświadczeniu mistycznym³⁰⁵. Jest to bodaj najważniejsze założenie jego filozofii mistyki, tj. że doświadczenie mistyczne jest pewnego rodzaju poznaniem i bada się je właśnie jako poznanie.

Ponieważ poznanie jest relacją (między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania), mistyka zawiera przedmioty badań właściwe filozofii, tj. relacje (w tym wypadku relację Boga do intelektu ludzkiego). Innymi słowy, o ile doświadczenie mistyczne rozumie się jako relację poznawczą, zachodzącą między człowiekiem i Bogiem, o tyle filozof identyfikujący człowieka jako byt i Boga jako byt, ma podstawy do analizy tego doświadczenia, jako przedmiotu badań filozoficznych³⁰⁶. Poznawczemu ujęciu (Boga przez intelekt) towarzyszy obecność. Dlatego Gogacz proponuje, aby doświadczenie mistyczne rozważać w dwóch kontekstach filozoficznych: poznania i współobecności³⁰⁷.

W celu uporządkowania wiedzy na temat doświadczenia mistycznego, pochodzącej z różnych dziedzin i dyscyplin naukowych, Gogacz wprowadza definicje i rozróżnienia między takimi pojęciami, jak „teologia”, „Objawienie”, „poznanie umysłowe”, „kontemplacja” (filozoficzna i mistyczna), „świętość”, „łaska”, „mistycyzm” oraz „mistyka”³⁰⁸.

I tak mistyką Gogacz nazywa wiedzę teologiczną na temat dziejącego się w człowieku świadomego i bezpośredniego doznania obecności Boga³⁰⁹. Rozważania nad filozoficznymi podstawami doświadczenia mistycznego należy zatem rozpocząć od tego, że przeżycie mistyczne, jeżeli jest wewnętrznym i bezpośrednim doznaniem obecności w nas Boga, może spowodować tylko Bóg. Nie może być ono spowodowane środkami zewnętrznymi (jak substancje psychoaktywne czy lektura poezji), nie ma swojego źródła również w „teologiach naturalistycznych” (jak religie Dalekiego Wschodu)³¹⁰. Przeżycie mistyczne jest osobowym

³⁰⁵ FaM, s. 48. Metodą tak uprawianej „filozofii mistyki” jest opisanie bytowej struktury tego, co objawione, zob. FaM, s. 5.

³⁰⁶ FaM, s. 5.

³⁰⁷ FaM, s. 51.

³⁰⁸ FaM, s. 35.

³⁰⁹ FaM, s. 12.

³¹⁰ Gogacz krytykuje „wschodnią” koncepcję doświadczenia mistycznego i te interpretacje w chrześcijaństwie, według których doświadczenie mistyczne dzieje się poza świadomością człowieka. W obydwu wypadkach człowiek właściwie już nie doświadcza Boga, gdyż o tym nie wie. Właśnie nie wie, czego doświadcza. I wtedy już wszystko jedno, czy doświadcza kosmosu, sił przyrody czy Boga, zob. FaM, s. 23.

kontaktem człowieka z Bogiem, podczas którego Bóg daje poznać człowiekowi swoją obecność³¹¹. W doświadczeniu mistycznym Bóg daje się bezpośrednio doznawać władzom poznawczym jako realnie w człowieku obecny. Jest to doświadczenie niespodziewane, jest ono intelektualnym doświadczeniem nie istoty, lecz właśnie obecności Boga, i ta świadomość obecności właśnie Boga jest znakiem rozpoznawczym tego doświadczenia³¹². Wewnątrz osoby ludzkiej Bóg daje się doznac ludzkim władzom poznawczym³¹³. Należy dodać także, że doświadczenie mistyczne nigdy nie jest nastrojem, emocją, dezintegracją psychiczną. Jest nagłym w człowieku aktem uświadomienia sobie, że intelekt bezpośrednio doświadcza obecności Boga³¹⁴. Z doświadczenia tej obecności nie wypływają ani wiedza, pojęcia, sądy czy rozumowania, tylko radość i miłość³¹⁵. Jak pisze Gogacz:

Doświadczenie mistyczne to uspokojenie, wielka wewnętrzna cisza, pełna zachwyty i miłości, gdy Bóg jako Istnienie daje się bezpośrednio doznac intelektowi człowieka, dzięki czemu człowiek w swym kryzysie wiary nabywa pewności, że Bóg istnieje³¹⁶.

A zatem doświadczenie mistyczne jest nagłym, niewywołanym przez człowieka, świadomym i bezpośrednim doznaniem Boga, który daje się bezpośrednio doznac duchowym władzom poznawczym człowieka³¹⁷. Gogacz wymienia trzy podstawowe cechy doświadczenia mistycznego: 1) jest to doświadczenie Boga; 2) jest to doświadczenie bezpośrednio; 3) jest to doświadczenie świadome³¹⁸. Dalsze analizy „doświadczenia mistycznego” Gogacz opiera na opisie samych mistyków: św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Autor zwraca uwagę na obecne w ich pismach bezpojęciowe ujęcie Boga³¹⁹. Nie uzyskuje więc człowiek pojęcia Boga, lecz raczej doznaje Jego obecności. Doświadczenie mistyczne nie jest poszerzeniem rozumień, człowiek nie

³¹¹ FaM, s. 7.

³¹² WpP, s. 88

³¹³ FaM, s. 27.

³¹⁴ FaM, s. 16.

³¹⁵ FaM, s. 26.

³¹⁶ Okr, s. 144

³¹⁷ FaM, s. 12.

³¹⁸ FaM, s. 10.

³¹⁹ FaM, s. 13.

nabywa wiedzy na temat Boga³²⁰. Ujmując opisywane doświadczenie mistyczne w kategoriach tomistycznych, Gogacz twierdzi, że Bóg, który jest bytem strukturalnie prostym (tj. jest samym istnieniem), nie zdwaja się na istotę i działania. Oznacza to, że jeśli w doświadczeniu mistycznym kontaktuje się z człowiekiem osobowo, to w ten sposób, że znajduje się w istocie człowieka cały jako osoba, jako cały byt. Dlatego w doświadczeniu mistycznym człowiek doznaje Boga jako bytu, a nie Jego atrybutów, np. dobroci³²¹.

Opisy mistyków potwierdzają zatem ustalenia Autora (dotyczące filozoficznego wyjaśnienia doświadczenia), zgodnie z którym doświadczenie mistyczne jest przede wszystkim relacją, a nie samodzielnym bytem, którego wewnętrzną zawartość badacz mógłby analizować, izolując ten byt od innych bytów. Wyjaśnienie więc, czym jest doświadczenie mistyczne jako relacja, zależy od ustalenia, kim są jej podmiot i kres, tj. kim jest człowiek i kim jest Bóg³²².

Koncepcja człowieka, jaką badacz doświadczenia mistycznego przyjmie, najczęściej rzutuje na nią samą. Gogacz wyjaśnia to następująco: jeśli człowieka ujmuje się jako przede wszystkim ciało (a jego działalność umysłową uzna się za funkcję ciała), to za doświadczenie mistyczne uzna się wtedy przeżycia natury emocjonalno-cielesnej (np. wzruszenie, kontemplację kolorów w dziele sztuki, upojenie krajobrazem itd.). Gdy z kolei przyjmie się człowieka jako duszę (uzna się, że dusza jest podmiotem decyzji), doświadczenie mistyczne staje się osiągnięciem Boga spotęgowaną miłością, tj. przyjmie się, że człowiek mocą swych władz duchowych (intelektu bądź woli) sam sięgnie Boga własnym wysiłkiem³²³.

Gogacz silnie podkreśla wagę rozróżnienia w akcie poznania dwóch czynności intelektu, tj. ujęcia istnienia i ujęcia istoty³²⁴. Szczególnie znaczące jest to rozróżnienie w mistyce (filozofii mistyki), ponieważ pozwala ono – na gruncie teorii mistyki Gogacza – wskazać, że intelekt doznaje w doświadczeniu mistycznym istnienia Boga, mimo że nie tworzy sobie pojęcia Boga (ponieważ nie rozpoznaje Jego istoty)³²⁵.

³²⁰ FaM, s. 24.

³²¹ FaM, s. 13.

³²² FaM, s. 19.

³²³ FaM, s. 26–27.

³²⁴ FaM, s. 37–38.

³²⁵ FaM, s. 28.

Za tym rozróżnieniem kryją się racje z zakresu teorii poznania. Otóż intelekt możliwościowy wprost odbiera istnienie, jednak istnienia nie da się zamknąć w pojęciu. Ujmowanie pojęciowe wymaga czynności intelektu czynnego, a co za tym idzie – pośrednictwa zmysłów. Takie pośrednictwo nie jest jednak możliwe w wypadku poznawania Boga. W doświadczeniu intelekt człowieka ujmuje tylko istnienie, a istnienie można jedynie stwierdzić (intelekt stwierdza w sądzie egzystencjalnym, że „coś jest”). W doświadczeniu mistycznym stwierdza więc, że „Bóg jest, istnieje”³²⁶. Można nawet mówić o „poszerzeniu poznania” w sytuacji, gdy intelekt styka się ze swym przedmiotem poznania bez analogii i pomocy wyobrażeń³²⁷.

³²⁶ FaM, s. 37.

³²⁷ FaM, s. 38.

DYSKUSJE I POLEMIKI MIECZYŚŁAWA GOGACZA

Mieczysław Gogacz w swojej działalności naukowej i pisarskiej nie stronił od polemik toczących się w polskim środowisku naukowym. Można wyróżnić przynajmniej trzy płaszczyzny, na których toczył dyskusje. Pierwsza (1) związana była ze sporami w ramach myśli tomistycznej – zasadniczo dotyczyła precyzowania rozumienia tomizmu i wyrażała pragnienie jak najwierniejszego odczytania i zaprezentowania tekstów Tomasza z Akwinu. Druga (2) związana była z odpowiedzią na krytykę myśli tomistycznej. Największym przeciwnikiem myśli tomistycznej, a przynajmniej tym, który otwarcie negował wartość tej myśli, był Józef Tischner. Gogacz dyskutował z nim nie tylko na temat znaczenia tomizmu, ale także na temat rozumienia filozofii, jej związku z chrześcijaństwem oraz na temat istnienia. Trzecia płaszczyzna (3) dyskusji związana była z myślą marksistowską – szczególnie z debatą nad tzw. mediocentryzmem katolickim, ale także nad niezwykle istotnym tematem wolności¹.

¹ Warto zanotować, że poza wymienionymi obszarami Gogacz brał udział także w dyskusji, jaka odbyła się nad książką Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. Efekty debaty filozofów nad nią wraz z artykułem recenzyjnym Gogacza (*Hermeneutyka „Osoby i czynu”*) zostały opublikowane w „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974), s. 125–138. Publikacja ta stała się okazją do przygotowania całej książki poświęconej tematowi osoby, w której dyskutował także z innymi myślicielami piszącymi na ten temat: M. Jaworskim, L. Kucem, M.A. Krąpcem; WpO, s. 40–43, 70–80, 94–101, 107–125.

PRECYZOWANIE MYŚLI TOMISTYCZNEJ

Najpierw zwróćmy uwagę na dyskusje wewnątrz myśli tomistycznej, które miały również duże znaczenie dla wypracowania koncepcji tomizmu konsekwentnego. Przykładem takich dyskusji były polemiki z Antonim B. Stępiem, a także Józefem M. Bocheńskim.

W dyskusjach między Gogaczem a Stępiem (których wiele odbyło się w ramach rodzinnych spotkań, bo Stępień jest szwagrem Gogacza, a po których pozostał ślad w publikacjach) kluczowym zagadnieniem, jak się wydaje, było pojmowanie istnienia w metafizyce tomistycznej. Jest to ważny punkt w kształtowaniu się myśli Gogacza, w którym pojawia się charakterystyka istnienia jako aktu, a także odróżnienie „natury” istnienia od jego „działania”. Odróżnienie to stało się jednym z ważniejszych w tworzącym się tomizmie konsekwentnym. Efekty ich polemiki odnaleźć można w książce Gogacza, zatytułowanej *Istnieć i poznawać*².

Mieczysław Gogacz wobec koncepcji istnienia prezentowanej w książce Stępnia *Wprowadzenie do metafizyki*³ zgłosił dwie uwagi. Pierwsza z nich dotyczyła braku odróżnienia samego aktu istnienia od działań i skutków jego działania, a druga dotyczyła charakteru powiązania aktu istnienia ze sposobem istnienia. Gogacz zarzucając esencjalistyczne rozumienie istnienia Stępiowi, podkreślił, że w jego ujęciu istnienie jako modyfikacja wprowadzana do istoty, staje się jej zachowaniem lub też działaniem. Zdaniem Stępnia o sposobie istnienia (substancjalnym lub przypadłościowym), o jego charakterze decyduje treść, której aktem jest to konkretne istnienie. W ten sposób istota rzeczy posiada moc wyznaczania właściwego sposobu istnienia. Z kolei, zdaniem Gogacza, sposób istnienia jest bardziej:

² IiP, s. 88–95. Na temat tych polemik wypowiadają się oni sami w opublikowanych w późniejszym czasie wywiadach. Obydwa wywiady przeprowadziła Bożena Listkowska, zob. *Tomizm fenomenologizujący czy fenomenologia tomizująca? Rozmowa z profesorem Antonim B. Stępiem o metafizyce, teorii poznania i zachodzącej między nimi relacji*, w: Antoni B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 3, Lublin 2015, s. 123–135; *Kilka słów o tomizmie konsekwentnym, jego historii i głównych założeniach z prof. Mieczysławem Gogaczem rozmawia Bożena Listkowska*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 441–446.

³ Zob. A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 92–99.

[...] manifestacją, ujawnianiem się aktu istnienia, a zatem działaniem bytu realnego, już będącego substancją lub przypadłością dzięki konstytuującemu ten byt aktowi istnienia od początku połączonego z substancjalną lub przypadłościową treścią, powodującą w akcie istnienia jego strukturalną odrębność⁴.

Idąc dalej, Gogacz zarzucił wypowiedziom Stępnia monistyczne potraktowanie istnienia, gdyż jeśli odróżni się akt istnienia od sposobu istnienia, to wówczas modyfikacja sposobu istnienia będzie związana z różnymi numerycznie bytami, ale akt istnienia pozostanie strukturalnie taki sam dla wszystkich bytów. Jeśli akt istnienia będzie różny od sposobu istnienia, to wówczas w bycie będą dwa urealnijające byt czynniki egzystencjalne. Zdaniem Gogacza problematyka ta sprowadza się do opisanego relacji wewnątrzbytowych między aktem istnienia a możliwością istoty. Chcąc bardziej konsekwentnie zaznaczyć pozycję aktu istnienia w bycie, należy podkreślić, że to akt istnienia wiążąc się z możliwością, wywołuje zespół skutków w postaci różnych sposobów istnienia, czy to przypadłościowego czy substancjalnego, ale także powoduje numeryczną odrębność każdego bytu⁵.

Po opublikowaniu wywiadu z Józefem M. Bocheńskim w „Tygodniku Powszechnym”⁶, Mieczysław Gogacz podjął się polemiki z jednym z największych polskich logików w XX wieku. Odpowiedź Gogacza na tę publikację⁷ należy odczytać jako próbę doprecyzowania tego, jak należy rozumieć myśl tomistyczną, którą często określa się mianem „ochrzczonego arystotelizmu”. Pierwszym twierdzeniem, z jakim nie zgadzał się Gogacz, było zdanie tytułowe artykułu, że „poza logiką jest tylko nonsens”. Gogacz sugerował, że celem filozofii zawsze było rozumienie rzeczywistości, która jest właśnie „poza logiką”. Zgadzał się co do sensu tego wyrażenia, będącego swoistym wezwaniem do odpowiedzialnego myślenia. Jednak taka sugestia może być również odczytywana jako zachęta do negacji metafizyki, może prowadzić do uznania logiki za naukę pierwszą, a w konsekwencji do oparcia filozofii na analizie myślenia, wiedzy, poddania rzeczywistości prawom logiki.

⁴ liP, s. 93.

⁵ liP, s. 94.

⁶ J.M. Bocheński, *Poza logiką jest tylko nonsens*, „Tygodnik Powszechny” 35 (1981) 49, z dn. 6 XII, s. 4 i 6.

⁷ PiA, s. 58–62.

Bocheński zakładał, że w filozofii możliwe są jedynie dwie postacie myślenia: arystotelesowska i heglowska. Pierwsza z propozycji była dla niego bardziej przekonująca ze względu na wypracowaną w jej ramach logikę formalną, którą we współczesnej nauce można realizować w logice matematycznej. Stosowanie logiki arystotelesowskiej, a także wykorzystanie kategorii metafizycznych Arystotelesa – w opinii Bocheńskiego – pozwalają formułować teologię analityczną, która współcześnie powinna być sposobem uprawiania tomizmu. Gogacz nie zgodził się na takie stawianie sprawy, nie zgodził się, aby tomizm sprowadzono do stosowania logiki w teologii. Zgodził się na zdanie Bocheńskiego, że „być tomistą nie znaczy powtarzać wszystko, co powiedział św. Tomasz, ale postępować tak, jak on byłby w naszym położeniu postąpił”⁸. Jednak zastrzegł, że Tomasz nie porzuciłby metafizyki dla logiki, „gdyż jego wrażliwość na realne istnienie, a mniej na logiczne opisywane możliwości, kierowała go do rzeczywistości bytów”⁹. Zdaniem Gogacza, teologia powinna być precyzowana myślą metafizyczną, gdyż logiczność jest w takiej samej mierze naturą metafizyki, jak i logiki. Gogacz w sytuacji dwóch alternatywnych sposobów uprawiania filozofii – arystotelesowskiego lub też heglowskiego – postulował pójście drogą myśli Tomasza, który gwarantuje zupełnie nowe perspektywy badawcze. Nie zgadzał się na propozycję utożsamienia tomizmu z arystotelizmem, co miał czynić Bocheński. Tomasz w opinii Gogacza, wypracował nową metafizykę, w której akt istnienia wyznaczał rozumienie formy i materii jako elementów istoty, elementów, które razem stanowiły możliwość względem pierwszego aktu bytu.

DYSKUSJA Z JÓZEFEM TISCHNEREM

Dyskusja Mieczysława Gogacza z Józefem Tischnerem na temat charakteru filozofii oraz znaczenia myśli tomistycznej dla chrześcijaństwa była jedną z ciekawszych, jakie odbyły się w Polsce w drugiej połowie XX wieku. Było tak dlatego, że Tischner pozostawał jednym

⁸ J.M. Bocheński, *Poza logiką jest tylko nonsens*, dz. cyt., s. 6.

⁹ PiA, s. 61–62.

z największych krytyków tomizmu w Polsce¹⁰. Spór między nimi rozgrywał się na przestrzeni ponad dwudziestu lat na łamach wielu czasopism, takich jak: „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, „Życie i Myśl”, „Res Publica”, „Słowo Powszechne”¹¹. Doczekał się on skrajnie różnych interpretacji i różnych opracowań, w których najczęściej forsuje się Tischnerowski punkt widzenia, a co za tym idzie, nie ukazuje się udziału w nim poszczególnych tomistów¹². Jednak to Gogacz pozostaje autorem, który napisał najwięcej artykułów polemicznych, a także tym wśród tomistów, do którego Tischner najczęściej się odnosił. Publikacje obydwu autorów pokazują dostatecznie, że intencją adwersarzy nie była tylko krytyka twierdzeń przeciwnika, ale również zamiar wyjaśniania nieporozumień i nadinterpretacji, jakich dokonywali względem siebie. Tak czy inaczej, wobec tego sporu nie można pozostać obojętnym, jeśli opisuje się dzieje filozofii w Polsce¹³.

W dyskusji, jaka odbyła się między nimi, wyróżnić można trzy grupy problemów: kwestia inspiracji oraz przedmiotu filozofii; rozumienie tomizmu i jego roli w myśli chrześcijańskiej; zagadnienie rozumienia istnienia oraz roli filozofii w teologii (w tym szczególnie filozofii współczesnej).

Mieczysław Gogacz w artykule *Filozofia i inspiracje*¹⁴ wskazał, że kwestia wyboru filozofa, którym można się inspirować, albo też stanowiska filozoficznego, według którego następnie uprawia się filozofię, nie może być sprowadzona do kwestii użyteczności i skuteczności.

¹⁰ Warto odnotować, że na publikacje Tischnera odpowiadało wiele osób, które były w jakiś sposób związane z myślą tomistyczną: M.A. Krąpiec, S. Świążawski, S. Kamiński, T. Ślipko, W. Chudy, P. Bromski, ale także V. Possenti.

¹¹ Zembrzuski M., „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii, w: *Filozofia i mistyka*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Warszawa 2012, s. 99–114.

¹² A. Wilczek, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Józefa Tischnera z tomizmem*, „Czasopismo Filozoficzne”, nr 4/5 – październik 2009, s. 53; W.P. Glinkowski, *Ks. Józef Tischner*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Maciekiewicz, t. 2, Warszawa 2001, s. 383–384.

¹³ S. Szary charakteryzując myśl filozoficzną J. Tischnera wskazuje nawet, że jego spór z tomizmem stanowił nie tylko ważny moment w historii filozofii polskiej w XX w., „ale także jest światłem ku pełniejszemu zrozumieniu filozofii dramatu, w tym także motywów związanych z koniecznością porzucenia języka ontologii w Tischnerowskiej filozofii dramatu”; S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 48.

¹⁴ M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, „Tygodnik Powszechny” 28 (1974) 9, s. 2.

Wybór filozofa nie może być podyktowany zastosowaniem jakiegoś remedium na współczesne bolączki wynikające z nurtującej kwestii techniki czy kryzysu kultury. Józef Tischner przeciwnie, wyrażając metaforycznie swoje przekonanie, uznał, że to filozofia wybiera człowieka, a nie on ją. Filozof, jego zdaniem, w ogóle nie powinien określać swojego stanowiska ani tym bardziej opowiadać się za jakimś poglądem¹⁵.

To zagadnienie było tylko przyczynkiem do podjęcia szerszego problemu, jakim było określenie przedmiotu filozofii oraz ocena znaczenia filozofii klasycznej i filozofii współczesnej. Obydwaj widzieli dysproporcję, jaka zachodzi między tym, co można nazwać filozofią klasyczną a filozofią uprawianą współcześnie, jednak wyciągali z niej różne wnioski dla wyjaśniania problemów współczesnej kultury i rzeczywistości. Zdaniem Gogacza filozofia klasyczna wskazuje na metafizykę jako na główną dziedzinę filozofii, tym samym pełniej wyjaśnia rzeczywistość, czego dopomina się współcześnie żyjący człowiek. Z kolei dla Tischnera to fenomenologia, filozofia świadomości oraz hermeneutyka, jako wiodące w filozofii współczesnej, najlepiej wyjaśniają mechanizmy człowieka żyjącego w XX wieku.

Filozofia klasyczna, według Gogacza, wyjaśnia rzeczywistość przez ukazywanie tego, co czyni ją rzeczywistością, bada same rzeczy, które posiadają własność manifestowania realności innym bytom. Filozofia współczesna, której ewidentnym zwolennikiem był Tischner, podejmuje głównie teoriopoznawcze aspekty doświadczenia, zagadnienie roli przeżyć w człowieku, znaczenie języka w rozumieniu, rolę wartości. Współczesna sytuacja filozofii, w której tylko niektóre nurty traktuje się jako uprawnione style filozofowania, musi spotkać się z zareagowaniem i dopominaniem się pełniejszego ujęcia rzeczywistości przez filozofów klasycznych. Gogacz zwraca uwagę na to, aby zajmować się również wyjaśnianiem samej rzeczywistości w aspekcie tego, co ją stanowi, zwraca uwagę na uprawianie „filozofii rzeczywistości”, a nie „filozofii ujęć rzeczywistości” i jak pisze, „nie można uprawiać analizy świadomości z wykluczeniem problemu bytu”¹⁶.

Istotnym punktem rozważań dotyczących rozumienia charakteru filozofii przez obydwu autorów jest zastrzeżenie, jakiego dokonuje Mieczysław Gogacz, że nie można mieszać pytań i informacji, z metodami

¹⁵ J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, „Znak” 26 (1974) 245, s. 1471–1472.

¹⁶ M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia*, „Znak” 26 (1974) 243, s. 1151.

uzyskiwania odpowiedzi. Nie można stwierdzić, że na przykład poprzez fenomenologię, która bada naturę korelacji zachodzących między bytem a świadomością i świadomością a bytem, ustala się treść bytów realnych. Funkcjonalizm, który zarzuca Gogacz współczesnym nurtom filozoficznym, jest stanowiskiem uznającym, że uzyskana wiedza o relacji, o odniesieniu jednej rzeczy do drugiej, staje się informacją o samych tych bytach. To przesunięcie, jakie dokonuje się w uznaniu informacji o relacjach, za informację o rzeczach, jest nie do zaakceptowania dla metafizyka i jest dla niego nieporozumieniem¹⁷.

Odrębnym wątkiem dyskusji między Gogaczem i Tischnerem było podjęcie tematu znaczenia myśli tomistycznej w filozofii i w chrześcijaństwie. Tischner napisał odpowiedź (*Tomizm bez mitologii*¹⁸) na artykuł Swieżawskiego zatytułowany: *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, w którym autor podkreślił rolę tomizmu w dziele obrony absolutnej wartości prawdy oraz – zdaniem Tischnera – błędnie interpretował tendencje filozofii współczesnej. Gogacz reagując z kolei na artykuł Tischnera, stanął w obronie swojego mistrza, skupiając bardziej uwagę na „nieporozumieniu”, jakie powstało w związku z tym artykułem¹⁹. W swojej publikacji Gogacz podkreślił to, że argumenty Tischnera były niemerytoryczne, gdyż akcentowały, że myśliciele tomistyczni nie pochylają się nad cierpiącymi ludźmi, nad robotnikami, faktycznie niczego nie dają duszpasterstwu, lecz perwersyjnie lubują się w negowaniu wszystkiego, co nie jest tomizmem.

Największe kontrowersje w ramach tej dyskusji wzbudził artykuł Tischnera: *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*²⁰, w którym tomizmowi zostały przedstawione następujące zarzuty: tomizm jest spekulatywnym systemem filozoficznym i teologicznym, nie jest filozofią nadziei, nie uwzględnia tego, co subiektywne, nie daje poznania siebie, „nie rozumie” mechanizmów rządzących światem społecznym, trzymając się swoich pojęć i kategorii, nie jest w stanie sprostać krytyce i rozwojowi nauki. Najważniejsze dwa zarzuty wyrażały się w tym,

¹⁷ M. Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, „Życie i Myśl” 27 (1977) 9, s. 106–108.

¹⁸ J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 31 (1977) 17, s. 1, 2.

¹⁹ M. Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, dz. cyt., s. 103–104.

²⁰ J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 22 (1970) 187, s. 1–20.

że tomizm ma izolacjonistyczny charakter (nie może być krytykowany, a więc nie powinien krytykować) oraz w tym, że stanowi przeszkodę dla zrozumienia istoty chrześcijaństwa przez to, że samo nauczanie Kościoła związane było z jedną tradycją filozoficzną. W swoich publikacjach Gogacz odpowiedział na każdy z tych zarzutów, podkreślając wyraźnie, że filozofia jako taka uczy rozumienia rzeczywistości, zaś filozofia tomistyczna w szczególności proponuje zgodną z rzeczywistością koncepcję bytu. Zasadniczo argumentowanie za odrzuceniem tomizmu sprowadzało się do uzasadnień poprzez cele, a nie przez przyczyny. Myślenie Tischnera wyrażało aksjologiczne, a nie metafizyczne analizowanie struktur bytów. Wartość i ujęty wobec tej wartości przedmiot nie wymaga metafizyki, lecz aksjologii. Nie wymaga identyfikowania tego, czym jest przedmiot ani tym bardziej identyfikowania samych wartości, lecz swoistego szukania dróg wyjścia z „kryzysu nadziei”. Myślenie celami, jak również samo wartościowanie, posiada u swoich podstaw rację ostateczną, jaką jest praktyka, użyteczność i funkcjonalność. Te zaś elementy nie mogą – zdaniem Gogacza – być ostatecznym argumentem w filozofii.

Obydwu autorów, poza wymienionymi już twierdzeniami na temat filozofii i tomizmu, różniło także rozumienie istnienia. Problem ten pojawił się w artykułach Gogacza – *Ku prawdzie o człowieku* oraz Tischnera – *Ku prawdzie o istnieniu*, wydanych w jednym numerze „Znaku”²¹.

W artykule *Ku prawdzie o człowieku* Gogacz przedstawił założenia filozofii, którą proponuje Tischner w związku z zagadnieniem istnienia. Zaakcentował główną jego tezę sugerującą uznanie pierwszeństwa istoty przed istnieniem: „to tylko może zaistnieć, co jest dopuszczone przez warunki konstytutywne istoty”²². To pierwszeństwo nie ma wymiaru czasowego, lecz posiada charakter metafizyczny – istota jest warunkiem i racją zaistnienia danego bytu. Tymczasem zdaniem Gogacza jest całkowicie przeciwnie, gdyż nie można się zgodzić na przyjęcie „pierwotności porządku idealnego przed czysto faktycznościowym”²³. Ten sporny punkt wynika nie tylko z różnego rozumienia istnienia, ale także z różnego rozumienia samej filozofii i jej przedmiotu. Jak

²¹ M. Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 28 (1976) 259, s. 108–113; J. Tischner, *Ku prawdzie o istnieniu*, „Znak” 28 (1976) 259, s. 114–115.

²² J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, dz. cyt., s. 1471.

²³ Tamże.

pisze Gogacz w wymienionym artykule: „filozofia w wersji ks. J. Tischnera ma być analizą struktury istot, a zespół tych istot z porządku idealnego lub poznawczego jest warunkiem zaistnienia bytu”²⁴.

Dyskusja dotycząca rozumienia istnienia wiązała się jeszcze z jednym ważnym wątkiem, jakim była „dwuznaczność funkcjonowania istnienia”. Tischner zarzucił tomizmowi egzystencjalnemu, a właściwie samemu Gogaczowi, że istnienie jest z jednej strony koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem umożliwiającym istotę, a z drugiej jest racją dostateczną, niezbędną i pozytywną tego, co jest²⁵. Pozorny zarzut błędnego koła związany jest z tym, że zdaniem Tischnera istnienie jest warunkiem tego, że rzecz jest (bez istnienia nie byłoby świadomości), ale również jest tym, co tłumaczy, czym jest dana rzecz (istnienie jest na przykład warunkiem tego, że świadomość jest świadomością). Zdaniem Gogacza zarzut skierowany przeciw tomizmowi egzystencjalnemu wynikał z pomieszania istnienia z bytowaniem, czyli istnienia z egzystencją. Tischner twierdził bowiem, że „istnienie będzie nam już teraz wszystko «tłumaczyć», a samo nie będzie potrzebowało żadnego «tłumaczenia». Będziemy z «aktu istnienia» wydobywać, co się nam żywnie podoba”²⁶.

Odpowiedź Gogacza związana jest z ważnym dla metafizyki i z niej wynikającym odróżnieniem samoistnego aktu istnienia od istnienia bytów przygodnych. Byt, którego istotą jest istnienie, jest zewnętrzną przyczyną sprawczą istnienia bytów przygodnych, zaś istnienie przygodne jest wewnętrzną przyczyną aktualizującą istotę i współkomponującą dany byt²⁷. Nie jest to więc jakaś dwuznaczność w rozumieniu istnienia, ale dostrzeżenie w rzeczywistości co najmniej dwóch różnych typów aktów istnienia.

Dla Tischnera przypisanie istnieniu statusu aktu oraz uznanie aktu istnienia za pełnię i doskonałość bytu, niczego nie wyjaśnia. Można bowiem, jego zdaniem, istnieniu przypisać wszystkie właściwości, jednak nadal nie będzie to tłumaczyć, dlaczego byt posiada takie bytowanie, dlaczego byt jest właśnie tym bytem. Co więcej, tak

²⁴ M. Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, dz. cyt., s. 111.

²⁵ J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, dz. cyt., s. 1477.

²⁶ Tamże.

²⁷ W artykule *Ku prawdzie o istnieniu* Tischner w ogóle nie odpowiada na tę replikę, a jedynie stwierdza, że Gogacz nie zrozumiał jego zarzutów. Zob. J. Tischner, *Ku prawdzie o istnieniu*, dz. cyt., s. 114.

zrozumiane istnienie nie będzie tłumaczyło niczego, a będzie zawierało się „we wszystkim”²⁸.

Odpowiedź Gogacza na te zarzuty rozpoczęła się od wskazania, że filozofia zasadniczo zmierza do uwolnienia od mieszania pojęć z rzeczami. Filozofia realistyczna, czyli filozofia, w której akcentuje się pierwszeństwo istniejącego bytu jako przedmiotu rozważań, kieruje człowieka do ujmowania realnej rzeczywistości. „Egzystencjalne nie jest więc to, co ani boli, ani cieszy konkretnego człowieka, lecz to, co rzeczywiście istnieje jako ta oto rzecz lub ten oto człowiek”²⁹. Pojęcia, struktury idealne, również świadomość, nie wyprzedzają istnienia, są one wtórne wobec tego, co istnieje. Interesujące jest to, że w artykule *Ku prawdzie o człowieku*, Gogacz scharakteryzował filozofię Tischnera z perspektywy teorii aktu istnienia. W rozumieniu istnienia, jakie posiadał krakowski filozof, pierwszoplanową rolę odgrywała teoria poznania, która ma „analizować treści pojęć, sensy lub istotę tego, co mieści się w świadomości”³⁰. Gogacz w tym punkcie sporu, jak również w każdym innym, domagał się pierwszeństwa metafizyki zajmującej się realnym bytem oraz uwzględnienia teorii istnienia w refleksji filozoficznej, nie przeciwstawiając jednocześnie badań nad bytem, badaniom świadomości.

Ostanim akcentem sporów Mieczysława Gogacza z Józefem Tischnerem był głośny swego czasu artykuł pt. *Nie można dłużej milczeć*, w którym Gogacz zareagował na Tischnera próbę opisywania relacji między Bogiem, człowiekiem i światem za pomocą filozofii Hegla. Zwrócił uwagę, że dla myśli chrześcijańskiej, a także dla samych chrześcijan, nie jest obojętne, jaką filozofię uprawiają. Gogacz przestrzegał przed idealizmem w filozofii, gdyż jego wpływ na religię osłabia intelektualną odporność ludzi i ich wrażliwość na wyjaśnienia realistyczne. Akcentował, że wielu teologów uwierzyło, że to współcześni filozofowie (mając na myśli Hegla, Husserla, Heideggera, Levinasa, von Hildebranda, Kołakowskiego) lepiej wyjaśniają rzeczywistość, a ich woluntarystyczne ujęcia natury ludzkiej ukazują prawdę o człowieku³¹.

²⁸ J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, dz. cyt., s. 278.

²⁹ M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, dz. cyt., s. 2.

³⁰ M. Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, dz. cyt., s. 112.

³¹ M. Gogacz, *Nie można dłużej milczeć*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/029_nie_mozna_dluzej.pdf (dostęp: 09.12.2017).

DYSKUSJA Z MARKSIZMEM

Odnosząc się do dyskusji z filozofią marksistowską należy wskazać, że Gogacz został zaproszony do wzięcia udziału w debacie nad artykułem *Mediocentryzm katolicki* Andrzeja Kasia³². Dyskusja odbyła się 9 grudnia 1971 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Wypowiedzi biorących w niej udział, zostały zebrane i wydane w jednym z numerów „Studiów Filozoficznych”³³. Praktycznie rzecz biorąc, opinia Gogacza, całkowicie krytyczna względem tej publikacji, była powodem kolejnych polemik. Sam Kasia, a także inni uczestnicy, którzy w większości byli zwolennikami marksizmu, negowali stanowisko Gogacza, którego traktowali właśnie jako zwolennika i obrońcę mediocentryzmu. Sam termin „mediocentryzm” został ukuty jako zarzut przeciw myślicielom katolickim, którzy uznają średniowiecze za najlepszą spośród minionych epok, a niektórym średniowiecznym teoriom (np. tomizmowi) przypisują wartość ponadczasową i uniwersalną. Zarzut ten dotyczy także tego, że czymś konstytutywnym dla całej kultury katolickiej obecnego czasu (wyrażone jest to szczególnie w wypowiedziach papieży, publikacjach intelektualistów – filozofów, teologów, historyków) stało się sięganie do wzorców średniowiecznych. Stanowisko to zostało sformułowane także jako zarzut o charakterze historiozoficznym, gdyż zdaniem Kasi, w żaden sposób nie można traktować średniowiecza jako „normy”, ale co najwyżej jako „nasienie” dla kolejnych epok historycznych.

Ponieważ problem, który w ramach tej polemiki został poruszony (problem wartości kultury średniowiecznej w tradycji katolickiej), bywa podejmowany również współcześnie, warto zwrócić uwagę na stanowisko Mieczysława Gogacza w tej sprawie³⁴. Sugeruje on najpierw, że cała erudycja, jaką operuje Kasia, dotyczy samego rozumienia średniowiecza i opinii o nim, zaczerpniętej głównie z dzieł pisarzy renesansowych i nowożytnych, a także mediewistów, którzy niepochlebnie wypowiadają się na temat tej epoki. Gogacz zwrócił uwagę na to, że choć Kasia zapowiedział, że zmierza pokazać wartość filozofii

³² A. Kasia, *Mediocentryzm katolicki*, „Studia Filozoficzne” 5 (1971), s. 3–43.

³³ Zob. „Studia Filozoficzne” 7–8 (1972), s. 141–202.

³⁴ M. Gogacz, *Średniowiecze i mediewiści*, „Studia Filozoficzne” 7–8 (1972), s. 141–152.

średniowiecznej, to jednak w całym artykule wcale tego nie zrobił. Tym samym oceny mówiące o fanatyzmie, próżniactwie, zdziczeniu, zastoju społecznym, ignorancji, tyranii duchownych, zostają uogólnione i pozostają całościową opinią o średniowieczu, a więc dotyczą również samej filozofii. Posługując się erudycją opisującą średniowiecze negatywnie (choć niewyłącznie), wytworzył również negatywną postawę w czytelniku i wyprowadził ogólny wniosek, że nie ma możliwości, aby mediewiści katoliccy mogli w jakikolwiek sposób nadal oceniać średniowiecze jako epokę wzorcową.

Odpowiadając na szczegółowe zarzuty dotyczące mediocentryzmu, Gogacz jako mediewista i tomista, sformułował kilka ciekawych opinii również na ten temat. Znaczący średniowieczu, ceniąc osiągnięcia tej epoki, nie zamykają oczu na negatywne aspekty dziejów średniowiecznych, przez co nie są faktycznie „mediocentrystami”. Tomiści współcześni nie powtarzają werbalnie ujęć Tomasza z Akwinu, a cenią w jego filozofii to, co ułatwia trafne rozpoznanie i zrozumienie rzeczywistości. Sam Gogacz przy okazji wprost sugeruje to, jak rozumie myśl tomistyczną, która faktycznie nie rozwiązuje wszystkich problemów i nie stanowi prawdy absolutnej w filozofii. Jest narzędziem badawczym, możliwością, która służy do poznania istoty i istnienia w bytach. Tym samym jego tomizm nie jest mediocentryczny w takim sensie, że stanowi pragnienie sprowadzenia filozofii do poziomu rozwiązań średniowiecznych i jednocześnie jasno deklaruje, że nie można rozwoju filozofii interpretować wyłącznie w kategoriach historycznych.

Gogacz negatywnie odniósł się do kategorii postępu i konserwatyizmu używanych przez Kasię. Ta para pojęć nie może być kryterium oceny poglądów i opinii. Powiązanie mediocentryzmu z konserwatyzyzmem, w opinii historiozofa przyjmującego ideę postępu jako właściwą dla oceny dziejów, staje się powodem negatywnej oceny całej epoki, a także wszystkich, którzy do niej nawiązywali i nawiązywać będą. Gogacz podkreślił, że kategorie postępu i konserwatyizmu domagają się nadrzędnego kryterium, którym może być jedynie prawda. Prawda jako rozpoznanie struktury bytu, jego dobra i celów, jako jedyna może stanowić zasadę rozwoju danej rzeczy, podstawę oceny tego, co służy rozwojowi, a co go ogranicza. Również negatywnie odniósł się do idei filozofii chrześcijańskiej, która, jak podkreślił, jest wyrazem pozytywistycznego rozumienia filozofii, które dziedziczą marksiści. Tak rozumiana filozofia tomistyczna ma według nich

syntetyzować wyniki dwóch odrębnych metodologicznie dziedzin: filozofii i teologii³⁵.

Mieczysław Gogacz dwukrotnie podejmował polemikę z myślą marksistowską w odniesieniu do problematyki wolności³⁶. Chcąc krytycznie odnieść się do koncepcji marksistowskiej, starał się jak najdokładniej odczytać tę myśl, odwołując się zarówno do „klasyków” (Engels, Marks, Lenin), jak i polskich opracowań (M. Fritzhand, W. Krajewski, A. Schaff, H. Jankowski, S. Amsterdamski, H. Eilstein, T.M. Jaroszewski). Następnie podjął próbę krytyki formułując wątpliwości oraz stawiając pytania. Marksistowskie rozumienie wolności związane jest z dwoma założeniami: 1) człowiek jest częścią materialnej przyrody; 2) wolność jest ludzką władzą nad nami samymi i nad przyrodą, która jest osiągnana dzięki poznaniu koniecznych praw przyrody, i która dokonuje się w historii. Gogacza, który był historykiem filozofii i metafizykiem, najbardziej nurtowało zagadnienie ontycznych wyznaczników wolności w marksizmie. W marksizmie są dwa rodzaje takich wyznaczników: wewnętrzne oraz zewnętrzne. Do pierwszej grupy należały: poznawanie przyrody, deterministyczna zależność woli od czynników przyrodniczych i społecznych oraz rozwój historyczny. Z kolei do drugiej grupy zostały zaliczone samoświadomość i przyroda, którą człowiek dzięki poznaniu może kontrolować i określać. Te strukturalne czynniki pozwalały na wyjaśnienie tego, w jakim sensie wola jest wolna. Wolność woli w marksizmie była ostatecznie czymś tylko postulowanym, gdyż pozostawała pewną odmianą determinacji. Była traktowana jako wiedza o przyrodzie, jako próba zrozumienia konieczności, jakim podlega człowiek.

Krytyka rozumienia wolności w marksizmie, jaką przedstawił Gogacz, związana była najpierw z podważeniem przekonania o wyłącznie materialnej naturze świata, a dopiero potem z odrzuceniem złudzenia, że marksizm w jakikolwiek sposób wyjaśnia temat wolności. Marksizm zakładając materialność świata, opiera swoje twierdzenia filozoficzne na wynikach nauk szczegółowych. Tym samym formułując tezy filozoficzne, nie kontaktuje się z rzeczywistością, ale z opiniami, z jej obrazem rysowanym przez np. fizykę i fizyków.

³⁵ M. Gogacz, *Średniowiecze i średniowieści*, dz. cyt., s. 151–152.

³⁶ M. Gogacz, *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 1, s. 65–75; *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968) 2, s. 5–20.

Prawdziwość sądów o czymś, czego się nie analizuje i bezpośrednio nie poznaje, będzie zależała od prawdziwości świadectw, na których te sądy się opierają. Filozofia marksistowska będzie formułowała twierdzenia prawdziwe, o ile prawdziwe będą sądy fizyki. Gogacz broniąc wyjątkowości nauk filozoficznych, nie zgadza się, aby filozofia była uogólnieniem nauk szczegółowych ani też, aby wyniki jednej z nauk były podstawą orzekania o całej rzeczywistości.

Wolność opisywaną przez marksizm można właściwie utożsamić z nabywaną przez człowieka wiedzą i możliwością operowania nią. Ze względu na to, że wolność w marksizmie polega na naszej władzy nad nami, jak również na władzy nad światem przyrody, to nie będzie w tej myśli filozoficznej różnicy między „byciem czymś” oraz „czynieniem czegoś”. Wolność nie zostaje wyjaśniona przez marksizm ze względu na akcent położony na ilość wiedzy, sposób posługiwania się nią i jej źródła. Zdaniem Gogacza, nie ma w tej koncepcji określenia tego, co jest przyczyną wolnych czynów człowieka. Podobnie sprawa wygląda z zagadnieniem odpowiedzialności, która w marksizmie bardzo ściśle wiąże człowieka z przyrodą, a także z klasą społeczną, z której pochodzi. Odpowiedzialność za czyny nie uzyskuje wyjaśnienia.

Dyskusje, spory i polemiki w takiej dziedzinie, jaką jest filozofia, zawsze budzą zainteresowanie słuchaczy i czytelników. Dzieje się tak – z pewnością – z wielu powodów: filozofia jest dyscypliną żywą i twórczą, filozofowie „kruszą kopie” w prezentowaniu i precyzowaniu swoich poglądów, same twierdzenia tracą swoją systemową abstrakcyjność w momencie, gdy są mierzone i oceniane oczami innego filozofa, wreszcie sami słuchacze i czytelnicy *volens nolens* zajmują stanowisko w sporze. Polemiczna wymiana zdań między adwersarzami powoduje również, choć nie przede wszystkim (co może potwierdzić historia filozofii), rozwój samej filozofii i koncepcji filozoficznych. Spory filozoficzne mają wreszcie i to do siebie, że nie milkną tuż po zaistnieniu, lecz rozwijają się w kularach, trwają przez swoje daleko idące konsekwencje, a także przynoszą – czasem nieprzewidziane przez uczestników sporu – owoce. Udział Mieczysława Gogacza w sporach filozoficznych toczących się w Polsce był również motywowany tymi racjami i spełniał wymienione funkcje. Nie mógł on milczeć w sytuacji, w której w dziedzinie filozofii prawda o istniejącej rzeczywistości mogła być w jakiś sposób sprzeniewierzona albo uznana za niepoznawalną.

ODDZIAŁYWANIE NA NAUKOWE ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE

TROSKA O KULTURĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ W POLSCE

Łącznie pod kierunkiem Mieczysława Gogacza magisterium uzyskało 98 absolwentów¹. Stopień naukowy doktora filozofii uzyskały 24 osoby. Recenzował 53 prace doktorskie na różnych uniwersytetach. Brał udział w 24 przewodach habilitacyjnych i przygotował 17 recenzji do tytułów profesorskich².

Uczniami i kontynuatorami myśli profesora Gogacza są, między innymi: dr hab. Tadeusz Klimski, pierwszy uczeń i następca na ATK (historia filozofii nowożytnej i współczesnej); dr Stanisław Krajski (myśl Tomasza z Akwinu w odniesieniu do etyki i nauk społecznych); ks. dr hab. Tomasz Stępień, wykładowca UKSW (neoplatonizm); dr Paweł Milcarek (metafizyka, filozofia średniowieczna), dr Jakub Wójcik (etyka i pedagogika); dr hab. Krzysztof Kalka (filozoficzne podstawy pedagogiki); dr Adam Górniak (metafizyka i jej konsekwencje w naukach społecznych); płk dr Jerzy Niepsuj (filozofia nowożytna i współczesna); dr Marek Prokop (średniowieczna filozofia arabska); dr hab. Krzysztof Wojcieszek (filozofia człowieka); prof. dr hab. Artur

¹ Por. A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. 1, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 313.

² Zestawienie na podstawie: M. Gogacz, *Życie społeczne w duchu Ewangelii* (Episteme, t. 59), Olecko 2006, s. 191–196. Znajduje się tam również wykaz nazwisk i tytułów prac powstałych pod kierunkiem Mieczysława Gogacza.

Andrzejuk, następca na Katedrze na UKSW (historia filozofii starożytnej i średniowiecznej, filozofia człowieka)³.

Na początku lat 90. Mieczysław Gogacz – w związku ze zmianami ustrojowymi w Polsce – oprócz wykładów na ATK podejmował się prowadzenia zajęć filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim, w Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Technicznej, głównie z zakresu filozofii realistycznej i etyki.

W latach 1991–1992 profesor Mieczysław Gogacz prowadził gościnne wykłady w Warszawskiej Akademii Medycznej w ramach zajęć dra Kazimierza Szalaty. Były to wykłady dotyczące podstaw metafizyki realnego bytu. W 1992 roku wszedł do komitetu naukowego Międzyuczelnianego Konwersatorium Etyki „Medycyna na miarę człowieka”. Komitet stworzony na bazie zajęć z filozofii i etyki w Akademii Medycznej, stał się ważnym miejscem interdyscyplinarnego namysłu nad najtrudniejszymi problemami współczesnego świata, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień związanych z rozwojem medycyny⁴.

Poza macierzystą uczelnią, najdłużej Mieczysław Gogacz związany był z Instytutem Nauk Humanistycznych Wojskowej Akademii Technicznej (1992–1995). Za tę współpracę otrzymał Srebrny Medal „Za Zasługi dla Obronności Kraju”⁵ oraz „Medal Pamiątkowy Wojskowej Akademii Technicznej”. Na potrzeby dydaktyczne zajęć dla studentów związanych z wojskowością opracował nowatorski program kształcenia. Był to początkowo skrypt z 1993 roku, następnie wydany jako książka *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*⁶.

³ Wykaz osób publikujących artykuły i książki naukowe odnoszące się do myśli i koncepcji Mieczysława Gogacza, na podstawie: A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. 1, dz. cyt., s. 313–315 (wraz z aktualizacją stopni i tytułów naukowych).

⁴ Na ten okres przypadają: wywiad *Etyka warunkiem zaufania do lekarza*, „Gazeta Lekarska” 2 (1991) nr 9 oraz artykuły *Naczelną troską lekarzy – chronić dobro człowieka*, „Słowo Powszechne” 45 (1991) 5 (z dnia 31.01–2.02) i *Ciało ludzkie jako zadanie dla medycyny*, „Gazeta Niedzielną” 46 (1994) 21 (z dnia 22 maja). Ponadto materiały z sesji naukowych organizowanych w latach 1993–1995 z okazji proklamowania przez Jana Pawła II Światowego Dnia Chorych (red. K. Szalata, Warszawa 1995). W okresie późniejszym wydanie książki *Etyka i medycyna* (1999).

⁵ W 2010 roku Mieczysław Gogacz otrzymał także Złoty Medal „Za Zasługi dla Obronności”.

⁶ J. Niepsuj, *Sprawozdanie z uroczystego pożegnania z WAT i wręczenia honorowych odznaczeń Panu Profesorowi dr hab. Mieczysławowi Gogaczowi*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998) 1, nr 1, s. 138.

Wojciech Przetakiewicz, ówczesny prorektor WAT, tak pisał o profesorze Gogaczu:

Wprowadzenie i realizacja nowatorskiego programu etyki w połączeniu z bogactwem myśli Profesora i Jego oddziaływaniem osobowym – zwłaszcza życzliwością wobec ludzi – w wydatny sposób przyczyniały się do właściwego formowania osobowości i zarazem usprawniania intelektu naszych studentów – podchorążych, przyszłych inżynierów wojskowych⁷.

Innym aspektem działalności naukowej Mieczysława Gogacza była aktywność społeczna. Książka pod tytułem *Okruszyny* stanowi pokłosie takiej działalności w latach 90. (wywiady, komentarze, udział w komisjach sejmowych). Dotyczy ona szeregu problemów filozoficznych, teologicznych, politycznych, czy kulturalnych. Podejmuje problematykę aborcji, rodziny, ochrony życia, polityki, tolerancji, jak również komentarze do filmów i książek⁸.

Po publikacji książki *Podstawy wychowania* w roku 1993 Mieczysław Gogacz zaczął być zapraszany również na spotkania naukowe pedagogów. Najwięcej takich zaproszeń było z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy (dziś Uniwersytet Kazimierza Wielkiego). Skutkiem tych kontaktów była kolejna książka dotycząca filozoficznych podstaw wychowania – *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie* z roku 1997⁹.

Osobną kwestią – wartą podkreślenia – są publikacje poświęcone tematowi religijnemu. Przysporzyły one Mieczysławowi Gogaczowi rzeszę czytelników. Opublikował setki krótkich artykułów popularnonaukowych w tygodnikach katolickich, w których często przemycił problematykę filozoficzną. Natomiast jego książki religijne ukazywały się – jak na ówczesne czasy – w stosunkowo dużych nakładach (cztery wydania *On ma wzrastać*¹⁰; trzy wydania modlitewnika *Dzień z Matką*

⁷ W. Przetakiewicz, *Pożegnanie Pana Profesora Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998) 1, s. 139.

⁸ „Proszę Czytelników o przyjęcie tej książki. Jest to kosz okruszyn prawdziwego chleba filozofii i teologii, jakiś obraz dnia, naświetlenie aktualnych spraw codziennych cenionym przez nas katolicyzmem” (Okr, s. 6).

⁹ A. Andrzejuk, *Profesor Mieczysław Gogacz – biografia wyznaczona ogłoszeniem książek*, w: *ŻsE*, s. 120.

¹⁰ Pierwszy nakład ukazał się w 5 tys. egzemplarzy, przepisywanych na maszynie przez samych czytelników w celu rozpropagowania jej treści (OmW, s. 7).

Bożą¹¹. W 1965 roku w Wydawnictwie Sióstr Loretanek ukazała się książka *On ma wzrastać*. Tytuł zaczerpnięty został z Ewangelii św. Jana, w którym św. Jan Chrzyciel powiedział w odniesieniu do Chrystusa: „On ma wzrastać – ja zaś umniejszać się” (J 3,30). Od tego momentu autor równolegle publikował zarówno teksty naukowe, jak i religijne¹². Z książek o tematyce religijnej największym uznaniem wśród czytelników cieszyła się właśnie wspomniana publikacja. W prywatnych listach i rozmowach z Autorem wielu ludzi podkreślało, że zawdzięcza jej swoje nawrócenie¹³.

Działalność naukowo-dydaktyczną sam Mieczysław Gogacz ujmował jako obronę kultury chrześcijańskiej¹⁴.

KONTAKTY MIĘDZYNARODOWE

Mieczysław Gogacz za sprawą swoich zagranicznych stypendiów naukowych w latach 50. w Paryżu i Toronto nawiązał międzynarodowe kontakty w kręgach mediewistycznych. W roku 1967 uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Teologicznym w Toronto i w Trzecim Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich¹⁵, który odbył się w październiku w Rzymie. Również w Rzymie w 1974 roku na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza brał udział w kongresie ku czci Tomasza z Akwinu¹⁶. Łącznie Mieczysław Gogacz odwiedził 25 krajów¹⁷.

Sam Gogacz opisuje swoje podróże tak:

[...] w ciągu sześciu miesięcy przypatrywałem się Francji przez Sorbonę i Instytut Katolicki. Siedem miesięcy poznawałem Kanadę przez Instytut Mediewistyczny w Toronto. Trzy miesiące były mi

¹¹ Wykaz wszystkich publikacji: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/cv_gogacz.htm (dostęp: 16.11.2017).

¹² A. Andrzejuk, *Profesor Mieczysław Gogacz – biografia wyznaczona ogłoszaniem książek*, w: *ŻsE*, s. 108.

¹³ Ze wstępu: „Ta książka oddziałuje więc w sposób bogatszy niż inne książki” (OmW, s. 4).

¹⁴ Por. *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Lublin 2011 (hasło), s. 425.

¹⁵ Sprawozdanie z kongresu w Rzymie: SoK, s. 226–249.

¹⁶ Sprawozdanie z kongresu: SoK, s. 76–78.

¹⁷ A. Andrzejuk, T. Klimski, *Historia Filozofii*, w: *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na ATK 1954–1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Warszawa 2001, s. 24.

dane na Włochy, Jordanię, Liban, Izrael, Grecję, Stany Zjednoczone, Anglię, Belgię, Szwajcarię, Austrię. Przejechałem kawałek Syrii i kawałek Czechosłowacji¹⁸.

Mieczysław Gogacz mocno angażował się w kwestie poruszane na wspomnianych kongresach i seminariach. Przykładem tego jest problematyka definicji osoby i jej precyzowania na sesjach naukowych na Uniwersytecie Paris XII w 1982 i 1983 roku¹⁹.

Autor opublikował ponad 30 artykułów w językach obcych. Są to głównie artykuły w języku francuskim, kilka w języku angielskim i niemieckim. W latach osiemdziesiątych najwięcej artykułów w języku francuskim ukazało się w paryskim „Journal Philosophique”. W języku angielskim autor opublikował kilka artykułów w kwartalniku Polskiej Akademii Nauk „Dialectics and Humanism”.

Mieczysław Gogacz pisał również do prasy polonijnej. W latach 60. i 70. opublikował siedem artykułów w miesięczniku katolickim „Nasza Rodzina”, wydawanym w Paryżu. W latach 80. ukazały się cztery artykuły w tygodniku „Głos Katolicki” także ukazującym się w stolicy Francji. Opublikował również artykuł w miesięczniku „Pielgrzym” i czasopiśmie „Związkowiec” wydawanych w Toronto. W latach 90. publikował często w londyńskiej „Gazecie Niedzielnej”.

Referaty wygłaszane na zagranicznych sesjach, seminariach i kongresach publikowane były w tomach pokonferencyjnych, a relacje z samych tych spotkań Gogacz publikował w postaci sprawozdań, głównie w czasopiśmie „Studia Philosophiae Christianae”. Były to przede wszystkim kongresy mediewistyczne, organizowane przez Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale oraz kolokwia filozoficzne organizowane przez Centre de Recherche Philosophique de Saint Thomas d'Aquin. Dwa z takich kolokwiów w Paryżu poświęcone były – jak wspomniano – problematyce osoby²⁰.

¹⁸ SoK, s. 187.

¹⁹ KeO, s. 25 oraz tom 8 „Opera Philosophorum Medii Aevi” pt. *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu z roku 1987* (s. 203).

²⁰ Co przedstawiono w tym opracowaniu przy okazji omawiania problematyki osoby w ujęciu Gogacza.

SŁOWNIK – PODSTAWOWE DEFINICJE

Akt – to, co w bycie faktyczne, rzeczywiste, dominujące. Jest podstawowym tworczywem bytu, pierwszym, zapoczątkowującym go pryncypium. Ma postać istnienia, gdy jest aktem bytu, ma postać formy, gdy jest aktem istoty bytu.

Aktualizowanie – przejaw mocy aktu istnienia, powodującego wiązanie z sobą w jeden byt jednostkowy wszystkiego, co ukonstytuowało się w możliwościowej istocie pod wpływem przyczyn celowych. Dotyczy to bytów zapoczątkowanych przez pochodny akt istnienia.

Antropologia filozoficzna – filozoficzna nauka o człowieku, dziś uprawiana eklektycznie. [Tomizm dąży] do sformułowania spójnej metafizyki człowieka jako bytu z uwzględnieniem tematu osoby i relacji osobowych.

Bóg – akt istnienia samoistny, byt ukonstytuowany wyłącznie z jednego pryncypium, gdyż stanowiącego sam w sobie powód tego, że jest. Jako wyłącznie akt istnienia nie zależy od przyczyn, gdyż sprawia, że wszystkie przyczyny istnieją. Ze względu na to jest sam z siebie (*ens a se*), co właśnie nazywamy samoistnością. Należy dodać, że samoistny akt istnienia jest pryncypium wszystkich pryncypiów i że wobec tego jest także pryncypium zależnych aktów istnienia i intelektualności. Jako istnienie i intelektualność na sposób przyczyny, a nie skutku, jest osobą. Jako osoba wiąże się z osobami relacjami miłości, wiary i nadziei. Odnosi się do osób na sposób ojcowski. Wynika

to z Jego pozycji pierwszego pryncypium. Bóg ponadto ujawnił ojcowskie odnośnienie się do osób w Objawieniu chrześcijańskim. To Objawienie staje się podstawą religii, która jest zespołem więzi osobowych odnoszących nas do Boga jako Ojca. W metafizyce więc ujmuje się Boga jako byt, który jest samoistnym istnieniem. W religii dominuje ujęcie Boga jako Ojca, który wiąże się z nami relacjami osobowymi. Te relacje i ich dzieje wyjaśnia metafizyka bytu i teologia.

Byt – to, co realne dzięki zapoczątkowującemu je aktowi istnienia, co realnie istnieje jako struktura jednostkowa. Byt w stanowiących go pryncypiach jest przedmiotem metafizyki.

Dobro – przejaw w bycie jego aktu istnienia. Polega na mocy wywoływania w innych bytach odniesień pozytywnych. Nazywamy to dobrem metafizycznym. W sensie fizycznym dobrem jest posiadanie przez byt wszystkich elementów jego przypadłościowego wyposażenia. W sensie moralnym jest zgodnością wyboru działań z mądrością osób. Jest podstawą rozpoznania zła jako braku dobra.

Doświadczenie mistyczne – spowodowana przez Boga odmiana poznania, w której Bóg, pomijając mowę wewnętrzną i zewnętrzną, zmysłowe władze poznawcze i intelekt czynny, daje się doznać w porządku mowy serca wprost intelektowi możliwościowemu jako istnienie, a więc (zgodnie z naturą intelektu) jako pryncypium. Jest to doznanie nagłe, wewnętrzne, krótkotrwałe, do którego nie można się przygotować ani w nim usprawnić. Nie jest doznaniem osób Trójcy Świętej, gdyż nie stanowią one odbieranych przez intelekt możliwościowy pryncypiów. Nie jest koniecznym elementem wyższych poziomów życia religijnego.

Dusza – w obszarze istoty bytu forma stanowiąca pryncypium identyczności bytu.

Etyka – nauka filozoficzna, która wskazuje na pryncypia wyboru działań chroniących osoby. Te pryncypia to mądrość, kontemplacja, sumienie. Obok teorii pryncypiów do etyki należy teoria wartości, gdyż wybór bytu jako dobra dla nas wymaga wskazania na wartości, a w związku z tym kieruje nas do rozważania *metanoi* i kultury, w której relacje do osób tworzą humanizm i religię.

Forma – wewnątrz istoty bytu akt wobec materii, urealniony przez właściwe bytowi zapoczątkowujące byt istnienie i zaktualizowany, czyli związany, poprzez istotę z istnieniem w postaci wyznaczonej przez wpływ przyczyn celowych.

Humanizm – w kulturze, rozumianej jako uzyskane przez osobę sprawności i zespół zewnętrznych dzieł wyrażających życie wewnętrzne człowieka, skutek działań chroniących relacje osobowe i osoby (a dzięki temu chroniących samo istnienie osób) przez kierowanie się do przejawiającej istnienie rzeczywistości, prawdy i dobra.

Idealizm – w teorii poznania stanowisko, że istnieje tylko to, co wytworzone naszym myśleniem, i że poznajemy tylko te wytwory. Przypisuje się myśli, jako wynikowi myślenia i samemu myśleniu, moc sprawiania tego, co jest, lub moc scalania (jednoczenia, udzielenia jedności) istniejących luźno tworzyw realnych w pomyślane kompozycje. Jest to konsekwencja tezy, że pierwszym pryncypium rzeczywistości nie jest byt jednostkowy, lecz intelekt jako podmiot myślenia, sama myśl jako skutek myślenia, myślenie jako czynność i oddziaływanie na myśl lub realne tworzywa.

Identyfikacja – metoda metafizyki, sposób postępowania badawczego, który polega na przestrzeganiu odrębności pryncypiów bytu od samego bytu, na niepomyleniu skutków z przyczyną, na określaniu przyczyny za pomocą istotowego układu przyczyn i skutków, na ujmowaniu pryncypiów i bytów w sobie, a nie w doniesieniu do nas, na niemyleniu przejawów aktu istnienia z przypadłościami istoty, z pryncypiami i bytami, na stosowaniu realizmu we wszystkich odmianach poznania, głównie w porządku mowy serca, na stosowaniu też pierwszych zasad, wyrażających transcendentalia jako sposoby istnienia bytu.

Istota – powód tego, czym byt jest w swej sferze możliwościowej, urealnionej przez wewnętrzny w bycie akt istnienia, który aktualizuje właściwe bytowi ukonstytuowanie się istoty pod wpływem przyczyn celowych. Są to główne, konieczne w istocie pryncypia, które sprawiają, że byt jest tym, czym jest.

Jedność – przejaw w bycie jego aktu istnienia. Wskazuje na moc wyznaczenia przez ten akt w bycie struktury podporządkowania

wewnętrznych pryncypiów bytu aktowi: aktowi istnienia podporządkowuje się w bycie istota, gdyż nie ma jej bez urealnienia, powodowanego przez akt istnienia; formie podporządkowuje się w istocie możliwość bądź duchowa, bądź materialna, gdyż bez formy byłyby nieokreślone i nie stanowiłyby tego oto bytu jednostkowego. Jedność wyrażnia w bycie pierwszeństwo lub dominację aktu i wyznaczoną przez akt wewnętrzną strukturę bytu. Jest treścią zasady tożsamości (zasady wewnętrznej zawartości bytu).

Kontemplacja – jest radującym i miłującym świadczeniem intelektu i woli o bezpośrednim poznawaniu i trwaniu relacji istnieniowych oraz o skutkach tych relacji pośrednio doznanych przez intelekt i wolę. Dzięki kontemplacji intelekt usprawnia się w mądrości, dystansując sprawność wiedzy. Wola usprawnia się w trafnym wyborze dobra dla nas i niemylenia go z dobrem samym w sobie.

Kultura – w sensie podmiotowym: uzyskane sprawności intelektu i woli oraz wątki w osobowości nazywane życiem wewnętrznym; w sensie przedmiotowym: zespół wytworów (dzieł), w których zostało utrwalone życie wewnętrzne ludzi. Wiąż między kulturą wewnętrzną i zewnętrzną wynika z wpływu wytworów na osobowość człowieka poprzez kształcenie i wychowanie.

Metanoia – stanowi zdystansowanie zastanej kultury przez zmianę myślenia skierowanego głównie do wytworów na myślenie skierowane do bytów. Jest skutkiem przekonania, że chronią nas relacje osobowe i osoby, co wprowadza w humanizm. *Metanoia* stanowi po teorii pryncypiów [moralności] i teorii wartości trzeci dział etyki.

Materia – w istocie bytu jako jego sferze możliwościowej, urealnionej przez zależny akt istnienia, zaktualizowany przez to istnienie skutek wpływu formy wywołującej gotowość do podlegania rozciągłości, która przenika możliwość niestanowiącą formy i czyni ją materią dla podmiotowania przypadłości fizycznych. Na zaktualizowanie materii swój wpływ obok formy wywierają także zewnętrzne przyczyny celowe, zawierające w swej istocie możliwość materialną.

Mądrość – jest sprawnością intelektualną ujmowania bytu w wywołanych przez niego skutkach i rozpoznawania go jako przyczyny.

Jest wnikliwym odbiorem prawdy, czyli wszystkiego, czym byt jest i co sprawia. Jest zarazem umiejętnością ukazywania woli dobra dla nas. Polega na ujmowaniu bytu zarazem z pozycji prawdy, jak i dobra dla każdego bytu, dzięki identyfikowaniu przyczyny z pozycji skutku, co cechuje metafizykę bytu. Arystoteles wprost przez mądrość rozumiał ujmowanie przyczyn i skutków, i nazywał metafizykę mądrością. Dziś trzeba powiedzieć, że metafizyka jest skutkiem mądrości.

Metafizyka (filozofia pierwsza, filozofia bytu) – nauka filozoficzna, która zgodnie z właściwym przedmiotem intelektu możliwościowego identyfikuje wewnętrzne i zewnętrzne pryncypia bytu jednostkowego.

Miłość (relacja miłości) – wsparta na transcendentalnej własności realności więź łącząca dwie osoby. Wynika ze współprzebywania osób i polega na wzajemnej życzliwości.

Mowa serca – zespół realnych skutków i realnych relacji wywołanych w bycie poznającym przez byt oddziałujący na intelekt możliwościowy. Te skutki to doznanie bierne przez intelekt możliwościowy pryncypiów istotowych oddziałującego bytu, doznanie własności transcendentalnych tego bytu, zrodzone słowo serca, usprawnienie intelektu możliwościowego w rozumieniu pierwszych zasad bytowania, usprawnienie w mądrości.

Możliwość – to, co akt istnienia urealnia w bycie jako istotę i co pod wpływem przyczyn celowych aktualizuje, [np. w człowieku] w sferę intelektualną (duchową) ogarniającą formę oraz w sferę materialną wyznaczającą istotie szczególność. Możliwość zawsze ogranicza akt, to znaczy czyni go aktem urealnającym tylko tę możliwość jako istotę bytu. Bezpośrednim aktem możliwości duchowej i możliwości materialnej jest w obszarze istoty forma.

Nadzieja (relacja nadziei) – wsparta na transcendentalnej własności dobra więź łącząca dwie osoby. Wynika z oczekiwania na współprzebywanie i wspólnotwartość oraz polega na potrzebie przebywania wśród osób życzliwych i wiernych, na potrzebie miłości i wiary. Ujęta od strony Boga jest nadprzyrodzoną sprawnością umacniania udzielanej nam przez Boga miłości i wiary, wprowadza w tę miłość i wiarę.

Natura – ujęcie istoty ze względu na przystosowanie przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań.

Obecność – skutek powiązania osób relacjami osobowymi. Ma postać relacji osobowych i ich bezpośrednich podmiotów. Jest więc miłością, wiarą i nadzieją, zarazem współprzebywaniem (realność), współotwarciem się osób na siebie (prawda), pozostawaniem w zasięgu miłości i wiary (dobro). Z pozycji postępowania stanowi wzajemne słuźenie sobie poprzez istnienie realnością obecności, prawdą i dobrem. Jest skutkiem *metanoi* osoby i skutkiem humanizmu, wnoszonego przez osoby do kultury.

Odrębność – przejaw w bycie jego aktu istnienia. Wskazuje na moc wyznaczenia przez ten akt, powiązany z wywołaną przez niego istotą, bytowego obszaru jednostkowej struktury. Uwyrażnia różnicę między dwoma jednostkowymi bytami. Jest treścią zasady niesprzeczności (zasady nietożsamości bytu i niebytu).

Osoba – byt jednostkowy, w którego istocie akt istnienia urealnia intelektualność. Elementami konstytuującymi (*constitutiva*) osobę są więc istnienie i intelektualność. Cały byt jest osobą, cały człowiek, którego istota jest duszą z możliwością intelektualną i ciałem urealnionym przez zależny akt istnienia. Podobnie osobą jest anioł. Osobą jest także Bóg, stanowiący samoistny akt istnienia, gdyż ten akt jest pryncypium wszystkich pryncypiów, a więc także intelektualności.

Pierwsze zasady – sądy w poziomie mowy wewnętrznej i zdania w poziomie mowy zewnętrznej, których znaczeniem jest intelektualne ujęcie własności transcendentálnych (odrębność, jedność, realność, także pochodna od nich osobność) doznanych przez intelekt możliwościowy w poziomie mowy serca w wyniku oddziaływania na nas udostępniającego się nam bytu. Intelekt możliwościowy usprawnia się w ich stosowaniu. Dzięki temu usprawnieniu nie myli własności transcendentálnych jako przejawów w bycie aktu istnienia z wewnętrznymi pryncypiami bytu i z samym bytem. W porządku poznania wyraźnego pierwsze zasady są wyjściowymi zdaniami metafizyki. Są to: zasada niesprzeczności (ujęcie odrębności), zasada tożsamości (jedności), zasada racji dostatecznej (realności), zasada wyłączonego środka (osobności).

Pluralizm – ujawniony przez byty sposób ich istnienia jako odrębnych, osobnych, o wewnętrznej jedności i realności, wyznaczonych w bycie przez właściwy mu, zależny akt istnienia. Jest to zarazem nazwa poglądu, że nie istnieje wspólne tworzywo bytów, lecz że każdy byt jednostkowy jest ukonstytuowany z właściwego mu, niepowtarzalnego tworzywa, stanowiącego wewnętrzne pryncypia tego bytu. Niepowtarzalne tworzywo bytów wymaga stwarzania właściwego mu aktu istnienia, który urealnia i aktualizuje cały byt jednostkowy.

Prawda – przejaw w bycie jego aktu istnienia. Polega na udostępnianiu przez byt w spotkaniu i poznaniu stanowiących go pryncypiów. Jest otwarciem się bytu wobec innych bytów. Nazywamy to prawdą metafizyczną. W sensie teoriopoznawczym jest zgodnością odebranych przez spotkanie i poznanie informacji o bycie z samym oddziałującym na nas bytem. W sensie logicznym jest cechą zdań. Jest podstawą wyznaczonej przez akt istnienia poznawalności (inteligibilności) bytu, podstawą zgodności (adekwacji) wiedzy z poznany bytem i w związku z tym podstawą rozpoznania fałszu jako niezgodności wiedzy z poznawany bytem.

Pryncypium – to, co współtworzy, współstanowi byt jednostkowy i wywołuje proporcjonalny do siebie skutek. Pryncypium może być wewnętrzne i wtedy właśnie stanowi współtworzywo bytu. Może być zewnętrzne i wtedy jest bytem samodzielnym lub niesamodzielnym (przypadłość), powodującym wewnątrzbytowe pryncypia.

Przejawy aktu istnienia (własności transcendentalne, transcendentalia) – akt istnienia przejawia się w bycie jako odrębność, jedność, realność, prawda, dobro, piękno. To więc, czym jest akt istnienia, ogarnia i przejawia zarazem cały byt.

Przyczyna – byt lub pryncypium, które sprawiają bytowanie lub pryncypia bytowania. Skutki, które nie są bytowaniem, przypisujemy tylko pryncypiom, a nie przyczynom. Przyczyna więc to byt lub pryncypium, które powoduje bytowanie. Przyczyna zatem to byt ujęty w swej funkcji sprawiania skutku.

Przypadłość – byt niesamodzielnym w istnieniu w ten sposób, że trwa i działa zależnie od bytu samodzielnego, w którym jest

zapodmiotowany. Jest tym, czym jest i działa własną mocą, lecz właśnie nie trwa tak długo, jak długo podmiotuje go substancja, której jest przypadłością.

Realizm – w teorii poznania stanowisko, że byty istnieją niezależnie od naszego poznania i tworzenia oraz że poznajemy te byty, a nie tylko własne myśli i wytwory. Jest to konsekwencja tezy, że pierwszym przedmiotem metafizyki jest byt jednostkowy.

Realność – przejaw w bycie jego aktu istnienia. Wskazuje na moc spowodowania przez ten akt, jako wewnętrzne pryncypium bytu, że byt jest rzeczywisty. Uwyrażnia różnicę między bytem i niebytem. Jest treścią zasady racji dostatecznej (zasady realności bytu).

Relacja – byt niesamodzielny (przypadłościowy) wiążący dwa byty. Jeden z tych bytów (*unum*) jest podmiotem lub nadawcą relacji. Drugi (*aliud*) jest przedmiotem, kresem lub odbiorcą relacji. Relację stanowi to odniesienie jednego bytu do drugiego (*ordo unius ad aliud*). Relację wyznacza i określa tylko jej podmiot i kres. Wyróżnia się relacje realne i myślne. Relacjami myślnymi zajmuje się logika. Metafizyka bada relacje realne. Są one wewnątrzbytowe (transcendentalne), zewnątrzbytowe (kategorialne). Kategorialne są istnieniowe (sprawcze, osobowe, niesobowe) i istotowe (poznanie, postępowanie).

Religia – zespół relacji osobowych łączących człowieka z Bogiem. Ujęte od strony człowieka, relacje te wsparte na własnościach transcendentalnych i chronione działaniami intelektu i woli ujawniają humanistyczny wymiar religii. Ujęte od strony Boga, który wnosi w te relacje to, kim jest, a więc swoje życie właściwe Bogu, relacje te ujawniają nadprzyrodzony wymiar religii. Ponieważ w Bogu tym samym jest istnienie i działanie, Bóg przebywa tam, gdzie działa. Przebywa więc w istocie osoby, otoczony w nas relacjami osobowymi. Tę bytową rzeczywistość relacji wyjaśnia metafizyka, a nadprzyrodzoną treść relacji wyjaśnia teologia.

Słowo serca (*verbum cordis*) – skutek oddziałujących na intelekt możliwościowy pryncypiów istotowych bytu wywołującego spotkanie z nami, skutek zrodzony, a nie wytworzony, mobilizujący wolę, abyśmy skierowali się do oddziałującego na nas bytu i byśmy posłużyli

się dla uzyskania realnego kontaktu z tym bytem relacjami istnieniowymi.

Stwarzanie – sposób urealnienia pochodnego aktu istnienia przez samoistny akt istnienia. Polega to na tym, że wewnętrzne tworzywa bytu jednostkowego nie bytują wcześniej niż stworzony byt, zapoczątkowany przez pochodny akt istnienia, który w tym bycie urealnia i aktualizuje współstanowiące byt tworzywa.

Substancja – samodzielny byt jednostkowy ukonstituowany z właściwych mu pryncypiów.

Świat – suma jednostkowych bytów przejawiających własności, na których opierają się relacje przypadłościowe łączące dany byt z innymi bytami.

Teologia – odwołujące się do Objawienia wyjaśnianie więzi osobowych między człowiekiem i Bogiem, zarazem wyjaśnianie Boga w Jego odniesieniach do stworzeń. Bóg bowiem objawił się jako miłujący Ojciec, zbawiający nas Syn Boży i uświęcający osoby Duch Święty. Syn Boży stając się człowiekiem ukazał nam wartość nieutralnego trwania miłości i współobecności z Trójcą Osób Boskich, co nazywa się zbawieniem. Można więc uważać teologię za wyjaśnianie wartości objawionych lub za objawioną aksjologię, a także za wyjaśnianie dziejów zbawienia. To wyjaśnianie zawsze wymaga prawidłowej identyfikacji Boga jako bytu i Ojca, samych więzi Boga z człowiekiem, wymaga więc metafizyki bytów istniejących realnie. W tym aspekcie to wyjaśnianie stanowi teologię dogmatyczną. Różne aspekty lub tematy Objawienia stanowią przedmiot dyscyplin teologicznych. Oprócz teologii dogmatycznej jest np. chrystologia, mariologia, eklezjologia, teologia mistyczna, teologia moralna.

Tomizm – pojawiająca się w danej epoce historycznej odmiana rozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu. Wyznacza tę odmianę erudycja filozofów w danych czasach, schematy myślowe i rozumienie aktu istnienia.

Urealnianie – przejaw mocy aktu istnienia powodującego, że inne pryncypia są realne. Samoistny akt istnienia urealnia na zewnątrz

siebie pochodne akty istnienia, gdyż będąc wyłącznie istnieniem nie ma urealnionego w sobie czegoś innego. Pochodne akty istnienia urealniają byt przez zapoczątkowanie go, czyli współkomponowanie się ze zaktualizowanymi przez siebie pryncypiami w jeden byt jednostkowy.

Wartość – trwanie relacji osobowych. Wartość nie jest bytem samodzielnym ani bytem niesamodzielnym. Nie jest też relacją. Jest właśnie jej trwaniem, gdy cenimy daną relację i chcemy w niej pozostać.

Wiara (relacja wiary) – wsparta na transcendentальной własności prawdy więź łącząca dwie osoby. Wynika ze wzajemnego otwarcia się na siebie osób i ich udostępniania się sobie, a polega na zaufaniu wzajemnym do siebie, powierzaniu sobie tego, czym się jest i czym się żyje. Ważna tu jest osobowość osoby, której ufamy. Przejmujemy bowiem jej życie wewnętrzne. Podobna więź łączy nas z Bogiem.

Wytwór – dokonane naszym myśleniem scalenie bytów jednostkowych w nową kompozycję przez mechaniczne wiązanie tych bytów ich własnościami dla pełnienia zadanej im funkcji. Ta kompozycja nie przejawia bytowej jedności, lecz jedność funkcjonalną. Nie ma więc w niej właściwego substancji aktu istnienia. Przyczynami wewnętrznymi wytworu są przypadłościowe powiązane byty jednostkowe. Przyczyną zewnętrzną wytworu jest właśnie myślenie, komponujące wytwór w widzialną postać wiedzy człowieka. Można powiedzieć, że wytwór jest dosłownie bytem dla nas (*quo ad nos*), ukonstytuowaną poza nami postacią zmysłową naszej wiedzy.

Zło – w sensie metafizycznym, od strony bytowania, nie istnieje: jest brakiem dobra i bytu. W sensie fizycznym jest brakiem w bycie jakichś właściwych bytowi przypadłości. W sensie moralnym jest niezgodnością wybranych działań z mądrością jako głównym pryncypium wyboru tych działań. Nazywamy to złem z pozycji oceny, wartościowania. Za zło uważamy więc coś ocenionego negatywnie. Zło, realnie dokuczliwe, jest tylko wartościującym (aksjologicznym) ujęciem braku.

II.

MIECZYŚLAW GOGACZ
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie
Artur Andrzejuk*

Wszystkie cytowane książki Mieczysława Gogacza posiadają edycję internetową, dostępną na stronie http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/mieczyslaw_gogacz_start.htm. W tomie korzystamy z tej edycji. W nawiasach kwadratowych podajemy skrót literowy stosowane w tym tomie; numeracja stron odnosi się do wspomnianej edycji internetowej.

1. *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985 [FaM].
2. *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985 [SoK].
3. *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987 [MiM].
4. *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, Suwałki 1996², Warszawa 1998³, 2008⁴ [EM].
5. *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993 [MbP].
6. *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, wybór i redakcja A. Andrzejuk, K. Kalka, Warszawa 1997 [OzP].

METAFIZYKA

M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 2, Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa.

WPROWADZENIE

Przez metafizykę należy rozumieć identyfikację wewnętrznych i zewnętrznych pryncypiów bytu, to znaczy pierwszych i realnych powodów tego, czym byt jest i że jest. To, co podstawowe i wyjściowe, staram się ukazywać w sposób, który ujawnia drogi dojścia do twierdzeń metafizyki. Jest to więc ujęcie heurystyczne, odsłaniające byt wyraźniej niż zespół samych twierdzeń o bycie, bez tłumaczenia się, w jaki sposób je odkryliśmy. Nie są to więc twierdzenia dowolne. Ich źródłem jest wynik spotkania, nazywany poznaniem niewyraźnym. Metafizykę jako zespół zdań o pryncypiach bytu stanowi wierne ujęcie skutków bytowego spotkania.

Metafizyki różnią się od siebie dopiero na poziomie poznania wyraźnego, to znaczy z powodu wywoływanych przez kulturę zakłóceń w przekazywaniu doznań z poziomu poznania niewyraźnego w ujęciach na poziomie poznania wyraźnego.

Dokładny i wierny opis skutków naszego spotkania z oddziałującym na nas bytem stanowi pierwotną i wyjściową, wprost elementarną wiedzę o wewnętrznej zawartości bytu. Za pomocą rozumowań możemy uwyrażniać i rozwijać tę wiedzę. [...] Metafizyk nie broni metafizyki, broni zawsze rzeczywistości, a tym samym prawdy o bytach. Jest wierny istnieniu i istocie bytu, a nie ujęciom i wiedzy. Broni tylko tej wiedzy, która wiernie przekazuje to, czym byt jest i że właśnie istnieje, skoro kontaktuje się z nami swą bytową zawartością. I właśnie istnienie bytu jest miarą i sprawdzianem naszej wiedzy, a nie intelekt

i poznanie, które tylko wypełniają się tym, co byt przekazuje dzięki wywołanemu przez siebie spotkaniu.

[EM, s. 5]

SPOTKANIE BYTU I JEGO SKUTKI

Spotkaniem nazywamy każdą więź łączącą dwa byty. Charakter tej więzi zależy od natury powiązanych z sobą bytów. I od razu zauważmy, że gdy w spotkaniu wiążą się z sobą dwie osoby więzią opartą na przejawach istnienia, to spotkanie nazywamy obecnością. Nie każde więc spotkanie stanowi obecność. W tej chwili chodzi o to najpierwsze spotkanie, które w ogóle rozpoczyna kontakt między bytami. I chodzi głównie o skutki tego spotkania.

Spotkanie jest źródłem poznania i przedmiotu nauk. Chcemy je rozważyć jako więź między bytem realnym i człowiekiem, który jest także bytem realnym, lecz obdarzonym zdolnością odbierania tego, co przekazuje w spotkaniu byt z nami powiązany.

Zauważmy od razu, że przez byt rozumiemy to, co realnie istnieje, stanowiąc osobną, wewnątrznie skomponowaną jednostkę.

Istnienie uważamy za zapoczątkowujące byt i stanowiące go tworzywo, które występuje razem z urealnionymi przez siebie tworzywami, komponującymi się w istotę tej realnej jednostki.

Istota jest zespołem tych wewnętrznych tworzyw, dzięki którym jednostkowy byt jest osobnym bytem realnym.

Naturą nazywamy tę istotę ze względu na jej powiązania z odpowiednimi dla niej, oddziałującymi na nią otaczającymi ją bytami. Natura więc to istota wzbogacona skutkami oddziałujących na nią bytów. Skutkiem jest zawsze to, co wywołane w drugim bycie przez byt oddziałujący. Chcemy właśnie opisać to, co wywołuje w człowieku oddziałujący na niego byt realny.

Poznając np. las uświadamiamy sobie, że pojawił się w nas obraz lasu, że uzyskaliśmy informację. Coś w nas się zmieniło, natomiast nic nie zmieniło się w lesie. Wynika z tego, że zmienia się coś w człowieku odbierającym informację i że nie zmienia się nic w bycie, który tę informację nadaje. Ten byt tylko oddziałuje na receptory lub władze poznawcze człowieka.

Dowiadujemy się wobec tego, że spotkanie, które jest poznawaniem, polega na następującym kierunku oddziaływań: byt informujący

oddziaływa na byt odbierający informację. Tak przebiegający kierunek wywołania informacji nazywamy realizmem.

Idealizmem nazywamy kierunek odwrotny, to znaczy, że człowiek poznający kieruje się do bytu poznawanego i wybiera sobie interesującą go informację.

Przyjmując realizm z kolei wykrywamy, że każda władza poznawcza jest wrażliwa na właściwe sobie elementy stanowiące byt poznawany. Najwcześniej uświadamiamy sobie to, co odbierają władze zmysłowe. Wszystko, czym jest byt informujący nas o sobie, przez te władze przechodzi. Uświadamiamy to sobie później. Nie znaczy to jednak, że najpierw odbierane przez nas treści zmysłowe są pierwszym skutkiem wywołanym w nas przez byt przekazujący informację. Na razie wciąż mówimy o tym, co sobie uświadamiamy. To, co sobie uświadamiamy, musi jednak najpierw w nas się znaleźć, by mogło stać się przedmiotem uświadomienia. W związku z tym należy odróżnić treści poznane jeszcze nie uświadomione od tych treści, które z kolei są uświadomione. Nazywa się to poznaniem niewyraźnym i poznaniem wyraźnym.

Gdy mówimy o spotkaniu jako źródle poznania i przedmiotu nauk, to chodzi nam o poznanie niewyraźne, o te nabyte informacje, które powoli sobie uświadamiamy i tak porządkujemy, że, zależnie od tego, czego dotyczą nabyte informacje, powstają odpowiednie nauki.

Gdy więc nastąpi spotkanie między bytem i odbierającym jego oddziaływanie człowiekiem poprzez receptory lub poznawcze władze zmysłowe, przenosi się w nas informacja o fizycznym wyposażeniu drzewa i powoduje, że do tego drzewa się zwracamy. Oddziaływa na nas las i zarazem poszczególne drzewo, które odróżniamy od innych drzew i od siebie. Dotarła więc do nas informacja, dzięki której widzimy nie tylko zieleń wspólną wszystkim drzewom, lecz także coś, co pozwala skierować się do danego drzewa jako odrębnego i osobnego, samego w sobie i realnego. Gdyby nie było realne, nie mogłoby na nas oddziaływać, gdyż nicość, to, czego nie ma, nie może przekazać żadnej informacji. Jeżeli skierowujemy się wciąż do tego samego drzewa, to wynika z tego, że oprócz wspólnych drzewom cech fizycznych odebraliśmy informację o tych treściach drzewa, które powodują jego odrębność i osobność, to, czym drzewo jest w sobie jako realny byt. Te najgłębsze treści drzewa i każdego bytu nazywamy wewnętrznym tworzywem bytu lub jego pryncypiami. Mówimy wobec tego, że wraz z materiałem odebrany przez zmysły inna w nas władza poznawcza, nazywana intelektem możliwościowym, odebrała istotne pryncypia bytu

w ich jedności, gdyż do tego jednego bytu nas skierowują. Pierwszym skutkiem odebranych przez nas lub niewyraźnie poznanych pryncypów bytu jest nasze skierowanie się do tego bytu.

Opisując te skutki niewyraźnego poznania, św. Tomasz z Akwinu uważa, że w spotkaniu intelektu możliwościowego z bytem odebraliśmy istotowe pryncypia bytu wraz z ich jednością. Odebrał je drogą poprzez zmysły intelekt możliwościowy. Nie zostały one uświadomione, gdyż uzyskuje się to przy współpracy innych władz poznawczych, lecz tylko przejęte przez intelekt, który pod ich wpływem rodzi słowo serca, to znaczy motyw lub bodziec, który wpływa na wolę i powoduje, że wola odsyła nas do oddziałującego na nas bytu. Zarówno intelekt, jak i wola oraz inne władze dokonujące poznania i decyzji nie opuszczają bytowego obszaru człowieka i nie docierają do informującego nas bytu. Są one czynne tylko wobec odebranych przez nas i znajdujących się w nas nabytych informacji. Intelekt i wola powodują jednak, że na przejawach współstanowiącego nas istnienia budujące się więzi stają się sposobem naszego zetknięcia się z oddziałującym na nas bytem.

Te więzi, budujące się na przejawach istnienia, to współprzebywanie pełne życzliwości (miłość), wzajemne otwarcie się na siebie bytów (wiara) i przebywanie w tej życzliwości i otwartości (nadzieja).

Zetknięcie się więc z oddziałującym na nas bytem jest miłujące i ufne. Słowo serca jest motywem spotkania miłującego i ufego, gdy wywoła je informujący o sobie byt. Docierając do tego bytu poprzez relację miłości, wiary i nadziei, jesteśmy zaskoczeni i zdumieni, że odebrane przez nas wewnętrzne pryncypia bytu zastajemy w tym bycie, że one faktycznie i realnie istnieją.

Gdy ich istnienie wiążemy z nimi, gdy więc łączymy te pryncypia z urealnającym je istnieniem, zaczynamy budować metafizykę. Staje się w tym momencie bardziej zrozumiałe stwierdzenie Arystotelesa, że metafizyka rodzi się ze zdumienia.

Gdy natomiast zaskoczeni spotkaniem pryncypiów w bycie zatrzymamy na nich uwagę i osobno ze zdumieniem będziemy ujmowali samo ich istnienie, nasze zdumienie wywoła modlitwę, jako – w tym wypadku – pełne uwielbienia kontemplowanie istnienia. Daje to początek religii naturalnej, niewyraźnemu odnalezieniu Boga. To prawda, że Bóg jest samym istnieniem. Jest jednak różny od istnienia urealnającego pryncypia oddziałującego na nas bytu jednostkowego. Brak odróżnienia tych dwu istnień, to znaczy istnienia samego w sobie od istnienia urealnającego w bycie możliwościową istotę, daje w wyniku

religię w postaci panteistycznej. Dopiero poznanie wyraźne pozwoli odróżnić te odrębne istnienia i pomoże nam nie mylić początku metafizyki z początkiem religii.

Wciąż na razie opisujemy skutki spotkania na poziomie poznania niewyraźnego, które św. Tomasz nazywa mową serca. Jest to ten poziom, na którym nie produkujemy jeszcze pojęć, lecz tylko reagujemy realnymi odniesieniami na realne oddziaływanie na nas wewnętrznych pryncypiów bytu przekazującego o sobie informację. Odpowiednio do tego poziomu zachowań, sam motyw lub bodziec naszego kierowania się do pryncypiów św. Tomasz właśnie nazywa słowem serca.

[EM, s. 9–12]

SFORMUŁOWANIE PRZEDMIOTÓW NAUK

W dotychczasowym opisie poznania niewyraźnego już dotykaliśmy problemu odrębności nauk.

Gdy zaczniemy rozważać i rozwijać sam odbiór przez nas fizycznych cech bytu w postaci wrażeń i przechodzić z nich do pojęć powszechnych, zaczniemy tworzyć teorię poznania, uprawianą jednak w wersji Kartezjusza i Kanta. W tej wersji nie wyjaśnia się źródeł znaczenia nazw. Kartezjusz sądzi, że są one wrodzone. Kant uważa, że znaczenia, opisujące przeciwieństwo mają źródło w samych władzach poznawczych w postaci form zmysłowych, kategorii i idei.

Gdy zaczniemy rozważać w samym bycie jego cechy fizyczne, utworzymy nauki szczegółowe. Tylko cechy fizyczne są bezpośrednio ujmowane przez zmysły i aparaturę fizyczną, a tymi właśnie narzędziami badań posługują się nauki przyrodnicze.

Gdy zaczniemy uwzględniać w opisie poznania nie tylko recepcję cech fizycznych bytu, lecz także to wszystko, co stanowi mowę serca, sformułujemy pełniej teorię poznania. Jest ona zawsze badaniem sposobów odbioru nadawanych przez byt informacji.

Gdy skupimy swą uwagę na podmiotach odbioru informacji, na intelekcie możliwościowym i władzach zmysłowych, odkryjemy na tej drodze także podmioty samych tych władz, a mianowicie duszę i ciało, stanowiące razem istotę człowieka, urealnioną właściwym człowiekowi aktem istnienia. Zaczniemy w ten sposób budować antropologię filozoficzną. Wyciągając wnioski z faktu istnienia, aktualizującego

w istocie człowieka jego intelektualność, dochodzimy w antropologii filozoficznej do wniosku, że człowiek jest osobą. Uzyskanie tej tezy jest wspólnym wynikiem filozoficznego ujęcia człowieka. W tym ujęciu znajduje swe miejsce także temat więzi osobowych, opartych na przejawach istnienia bytów i łączących osoby miłością, wiarą i nadzieją, które powodują obecność. Inne więzi, np. poznanie, powodują tylko spotkanie bytów. Na wywołane przez pryncypia bytu spotkanie z nim reagujemy uobeczeniem. Spełnia się ono tylko w odniesieniu do osób. W odniesieniu do innych bytów jest tylko miłującym i ufnym z nimi spotkaniem. Powoduje to jednak mylenie spotkania z obecnością.

Gdy rozważamy pryncypia bytu, jednak nie te odebrane i zastane w naszym intelekcie możliwościowym, lecz zastane przez nas w samym oddziałującym na nas bycie, zaczynamy budować metafizykę. Uwyrażniamy więc pryncypia jako współstanowiące byt. Odróżniamy je od samego bytu i jego własności przejawiających istnienie. Te własności, jak odrębność, osobność, jedność, realność, stają się treścią pierwszych zdań o bycie, nazywanych zasadą niesprzeczności, wyłączonego środka, tożsamości i racji bytu. Zmusza to z kolei do odróżnienia istoty ujętej w stanowiących ją głównych pryncypiach, od istoty ujętej łącznie z własnościami przejawiającymi istnienie. Nazywa się to problemem *quidditas* i subsystemacji. Te odróżnienia uwyrażniają różnicę między istotą i istnieniem, a z kolei prowadzą do tematu zewnętrznych przyczyn bytu. Stanowi to w sumie zespół zagadnień składających się na metafizykę bytu.

Można dodać, że temat przyczyn zewnętrznych bytu wyznaczy problematykę Boga, która należy do metafizyki bytu. Będzie ona wymagała odróżnienia metafizycznego ujęcia Boga od ujęcia religijnego i teologicznego.

Samo miłujące zwrócenie się na poziomie mowy serca do oddziałującego na nas bytu jako do dobra wyznaczy podstawy etyki, a w niej aksjologii jako nauki o wartościach.

W samym poznawaniu Boga czym innym okaże się wyrozumowanie istnienia Boga z przyczyn zewnętrznych bytu, czym innym religijne wiązanie się z Bogiem i czym innym mistyczne poznanie Boga. Wiele z tych zagadnień stanowi osobne nauki.

[EM, s. 12–14]

UJĘCIE BYTU

1. Mowa serca jako doświadczenie bytu

Przypomnijmy, że spotkanie jest relacją realną, lecz owocuje skutkami, które są poznaniem i z kolei wiedzą, dającą się uporządkować w osobne nauki. To spotkanie w swym najgłębszym poziomie owocuje poznaniem niewyraźnym, które nazywa się też mową serca. Spotkanie staje się obecnością, gdy do realnie spotkanego bytu odnosimy się z miłością, wiarą i nadzieją. Obecnością jest więc łącząca dwa byty więź miłości, wiary i nadziei. Spełnia się ona najwyraźniej w powiązaniach między osobami.

Spotkanie wyprzedza obecność i jest źródłem pierwszych informacji o bycie. Są to informacje w poziomie poznania niewyraźnego, to znaczy takiego, w którym nie dokonuje się jeszcze utworzenie pojęć lub nazw, sądów lub zdań i rozumowań. Tworzy się to wszystko dopiero w poznaniu wyraźnym, w którym odróżniamy mowę wewnętrzną i zewnętrzną.

Ujmując byt z pozycji spotkania i poznania, będziemy używali wszystkich odmian poznania, głównie mowy zewnętrznej, gdyż wymaga tego przekazywanie wyników spotkania i uświadamiania sobie tych wyników w mowie wewnętrznej. Uwyraźnimy w ten sposób genezę lub heurezę wiedzy o bycie, którą poprzez spotkanie wyznacza sam byt.

Na określenie genezy lub heurezy wiedzy, czyli dowiadywania się, że byt jest i czym jest, używa się dziś nazwy „doświadczenie”. Jest to termin, którego znaczenie ograniczono do doznań zmysłowych. To prawda, że tylko drogą poprzez zmysły dostają się do nas wszystkie nadawane przez byt informacje, także więc informacje nadawane obu intelektom. Doświadczenie zawężone do doznań zmysłowych nie tłumaczy wszystkich w nas treści intelektualnych. Za źródło tych treści intelektualnych uznano tak zwane doświadczenie wewnętrzne, którego nie potwierdza, a nawet je wyklucza poznanie niewyraźne. Nie można już w ogóle zgodzić się na doświadczenie ejdetyczne, czyli doznanie istoty bytu bez pośrednictwa zmysłów. Można je jedynie pojąć jako intuicyjne i fragmentaryczne nawiązanie do mowy serca. To doświadczenie, które zawężono do doznań zmysłowych, czyni się dziś także kryterium lub sprawdzianem prawdziwości uzyskanej wiedzy. Doświadczenie jest początkowym etapem poznania, nie może więc być jego sprawdzianem. Dopuszczałoby się bowiem tezę, że samo

poznanie uzasadnia swoje wyniki, że sama czynność poznawania jest warunkiem i sprawdzianem prawdziwości twierdzeń. Tym warunkiem i sprawdzianem jest zawsze byt udostępniający się przez poznanie na wszystkich jego poziomach, głównie w poziomie mowy serca.

Byt przekazuje informacje o sobie drogą poprzez nasze zmysły. Jednak nie uświadamiamy sobie tego podczas ujmowania bytu przez zmysły. Nie uświadamiamy sobie też zarazem odbierania treści dostępnych intelektowi, czyli władzy poznawczej, która nie reaguje na fizyczne wyposażenie bytu. Spotkanie z bytem po prostu przymusza nas do skierowania się w stronę oddziałującego na nas bytu i do nie mylenia go z innym bytem. Wynika z tego, że w naszych doznaniach zmysłowych byt przekazuje nam zarazem informację o swojej istocie i że zwracamy się najpierw do istoty bytu. Pierwsze więc w kolejności intelektualnego spotkania z bytem jest doznanie jego istoty. W samym bycie zawarta jest jego istota, skoro najpierw do niej się zwracamy. Możemy też powiedzieć, że intelekt reaguje tylko na istotę bytu, że jest ona właściwym przedmiotem jego ujęcia.

2. Istotowe pryncypia bytu (forma jako akt i materia jako możliwość)

W samym bycie [...] istota jest tym, co konieczne, co wyznacza stałą tożsamość bytu. Ponieważ spotkanie owocuje doznawaniem zmysłowym i rozumieniem intelektualnym, musimy stwierdzić, że w poznawanej przez nas istocie bytu są dwa informujące nas o sobie elementy. Nazywamy je pryncypiami, czymś pierwszym, stanowiącym istotę. Te dwa pryncypia nazwano w filozofii formą i materią.

Forma jest tym elementem, który wyznacza w istocie bytu jej niepowtarzalność i stałą tożsamość. Jest zarazem tym, co udziela swego charakteru innym elementom istoty. Razem z tymi innymi elementami, współstanowiąc istotę, wyznacza charakter i specyfikę całego bytu. Termin „specyfika” wskazuje na typ bytu, to znaczy na te elementy strukturalne, które pozwalają zaliczyć byt do danej grupy, do osobnego gatunku. Nie znaczy to, że istnieją gatunki, lecz że w danym bycie znajdują się pryncypia, które intelekt może ująć i utworzyć z nich jedno pojęcie gatunkowe, np. człowiek. Termin „człowiek” wskazuje na coś innego niż termin „ten człowiek”. Wskazuje właśnie na powtarzające się w ludziach, lecz różniące ludzi np. od zwierząt pryncypia, pozwalające utworzyć pojęcie gatunkowe. Nauki posługują

się pojęciami gatunkowymi. Dzięki tym pojęciom mówi się o wszystkich ludziach wskazując na to, co różni ich od gatunku zwierząt.

Materia jest w istocie bytu tym elementem, który stanowi podłoże cech i własności fizycznych. Jest zarazem tym elementem, który wnosi w formę swoją szczegółowość, to znaczy czyni formę pryncypium, czyli zasadą identyczności tylko tego oto bytu. Jest pryncypium odrębnym od formy, jednak nie daje się poznać jako element odrębny i osobny. Poznajemy ją w obszarze formy poprzez skutki, które wywołuje w formie. Tym skutkiem jest głównie wspomniane uszczegółowienie, a więc wiązanie formy z materią tak głębokie, że forma na zawsze pozostaje elementem identyfikującym tylko ten byt.

Opisując formę wskazujemy na jej pozycję pryncypium określającego charakter i odrębność istoty. Opisując natomiast materię nie możemy jej określić bez powiązania z formą. Wskazuje to na fakt, że obydwa te pryncypia są z sobą głęboko powiązane. Forma identyfikuje istotę, a więc udziela także materii pozycji czegoś w bycie niepowtarzalnego, bo tę właśnie treść wnosi cecha identyczności. Materia stanowi podłoże przypadłości, lecz daje się określić przez skutki w formie, a więc z pozycji formy. Forma sama w sobie i w odniesieniu do materii jest taką rzeczywistością, którą nazywamy aktem. Materia odnosi się do formy w sposób, który wskazuje na to, że jest ona możliwością. Można powiedzieć, że forma jest w istocie bytu zawsze aktem, a materia jest zawsze możliwością.

Akt jest w każdym bycie – także w istocie współstanowiącej byt, nawet w przypadłości – zawsze tym, co faktyczne, zapoczątkowujące daną strukturę bytową, jako jej pierwsze pryncypium. Te pryncypia są różne w różnych strukturach bytowych. Różne więc także są akty.

Możność nie bytuje nigdy bez aktu. Jest w danym bycie zawsze podmiotem własności i elementem wprowadzającym szczegółowość. Sama, ze swej natury, jest nieokreślona. To akt określa ją jako podmiot przypadłości tego oto bytu. Ta nieokreśloność możliwości wskazuje też na to, że w danym bycie musi znajdować się akt, gdyż bez niego byty byłyby nieokreślone, a więc i niepoznawalne, ponieważ nie różniłyby się od siebie. Możliwość, która w istocie bytu jest materią, stanowi podłoże cech, podobnych w różnych bytach jednostkowych. Jako materia jest podstawą ujmowania w bytach tego, co podobne, jest więc podstawą tworzenia pojęć rodzajowych. Forma jest podstawą tego, co odrębne, co różni byty, a więc jest podstawą tworzenia pojęć gatunkowych.

Dzięki aktowi, gdy on jest formą, byt jest tym, czym jest. Dzięki możliwości, gdy jest ona materią, byt jest taki, o sobie właściwych

cechach i własnościach, podobnych do cech i własności w innych bytach. Różni się nie tymi rozmaitymi przypadłościami, lecz swoją formą, jako źródłem swej identyczności.

Można i trzeba powiedzieć, że byt jednostkowy jest zawsze aktem i możliwością. Ujmowany ze względu na istotę jest formą i materią. Inaczej mówiąc, byt jest pewną faktycznością określoną. Zawsze stanowi go akt i możliwość. Są one koniecznymi elementami strukturalnymi bytu. Dodajmy, że inne elementy strukturalne nie są konieczne. Mogą towarzyszyć strukturze z aktu i możliwości. Dodajmy też, że możliwość zawsze wiąże się z aktem i nie ma jej bez aktu, nawet gdy ta możliwość jest materią. Akt nie jest tak głęboko zależny od możliwości. Jako sama w sobie faktyczność może występować bez możliwości. Zorientujemy się później, że akt bez możliwości, a więc nie związany, staje się absolutem i jest tylko jeden, gdyż pełny brak zróżnicowań może odnosić się tylko do jednego bytu.

Ukazując konieczną zależność możliwości od aktu, uświadamiamy sobie zarazem, że w istocie bytu poznawanego zmysłami forma i materia, stanowiąc akt i możliwość, są koniecznymi pryncypiami tej istoty. Znaczy to, że istoty bytów są tylko wtedy istotami, gdy stanowią je akt i możliwość, które są formą i materią, gdy nadawana przez byt informacja dochodzi do naszego intelektu możliwościowego poprzez zmysły. Byt, informując nas o swojej formie i materii, ukazuje nam to, co w jego istocie konieczne, czyli te pryncypia, które powodują, że ta istota jest tym, czym jest. Istota w koniecznie stanowiących ją pryncypiach jest nazywana *quidditas*.

3. Niepełna istota (*quidditas*) i pełna istota (subsystencja)

Niepełną istotę, nazywaną *quidditas*, czyli to, czym byt jest, stanowi w jego istocie tylko forma i materia. Ta *quidditas* jest tym, co najpierw oddziałuje na nas razem z materiałem wrażeniowym, i jest odbierana przez intelekt możliwościowy w poziomie mowy serca, jeszcze więc przed uświadomieniem jej sobie w mowie wewnętrznej. Stanowi to ujawnione przez byt pryncypia istotowe, które sprawiają, że kierujemy się do oddziałującego na nas bytu. Trafiamy na ten byt, gdyż powoduje to towarzysząca *quidditas* jedność stanowiących ją pryncypiów. Ta jedność informuje nas o tym, że w istocie oddziałującego na nas bytu znajduje się nie tylko *quidditas*, lecz także jedność, a także realność i zdolność istoty do podmiotowania przypadłości,

które przecież odbierają władze zmysłowe. Gdyby nie było w tej istocie realności, nie byłoby w ogóle poznania. To, co nie jest realne, a inaczej mówiąc, to, czego nie ma, nie może oddziaływać na władze poznawcze. Nicość lub niebyt nie działają, gdyż ich nie ma. Doznanie pryncypiów istotowych i wrażeń, skutki w postaci wiedzy o tym, są znakiem, że w obszarze oddziałującego na nas bytu znajdująca się *quidditas* jest realna. *Quidditas* nie jest więc pełną istotą. Jest tylko tym, co konieczne, a raczej pierwsze w istocie. Istota jest czymś pełniejszym. Tę pełną istotę nazywamy subsystemacją.

Pełną istotę bytu, nazywaną subsystemacją, stanowi oprócz *quidditas* także swoista gotowość materii do podmiotowania przypadłości, zarazem jedność scalająca pryncypia istotowe oraz realność. Jedność i realność występując w istocie czynią ją subsystemacją, lecz nie stanowią w niej tego, czym jest istota. Są czymś wnikałym w istotę z pełniejszego obszaru bytu. W poziomie mowy wewnętrznej uświadamiamy sobie, korzystając zarazem w poziomie mowy zewnętrznej z przemyśleń stanowiących historię filozofii, że jedność i realność są przejawami istnienia, to znaczy tego aktu w bycie lub tego pierwszego pryncypium, które zapoczątkowuje cały byt, czyniąc go zgodnie ze swą naturą czymś faktycznym, a więc realnym. Jeżeli akt istnienia urealnia cały byt, to swoim przejawem realności ogarnia także istotę. Doznajemy tej istoty w poziomie mowy serca jako *quidditas*, ogarniętej jednością i realnością. Ta jedność, a głównie realność, które nie są aktami ani przypadłościami istoty, odsyłają więc do swego źródła, czyli do aktu istnienia, znajdującego się w bycie obok jego istoty jako podstawa przejawiania się w subsystemacji jej jedności i realności. Ujęcie więc w subsystemacji jedności i realności jest drogą do odkrycia w bycie aktu istnienia.

4. Wewnętrzny w bycie akt istnienia

Akt istnienia jest w bycie jednostkowym pierwszym i dominującym aktem, zapoczątkowującym byt jako wewnętrzne w bycie tworzywo, współstanowiące ten byt razem z istotą, ogarniętą realnością, której akt istnienia udziela całemu bytowi. Akt istnienia urealnia ten byt i zarazem wszystko w nim aktualizuje, czyli wiąże z sobą w samodzielny, bytową jedność. Powoduje też odrębność całego bytu, a zarazem sprawia, że skierowujemy się do oddziałującego na nas bytu jako do dobra. Wywołuje też w każdym bycie jego otwarcie się na inny byt,

udostępnienie w spotkaniu. Nazywamy takie zachowanie się bytu przejawiającą istnienie własnością prawdy.

Spotkanie z bytem jest skutkiem jego otwarcia się wobec bytu odbierającego informację. Ta najgłębsza, odebrana informacja w poziomie mowy serca dzieje się jako relacja realna i powoduje realne skierowanie się do bytu oddziałującego. Uświadomienia na poziomie poznania wyrażnego jako mowy wewnętrznej i zewnętrznej pozwalają nam twierdzić, że byt poinformował nas o swojej wewnętrznej strukturze, a raczej dał nam doznać swej struktury.

Doznaliśmy kolejno, zgodnie ze zdolnością intelektu możliwościami do odbierania pryncypiów, najpierw tego, czym byt jest, czyli jego *quidditas*. Zarazem doznaliśmy jedności i rzeczywistości źródła informującego o swej istocie. Nie korzystając jeszcze z uświadomień, skierowaliśmy się do oddziałującej na nas istoty bytu i zastaliśmy ją w jej jedności i rzeczywistości. Zaskoczyło to nasz intelekt i wywołało zdumienie, mianowicie to, że wszystko, czego doznaliśmy, znajduje się na zewnątrz nas w bycie na nas oddziałującym. Odnieśliśmy się z podziwem do tego realnego elementu, który powoduje, że byt jest. Za pomocą mowy wewnętrznej zaczęliśmy porządkować te doznania i je nazywać. Zaczęliśmy też nazywać zastane w bycie oddziałującym stanowiące go elementy.

Jest więc byt istotą, którą stanowi akt i możliwość w postaci formy i materii. Ta istota w sposób podstawowy jest tą formą i materią, jest *quidditas*. Ogarnia ją jednak i scala jedność. Ogarnia ją zarazem rzeczywistość. Ta jedność i rzeczywistość razem z *quidditas* i gotowością istoty do podmiotowania przypadku jest dopiero pełną istotą, subsystemacją. Jedność i rzeczywistość nie są koniecznymi pryncypiami istoty, wskazują więc na różne od istoty swoje źródło. Tym źródłem, przejawiającym się jako jedność i rzeczywistość, jest akt istnienia, znajdujący się tak blisko istoty, że aż właśnie ogarnia ją swoimi przejawami. Jako akt ogarniający istotę współkomponuje się z nią w jeden byt, gdyż istota jako ogarniana, a więc jako możliwość wobec aktu istnienia bez tego aktu nie byłaby realna. Związana z aktem istnienia współstanowi z nim byt jednostkowy, a urealnianą ją akt istnienia staje się tylko jej właściwym aktem. Jest więc byt zarazem istotą jako możliwością i istnieniem jako aktem. Zetknęliśmy się z tymi pryncypiami w poziomie mowy serca dzięki spotkaniu.

[EM, s. 15–21]

UJĘCIE AKTU ISTNIENIA

1. Pluralistyczne zidentyfikowanie istnienia

Ujmowanie strukturalne i genetyczne bytu w jego przyczynach wewnętrznych, wszystkich pryncypiach i własnościach, ujawnia dominowanie w bycie aktu istnienia. Nie jest on aktem dla siebie, gdyż nosi w sobie ślad zależności od istoty, którą urealnia i aktualizuje. Jako zależny, wskazuje na istnienie samoistne i także nosi w sobie ślad pochodzenia od istnienia samoistnego. Jest więc zależny i pochodny, co czyni go współtworzywem bytu jednostkowego na pozycji jednak pierwszego w bycie pryncypium, podstawowej przyczyny wewnętrznej. Ta zależność i pochodność wewnątrzbytowego aktu istnienia czyni cały byt bytem przygodnym, to znaczy zależnym i pochodnym od bytu, który jest samoistnym istnieniem. Zależny akt istnienia jako współtworzywo bytu nie utożsamia się z innymi w bycie współtworzywami. Jest bytowo odrębnym pryncypium, które ogarnia w bycie wszystkie inne pryncypia przejawiającą go jednością. Ogarnia byt zarazem wszystkimi przejawiającymi go transcendentaliami. Dzięki aktowi istnienia cały byt przejawiając istnienie, przejawia się jako jedność, realność, odrębność, prawda, dobro, piękno. Dzięki tym własnościom transcendentalnym, doznany przez intelekt możliwościowy w poziomie mowy serca, skierowujemy się do oddziałującego na nas bytu i dzięki relacjom istnieniowym nawiązujemy realny kontakt z aktem istnienia, współstanowiącym byt, do którego się kierujemy. Wywołuje to podziw i potwierdza, że są w tym bycie, ogarnięte tym istnieniem, doznane przez nas istotowe pryncypia bytu z towarzyszącą im jednością, odrębnością i realnością. Doznajemy także prawdy, dobra i piękna bytu. Te istnieniowe przejawy bytu potwierdzają, że doznane przez intelekt w mowie serca pryncypia istotowe w tym bycie się znajdują i że właśnie urealnia je spotkany przez relacje istnieniowe akt istnienia.

Urealnianie jest swoistą postacią wewnętrzną w bycie relacji transcendentalnej. Taką postacią tej relacji jest również aktualizowanie. Możemy więc powiedzieć, że wobec wewnętrznych przyczyn bytu akt istnienia przejawia się w postaci urealniania i aktualizowania, natomiast wobec odrębnych od siebie bytów przejawia się w postaci własności transcendentalnych. Transcendentalne relacje wewnątrzbytowe są ujmowane tylko w skutkach wywołanych przez akt istnienia w możliwości, stanowiącej istotę bytu. Natomiast relacje istnieniowe, wsparte

na własnościach transcendentalnych, są niesamodzielnymi bytami kategoriałnymi. Akt istnienia więc dominuje w bycie jednostkowym. Urealnia w nim i aktualizuje istotę, a zarazem poprzez własności transcendentalne wiąże byty relacjami istnieniowymi. Poprzez przejawiającą istnienie własność dobra powoduje, że wywołanymi w nas skutkami relacji istotowych chronimy relacje istnieniowe, a tym samym cały byt w jego istnieniu.

Nie chodzi tu o ukazanie mniejszej roli w bycie jego istoty, która jest formą wyzwalającą w sobie albo możliwością tylko duchową, albo możliwością duchową i materialną, albo możliwością tylko materialną. Nie chodzi też o ukazanie mniejszej roli w bycie własności kategoriałnych i relacji istotowych. Chodzi tylko o wyrażenie wyjątkowej i dominującej w bycie roli aktu istnienia. Chodzi także o ukazanie aktu istnienia jako realnego pryncypium zapoczątkowującego byt. Nie jest to pryncypium tylko myślnie, wyłącznie orzekane o istocie. Nie ma źródła w myśleniu. Jest realną wewnętrzną współprzyczyną bytu, zapoczątkowującą byt, wyłaniającą z siebie możliwościową sferę bytu, przez to istnienie urealnianą i aktualizowaną. Akt istnienia jako pryncypium realne, lecz zależne i pochodne, wskazuje zarówno na urealnioną przez siebie istotę, współstanowiącą z nim byt jednostkowy, jak i na zewnętrzne, proporcjonalne do rzeczywistości wewnętrznej w bycie aktu istnienia, również realne istnienie samoistne, które jest bytem samym z siebie i zewnętrzną przyczyną sprawczą zależnych aktów istnienia.

Powtórzmy więc i wyakcentujmy, że zależny i pochodny akt istnienia jest sam w sobie pierwszym, zapoczątkowującym byt pryncypium. Jako zależny i pochodny, a zarazem jako wewnętrzne pryncypium bytu jednostkowego, jest współtworzywem tego bytu, jego wewnętrzną przyczyną, lecz o charakterze „bytu z którego” (*ens quo*). Z niego wyłania się w bycie cała sfera możliwościowa, którą urealnia i aktualizuje w proporcjonalną do siebie istotę. Jest więc akt istnienia jako istnienie faktycznością powodującą rzeczywistość. Tą rzeczywistością ogarnia i przenika istotę. Przenika ją też innymi transcendentaliami i w ten sposób ujawnia rzeczywistość bytu jednostkowego. Ujęty sam w sobie, ujawnia swą zależność i pochodność. Ujęty w odniesieniu do swych skutków, to znaczy do istoty jako formy i materii, ujawnia swą moc urealniania i aktualizowania istoty oraz współstanowienia z nią bytu jednostkowego. Jako dominujący w bycie i pierwszy wśród wewnętrznych pryncypium bytu, jest podstawą wszystkiego, co dzieje się w bycie. Jest pełnym

mocy i jedynym w bycie źródłem wszystkich działań innych pryncypiów i całego bytu. Nie zastępuje tych pryncypiów w podmiotowaniu właściwych ich naturze relacji. Wszystkie jednak, jak i całą istotę bytu, urealnia i aktualizuje.

Akt istnienia nie jest więc czynnością, działaniem, urzeczywistnianiem się bytu. Jest powodem, podstawą, źródłem czynności i działań, które wewnątrz bytu są urealnianiem i aktualizowaniem, a na zewnątrz bytu, poprzez przejawy istnienia, podmiotowaniem relacji istnieniowych. Jest też urealnianiem aktualizowanych przez istotę relacji istotowych.

Zależny i pochodny akt istnienia, różny od aktu istnienia samostnego, nie jest sferą świata, pierwszą warstwą bytowania. Nie jest tylko jeden dla całego kosmosu. Jako właśnie akt jest „przypisany” do urealnianej przez siebie i aktualizowanej istoty. Jest na jej miarę, a przez to czymś przez nią określonym. Zarazem istota jest na miarę istnienia. Razem stanowią jeden realny byt jednostkowy. To współstanowienie bytu jednostkowego zarazem przez istnienie i istotę wskazuje, że „natura” istnienia zależy od istoty i że podobnie „natura” istoty zależy od istnienia. Zmusza to do rozróżnienia nie tylko bytów i istot, lecz także typów aktów istnienia.

Zależność i pochodność aktu istnienia nie jest w nim przypadłością, lecz powodem, który jako swoiste pryncypium pozwala wyłonić możliwość, czyli stałą w bycie jednostkowym zasadę ograniczenia aktu, który z powodu tej możliwości aktualizuje taką, a nie inną istotę. Jaka jest istota, taki jest też typ aktu istnienia. Znaczy to, że akt istnienia jest wewnętrznie nastawiony na aktualizację określonej istoty.

W poziomie mowy serca oddziałują na nasz intelekt możliwościowy pryncypia różnych istot, urealnionych przez właściwy im akt istnienia. Oddziałują na nas ludzie, zwierzęta, rośliny, cząstki materii. Ich istoty różnią się od siebie zespołami stanowiących je pryncypiów. Jest to zawsze forma i jakaś postać możliwości: albo czysto duchowej, duchowej i materialnej, albo tylko materialnej. Odbieramy bezpośrednio pryncypia istot zawierających w sobie materię. Bezpośrednio więc poznajemy pryncypia istoty człowieka, zwierzęcia, rośliny, cząstek materii, zgodnych z progiem doznawania ich przez władze zmysłowe. Wyrozumowujemy na podstawie analizy tych istot w aspekcie ich przyczyn zewnętrznych istoty substancji nie zawierających w sobie materii, a na podstawie samego aktu istnienia urealnającego te istoty wyrozumowujemy istnienie samoistne.

Możemy dopowiedzieć, że forma w istocie człowieka wyzwała powód, swoiste pryncypium poznania zmysłowo-umysłowego, które jest zarazem pryncypium rozciągłości, nasycającej „część” możliwości, by stała się materią. Wyzwała też powód ruchu i wymiarów. Z kolei forma w istocie zwierzęcia wyzwała powód poznania zmysłowego, ruchu i wymiarów. Forma właściwa istocie roślin wyzwała tylko powód ruchu i wymiarów. Forma w istocie cząstek materii wyzwała powód tylko wymiarów. Przypisywany im ruch pochodzi z zewnątrz, jako skutek oddziaływania na nie innych substancji, pełniących rolę przyczyn celowych o charakterze katalizatorów. Trzeba tu przypomnieć, że przyczyny celowe wpływają na każdą istotę bytu i „przymuszają” akt istnienia do urealnienia i powiązania z sobą istoty, konstytuującej się na miarę wpływu przyczyn celowych. Akt istnienia aktualizuje więc istotę zgodnie z dopuszczonym przez siebie wpływem przyczyn celowych. Skłania go do tego skutek jego zależności od istoty, co odkrywamy w strukturalnym ujęciu bytu.

2. Typy aktów istnienia

Zapoczątkowujące byt akty istnienia ujmowane w ich związku z istotą, a tylko takie bytuja, ze względu na typy istot muszą także stanowić odmienne typy. Tylko oderwane od istoty, ujęte więc jako samodzielny byt (*ens quod*) a nie jako *ens quo*, jawią się jako jednakowe, lecz tylko poznawczo. Bytowo bowiem są zawsze *ens quo* i jako *ens quo*, a więc współtworzywo bytu, muszą być także poznawczo ujmowane. Ujęte więc w tym, czym są, jawią się w czterech odmianach:

Akt istnienia bytów osobowych. Ten akt istnienia urealnia byt przez zapoczątkowanie go i aktualizuje w jego istocie możliwość intelektualną. Dotyczy to człowieka, który jest osobą, gdyż akt istnienia i zaktualizowana w istocie intelektualność czynią człowieka osobą. Dodajmy, że osobami są także substancje, w których akt istnienia nie zaktualizował materii, lecz tylko formę i możliwość duchową. Osobą jest także prosty akt samoistnego istnienia, w którym intelektualność stanowi pryncypium, a nie wywołany skutek. Samoistne istnienie jest zawsze pryncypium istnienia zależnego i jego sprawczą przyczyną zewnętrzną. To istnienie ma moc urealniania i aktualizowania całej wewnętrznej zawartości bytu jednostkowego, która jako istota jest jego

swoistym skutkiem. W samoistnym istnieniu nie zawierają się skutki. Jest ono tylko pryncypium. Jest tym, co sprawia na zewnątrz siebie i co aktualizuje w sobie, gdyż każde istnienie urealnia i aktualizuje.

Akt istnienia bytów nieosobowych. Ten akt istnienia nie dopuszcza wpływu substancji czysto duchowych i z tego względu nie aktualizuje się w istocie zwierząt i roślin intelektualność. Aktualizuje w ich istocie formę, która staje się pryncypium tylko zmysłowych władz poznania i oceny. A poprzez formę aktualizuje ciało zwierząt i tkanki roślin. W roślinach dopuszcza też aktualizowanie się ruchu. W cząstkach materii aktualizuje formę, która wyzwala wyłącznie wymiary.

Akt istnienia przypadłości. Ponieważ przypadłości realnie różnią się od istnienia i istoty, jako wewnętrznych przyczyn bytu, lecz zakotwiczą się w istocie, a dokładniej mówiąc w jej możliwości duchowej lub materialnej, muszą być osobnymi bytami niesamodzielnymi. Są niesamodzielnymi *entia quod*. Są więc bytami, których istota jest proporcjonalna do odmiany możliwości w tej istocie, a ich akt istnienia, osobno dla nich stworzony, jest w swym trwaniu zależny od istnienia substancji, której są przypadłościami.

Samoistny akt istnienia. Byt już wymieniany w grupie aktów istnienia bytów osobowych. Jest jednak strukturalnie tak bardzo inny, że należy go osobno omówić. Jest to pełny byt jednoelementowy, gdyż wypełniony tylko istnieniem. Jest czystym aktem, to znaczy nie powiązany z możliwością i przypadłościami. Jest samym istnieniem i z tego względu nie podlega przyczynom, gdyż jest przyczyną pierwszą wszystkich innych aktów istnienia, właśnie od niego zależnych. Nie podlegając przyczynom, po prostu jest. Urealnia zależne akty istnienia mocą swego samoistnego istnienia, gdy jako osoba uzna to za właściwe i to zdecyduje. Urealnia na zewnątrz siebie, co nazywamy stwarzaniem. Przejawia się wobec innych bytów we własnościach transcendentálnych i poprzez nie nawiązuje z osobami, gdy zechce, relacje osobowe.

[EM, s. 50–55]

SAMOISTNE ISTNIENIE – BÓG

1. Wykrycie samoistnego aktu istnienia

Byt jednostkowy ujęty w stanowiących go przyczynach wewnętrznych odnosi nas do przyczyn zewnętrznych. Dominujący w bycie akt istnienia zależy od istoty, którą urealnia i wiąże z sobą w czynności aktualizowania, wymaga wyjaśnienia swej realności w istnieniu samoistnym. Inaczej mówiąc, zależny akt istnienia, lecz realny, wskazuje na swą realną przyczynę sprawczą, którą jest samoistne istnienie.

Poznanie tego, że istnieje byt samoistny, jest pośrednie. Po prostu istnienie zależne nie tłumaczy się samo przez się w tym, że jest. Jako podlegające istocie, która je ogranicza, podlega więc przyczynom. Z tego względu także to, że jest, wymaga przyczyny.

Teza, że istnienie samoistne stanowi przyczynę sprawczą istnienia zależnego, jest wnioskiem metafizyki. Należy do metafizyki i wskazuje na przyczynę, która jest zewnętrznym pryncypium wszystkich zależnych aktów istnienia.

Musimy tu dopowiedzieć, że wniosek, którym jest teza o istnieniu bytu pierwszego, wynika z rozważań w istotowym układzie przyczyn.

Istotowy układ przyczyn jest zespołem tych bezpośrednich i jedynych przyczyn głównych bytu jednostkowego, które sprawiają stanowiące byt jego wewnętrzne tworzywo. Tym wewnętrznym tworzywem bytu jednostkowego jest jego istnienie i wyzwalana w bycie przez istnienie współstanowiąca byt istota. Kompozycję istoty wyznaczają przyczyny celowe, a aktualizuje tę kompozycję stworzony akt istnienia. Przyczyną sprawczą zależnego aktu istnienia jest istnienie samoistne. Bezpośrednie i wystarczające przyczyny zewnętrzne wewnętrznych przyczyn bytu stanowią właśnie istotowy układ przyczyn.

Wskazanie na zewnętrzne wobec bytu jednostkowego istnienie samoistne uwalnia nas od tezy, że istnienie zależne jest samoistnie. Gdyby nie miało swej zewnętrznej przyczyny, byłoby samoistne i zarazem zależne, gdyż ograniczone przez wewnętrzne pryncypia bytu. Byłoby więc czymś i zarazem tym czymś by nie było. Taka struktura nie może być realna.

To istnienie zależne (żadne zresztą istnienie i żaden byt nie mogą być przyczyną siebie), gdyby było przyczyną siebie, wskazywałoby na to, że jeszcze nie istniejąc, jednak istnieje, skoro działa. Przyjmowalibyśmy tezę, że nieistnienie i istnienie są tym samym. Naruszałoby to

zasadę niesprzeczności. Wykluczenie tej zasady dawałoby prawdzie i fałszowi tę samą pozycję. Nie możemy więc uznać, że nicość jest przyczyną istnienia. Prawdziwa jest tylko teza, że byt jest przyczyną bytu. Tę tezę chroni zasada racji dostatecznej. Informuje nas także o tym, że zachodzi proporcjonalność między skutkiem i przyczyną. Jaki skutek, taka przyczyna. Ponieważ w bycie jednostkowym są różne pryncypia, muszą one zależeć od właściwych sobie przyczyn zewnętrznych. Wewnętrzny w bycie akt istnienia wskazuje na zewnętrzny wobec siebie akt istnienia jako swą przyczynę.

2. Struktura samoistnego aktu istnienia

Samoistny akt istnienia jest tylko istnieniem. Stwierdzamy to na podstawie skutku, którym jest zależny akt istnienia. Jest tylko istnieniem, które zawsze jest pryncypium realności. Nie musi i nie może mieć przyczyn, które by go wyjaśniały, gdyż on właśnie stanowi pryncypium wyjaśniające realność czegokolwiek. Nie pochodzi od przyczyn, nie jest przyczyną siebie, nie sprawiła go nicość. Po prostu właśnie jest sam z siebie. Jest samoistnym aktem istnienia. Jest zarazem jednoelementowy. Nie ma w nim możliwości, a wobec tego nie ma w nim także przypadłości. Jako jednak istnienie przejawia się, jak każdy akt istnienia, we własnościach transcendentálnych. Stanowią one atrybuty samoistnego aktu istnienia. Dodajmy, że to istnienie samoistne razem z zamiennymi z nim transcendentálniami jest tworzywem duchowym i pełnym, jednoelementowym bytem. Stanowi wobec tego jedyną, niepowtarzalną strukturę. Jest bytem samoistnym, duchowym, pierwszym, jedynym. Jest więc Bogiem.

3. Bóg tożsamy z samoistnym aktem istnienia

Termin „Bóg” jest terminem wziętym z religii. Nie stanowi to jednak błędu kompilacji dwóch różnych dziedzin. Nazywanie samoistnego aktu istnienia Bogiem ma swoje usprawiedliwienie w poziomie mowy serca. Właśnie słowo serca, zrodzone w intelekcie możliwościovym w wyniku oddziaływania na nas istotowych pryncypiów bytu, kieruje nas do tych pryncypiów, z którymi kontaktujemy się jako z dobrem, a więc poprzez relacje istnieniowe. I w takim kontakcie z bytem poprzez relacje osobowe, oparte na własnościach transcendentálnych, doznajemy zdumienia. Zdumiewa nas, że zastaliśmy tam

akt istnienia. Gdy wiążemy go z pryncypiami istotowymi, zaczynamy uprawiać metafizykę. Gdy ujmujemy akt istnienia osobno, zaczynamy odnosić się do niego z czcią i uwielbieniem. Ten akt istnienia, ujęty w poznaniu niewyraźnym, jest dla nas Bogiem. Owszem, jest Bogiem. Jednak nie ten akt istnienia, który urealnia istotę bytu jednostkowego, jest Bogiem, lecz ten, który jest osobnym, samym z siebie i w sobie samoistnym aktem istnienia. W sposób niewyraźny ma tu swój początek religia. Jest więc usprawiedliwione zarówno ze względu na bytową strukturę samoistnego aktu istnienia, jak i z pozycji mowy serca utożsamienie samoistnego aktu istnienia z Bogiem.

Bóg jako samoistne istnienie właśnie przejawia się we własnościach transcendentalnych, które są Jego atrybutami. Atrybuty to nazwa stałych własności bytu, zamiennych z tym bytem. Znaczący to, że nie wnoszą w byt niczego nowego ani go wewnątrznie nie zmieniają. Jako przejawy istnienia ukazują sposoby kontaktowania się Boga z innymi bytami, gdy te byty już istnieją.

Bóg będąc samym istnieniem wyklucza w sobie możliwość, a więc także istotę. To, co identyfikuje Boga i jest powodem Jego wewnętrznej tożsamości, jest także istnieniem. Tym pryncypium tożsamościującym w bytach stworzonych jest istota. Możemy więc powiedzieć, że w Bogu istnienie jest zarazem Jego istotą. Ta istota, tożsama z istnieniem, nie podmiotuje własności istotowych. Są w Bogu tylko własności transcendentalne.

Orzekamy jednak o Bogu własności istotowe. Mówimy, że Bóg jest niematerialny, wieczny, konieczny, nieskończony, sprawiedliwy. Te własności istotowe uzyskujemy w wyniku porównywania Boga z bytami stworzonymi, które są wyposażone w materię, są czasowe, zmienne, skończone, niedoskonałe. Porównując Boga z bytami stworzonymi określamy pozycję Boga w odniesieniu do innych bytów. To, co wynika z porównania i określa pozycję jakiegoś bytu, jest tylko własnością aksjologiczną. Jest bowiem swoistą oceną, która ma genezę w wartościowaniu. Nie możemy więc o Bogu orzekać własności istotowych. Możemy jednak orzekać własności aksjologiczne, których treść czerpiemy z istot bytów stworzonych i porównujemy tę treść z Bogiem, opisując w ten sposób pozycję lub status bytowy Boga.

Zarówno własności transcendentalne, jak i aksjologiczne możemy ująć w sposób eminentny, to znaczy wzniosły, czyli specjalnie dla nas ważny, wyjątkowy. Uzyskujemy wtedy symbole mówiące np.,

że Bóg jest dla mnie samą prawdą, samym dobrem, samą w sobie nie-materialnością, koniecznością, wiecznością, nieskończonością, sprawiedliwością, szczęściem, wszystkim. Podobnie mówimy o osobach kochanych. Język symboli jest językiem zakochanych. Wyraża prawdziwie, czym dany byt jest dla mnie. Nie wyraża tego, czym dany byt jest w swej strukturze. Jest pięknym sposobem mówienia, ale tylko pięknym. Nie może stanowić języka metafizyki, która identyfikuje wewnętrzne stanowiące byt pryncypia.

Powtórzmy więc, że samoistny akt istnienia jest pełnym bytem (*ens quod a se*) wypełnionym tylko istnieniem. Istnienie jest tworzywem duchowym, Bóg więc jest bytem duchowym. Jako wyłącznie istnienie, jest samodzielny w bytowaniu. Nie zawiera w sobie możliwości i wobec tego nie zależy od żadnych przyczyn zewnętrznych. To właśnie On jest przyczyną wszystkich zależnych istnień. Przejawy stanowiącego Go istnienia są Jego atrybutami. Określając status bytowy samoistnego istnienia, odnosimy do Niego własności aksjologiczne. Gdy ujmujemy Go w odniesieniu do nas, używamy języka symboli.

Bóg ujęty w odniesieniu do swych ewentualnych, tylko teoretycznie wskazywanych przyczyn, jawi się właśnie jako istnienie samoistne, jako byt jedyny, niezależny od żadnych przyczyn, pierwszy, sam z siebie (*a se*) i w sobie (*in se*).

Ujęty w odniesieniu do skutków, jawi się jako stwórca, który sprawia poza sobą zależne i pochodne akty istnienia, zapoczątkowujące byt stworzony. Jako akt istnienia także aktualizuje w sobie to, co Go wypełnia, czego jednak metafizyk nie może zidentyfikować, gdyż swoją identyfikację Boga wyprowadza z rozpoznanych skutków stwarzania. Te pochodne i zależne akty istnienia swą realnością wskazują na samoistny akt istnienia jako ich przyczynę sprawczą. Nie wskazują na inną, aktualizowaną przez samoistny akt istnienia Jego bytową zawartość. Wskazują jednak na transcendentalne własności Boga jako Jego atrybuty. Metafizyk może tu dodać, że transcendentalia są podstawą relacji istnieniowych i że wiążą człowieka z Bogiem relacje osobowe. Ujmujemy te relacje od naszej strony i znając budowę relacji możemy sądzić, że w istotę tych relacji Bóg wnosi właściwe sobie, nadprzyrodzone treści. Metafizyk rozpoznaje istnieniową stronę relacji miłości, wiary i nadziei. Nie rozpoznaje istotowej treści relacji wiążących nas z Bogiem. Wie ponadto, że Bóg nie mając możliwości nie jest podmiotem tych relacji. Jest jednak z naszej strony nimi otoczony, gdy znajduje się na sposób

osobowy w istocie człowieka jako osoby. Nie stanowi elementu strukturalnego w człowieku. Jest jednak cały tam, gdzie działa. Przebywa w nas na sposób obecności. Musi przebywać w istocie osoby, gdyż gdyby przebywał w naszym intelekcie, doznawalibyśmy nieustannego doświadczenia mistycznego. Gdyby przebywał w naszej woli, już spełniałyby się wszystkie nasze oczekiwania na kontakt z pełnym dobrem. Spełniałaby się cała nasza wolność, która polega na więzi z tym, co najpełniej dla nas dobre. Tymczasem przecież zmieniamy wybierane dobra. Pozostaje przyjęcie tezy, że wiążąc się z nami przez relacje osobowe Bóg zgodnie ze swą naturą samoistnego istnienia może uobecniać się tylko w istocie osób, odnoszących się do Niego z miłością, wiarą i nadzieją.

4. Stwarzanie (*creatio esse*)

Akt istnienia, zapoczątkowujący byt jednostkowy, wskazuje na istnienie samoistne jako na swą przyczynę sprawczą. To istnienie samoistne jako istnienie przejawia się we własnościach transcendentalnych. Te dwie tezy metafizyki bytu jednostkowego, a głównie metafizyki aktu istnienia, pozwalają bliżej określić więź między Bogiem i innymi bytami nazywaną stwarzaniem.

Powtórzmy, że każdy akt istnienia urealnia i aktualizuje. Zależny akt istnienia urealnia, wchodząc w budowę bytu jako dominujące w nim pryncypium, i aktualizuje, czyli wiąże z sobą urealnioną istotę. Samoistny akt istnienia, który nie ma w sobie możliwości, urealnia wobec tego zależne akty istnienia na zewnątrz siebie, poza stanowiącym go bytowym obszarem, który jest wyłącznie istnieniem. Jako akt istnienia, który jest wewnętrznie dynamiczny, dokonuje w sobie jakichś aktualizacji. Metafizyk nie wie, jakie to są aktualizacje, gdyż jego dojściem do istnienia samoistnego jest tylko zależny akt istnienia, stwierdzany w poznawanym bycie stworzonym. Metafizyk dowiadyuje się z informacji objawionej, że w Bogu aktualizują się trzy osoby, które są jednym Bogiem w trzech równych sobie w bóstwie osobach. Jest to informacja od strony przyczyny. Metafizyk wyjaśnia byty idąc od skutku do przyczyny. Skutek wskazuje na Boga jako istnienie, zgodnie zresztą z tym, że intelekt ujmuje tylko pryncypia, a istnienie jest właściwym pierwszym pryncypium w bytach.

Także stwarzanie musimy opisywać od strony skutku. Zależny akt istnienia ujawnia swą pochodność i wskazuje na istnienie samoistne

jako swą przyczynę. Ta przyczyna jest samoistnieniem. Nie ma w sobie możliwości. Nie może podmiotować relacji. Stwarzanie nie jest więc relacją Boga do istnienia stworzonego. Nie jest swoistym ruchem. Możemy tylko powiedzieć, że byt, który nie istniał, teraz istnieje i że jego istnienie spowodował Bóg.

Bóg jednak nie wymanował z siebie zależnego aktu istnienia. Ten akt miałby wtedy atrybut samoistności i zarazem cechę lub ślad pochodności. Byłby więc zarazem samoistny i niesamoistny, byłby czymś i zarazem tym czymś by nie był. Nie można istnieć będąc czymś i zarazem nie będąc tym, czym się jest. Bóg więc nie stwarza przez emanację.

Bóg także nie stwarza swoim myśleniem. Myślenie w Bogu nie może być czynnością. Wszystko w Bogu ma naturę pryncypium. Gdyby Bóg stwarzał myśląc byty, ich stworzonym pryncypium bytowania musiałyby być akt myślenia. Byty byłyby w swym wewnętrznym tworzywie tylko myśleniem.

Tymczasem byty są istnieniem i istotą. Bóg może jedynie chcieć, aby powstały proporcjonalne do jego natury akty istnienia. Jako samoistny akt istnienia może bowiem powodować tylko akty istnienia. Chce je powodować. Stwarzanie wobec tego nie jest sprawianiem pochodnych aktów istnienia przez emanację lub myślenie. Jest ich sprawianiem przez samoistny akt istnienia i polega na tym, że wszystko, czym jest dany byt, zapoczątkowuje stworzony akt istnienia.

5. Podtrzymywanie bytu w istnieniu (*conservatio esse*)

Stworzony akt istnienia ma więc w sobie moc zapoczątkowania bytu i urealnienia w nim oraz zaktualizowania istoty. Pełniąc te funkcje ujawnia, że jest pierwszym i dominującym w bycie pryncypium. Dzięki stworzonemu aktowi istnienia cały byt jest stworzony i wystarczająco wyposażony w główne pryncypia. Znaczy to, że stwarzanie spełniło swą rolę. Stworzony byt jest bytem w pełni samodzielnym. Nie jest więc bytem jeszcze stwarzanym.

Patrząc na byt od naszej strony musimy powiedzieć, że stwarzanie tego bytu już się zakończyło. Bóg nieustannie stwarza akty istnienia, lecz nie stwarza nieustannie tego istnienia, które stworzył.

Jeżeli zakończyło się stwarzanie tego oto aktu istnienia, zapoczątkowującego ten oto byt jednostkowy, to nie znaczy, że Bóg zerwał wszelkie kontakty z bytem stworzonym. Trwa w powiązaniu

z tym bytem, lecz przez relacje osobowe – lub szerzej – istnieniowe, gdyż byty, które istnieją, swymi własnościami transcendentalnymi podmiotują relacje istnieniowe. Te relacje chronią istnienie bytów i ich formy, które są w istotach pryncypiami identyczności bytu.

Całą sferę materialną w bycie, a szerzej możliwościową, chronią przypadłości. Powiedzmy dokładniej, że możliwość intelektualną chronią proporcjonalne substancje duchowe, które są aniołami. Możliwość materialną chronią przypadłości fizyczne. Chronią nas w istnieniu także przypadłości niematerialne, to znaczy nasz intelekt i wola w czynnościach poznania i decyzji.

Bóg pośrednio podtrzymuje w trwaniu nasze istnienie, właśnie przez relacje osobowe. Gdy jednak spojrzymy na stwarzanie od strony Boga, który istnieje poza czasem, to możemy powiedzieć, że stwarzanie trwa tak długo, jak długo istnieje byt stworzony. W tej pozaczasowej perspektywie utożsamia się stwarzanie z podtrzymywaniem w istnieniu przez Boga. Takie jednak ujęcie wskazuje, że samo stwarzanie opisujemy w pozycjach pozaczasowych, a podtrzymywanie istnienia w trwaniu ukazujemy w pozycjach czasowych. Nie należy mieszać tych różnych punktów widzenia. Nie mieszając ich możemy zasadnie powiedzieć, że stwarzanie kończy się w momencie, gdy akt istnienia stał się skutkiem sprawionym przez Boga i udzieloną mu mocą zapoczątkował byt jednostkowy. Nie skończyły się więzi z Bogiem. Są relacjami istnieniowymi. Stanowią porządek obecności, a nie porządek stwarzania bytu.

Dopowiedzmy tu, że teza o podtrzymywaniu w trwaniu stworzonego aktu istnienia ma ponadto źródło w liniowym układzie przyczyn.

Liniowy układ przyczyn polega na poszukiwaniu dla np. ludzi ich bezpośrednich rodziców, którzy są dziećmi wcześniej od nich istniejących rodziców. Jest to więc układ, w którym nie ustala się i nie szuka bezpośredniej przyczyny istnienia, lecz bezpośredniej przyczyny rodzenia, które jest przypadłościowe. Liniowy układ przyczyn ukazuje więc zależności przypadłościowe, które uważa się za zależności istotne lub istotowe. W tej linii zależności cofamy się aż do pierwszej przyczyny, którą jest pierwszy człowiek. Przed tym człowiekiem umieszcza się Boga jako przyczynę pierwszą, zamykając lub rozpoczynając ciąg przyczyn, lub umieszcza się mniej doskonałe byty, najczęściej najpierw podobne do ludzi, a przed nimi byty tylko żywe, wyprzedzone cząstkami materii. Liniowy układ przyczyn nie upoważnia do umieszczania na początku ciągu bytów żywych ani Boga, ani

najprostszyc form życia. Dany jest nam bowiem w układzie liniowym tylko zespół obserwowanych dziś przypadłości. Przypadłości np. fizyczne wskazują tylko na swój bezpośredni podmiot, to znaczy na materię. Nie wskazują na główne pryncypia bytu jednostkowego. Teza, że Bóg stwarza zależne akty istnienia, wynika z analizy istotowego układu przyczyn. Tej tezy nie można wprowadzać do rozważań nad liniowym układem przyczyn. Mieszanie tych dwóch układów, jak każda kompilacja, nie uzasadnia wniosków. Skłania jednak do tego, aby przypisywać Bogu podtrzymywanie w trwaniu istnienia bytów, gdyż tego trwania nie zapewnia porządek rodzenia. Do Boga nie odnoszą wprost nawet nasze własności transcendentalne. Odnoszą do tego istnienia, którego są przejawem. Tylko istnienie stworzone wskazuje na istnienie samoistne. Wskazuje jako skutek na swą bezpośrednią przyczynę. Aby to rozpoznać, trzeba zastosować istotowy układ przyczyn.

[EM, s. 59–66]

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 2, Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa.

1. MOWA SERCA DROGĄ DO PROBLEMU CZŁOWIEKA

W poziomie mowy serca oddziałujący na nas byt informuje o jedności swych istotowych pryncypiów, które w intelekcie możliwościowym powodują zrodzenie słowa serca. To słowo skłania wolę, byśmy skierowali się do bytu, którego jedność pryncypiów odebraliśmy. Dzieje się to wszystko jako zespół relacji realnych.

Uwyrażniając te wydarzenia już korzystamy z mowy wewnętrznej, w której tworzymy pojęcia i zdania wyrażające to, co dzieje się w poziomie mowy serca. Uświadamiamy sobie, że poprzez władze zmysłowe dotarła do nas informacja o istotowych pryncypiach bytu i o jego własnościach transcendentálnych. Są to treści niematerialne. Musiał je więc odebrać w nas niematerialny podmiot poznania. Stwierdzając to odwracamy uwagę od bytu, który na nas oddziałał i zatrzymujemy ją na sobie, podejmując w ten sposób refleksję, która daje początek metafizyce człowieka.

W poziomie mowy serca dowiadujemy się więc, w wyniku spotkania z oddziałującym na nas bytem, że są w nas władze zmysłowe i bierne odbierający informacje intelekt możliwościowy. Posługujemy się już nazwami z obszaru mowy zewnętrznej. Władze zmysłowe nie są samodzielnymi bytami, gdyż są czymś w nas. Podobnie nie jest bytem samodzielnym intelekt możliwościowy. Są bytami niesamodzielnymi. Takie byty są przypadłościami. Jeżeli są w nas przypadłości, to wobec tego jest w nas ich podmiot. Tym podmiotem musi być istota, gdyż tylko w niej aktualizują się przypadłości. Ponieważ są to przypadłości

materialne i niematerialne, stanowi naszą istotę pryncypium materialności i niematerialności. Pryncypium podmiotującym przypadłości jest zawsze możliwość. W naszej istocie znajduje się wobec tego możliwość materialna i niematerialna. Wiemy już, że możliwość nie bytuje bez formy. Jest więc w nas forma, która wyznacza identyczność i tożsamość naszej istoty. Zgodnie ze znaną nam zależnością istoty od istnienia jest w nas zarazem pryncypium naszej realności, zapoczątkowujące człowieka jako byt – wyłącznie dla nas stworzony akt istnienia. Postępując drogą uświadamiania sobie zależności między przypadłościami i ich podmiotami, możliwością i aktem, odkrywamy powoli stanowiące człowieka jego wewnętrzne pryncypia. Zarazem wiemy, że ta kolejność poznawania nie jest kolejnością bytowania.

2. BYTOWA STRUKTURA CZŁOWIEKA

Zgodnie z kolejnością bytowania stanowiących człowieka jego wewnętrznych pryncypiów możemy powiedzieć, że jest w nas zapoczątkowujący bytowy obszar człowieka akt istnienia, który urealnia i aktualizuje identyfikującą nas istotę. Tę istotę wypełnia forma oraz możliwość niematerialna i możliwość materialna. Możliwość niematerialna jest podstawą duchowych władz człowieka, takich jak intelekt możliwościowy i wola. Możliwość materialna podmiotuje zmysłowe władze poznawcze. Tyle wynika z uwyrażnienia rozumień uzyskanych w poziomie mowy serca. Wskazanie na pryncypia bytowe w człowieku zgodnie z kolejnością bytowania pryncypiów stanowi strukturalne ujęcie człowieka.

3. UJĘCIE GENETYCZNE STANOWIĄCYCH CZŁOWIEKA PRZYCZYŃ WEWNĘTRZNYCH

Ujęcie genetyczne pryncypiów ukazuje zależności między nimi, wewnętrzną jedność człowieka, pozwala odróżnić wewnętrzny w człowieku układ przyczyn i skutków. Ten wewnętrzny układ wskaże dopiero na przyczyny zewnętrzne.

Zastany w człowieku akt istnienia zapoczątkowuje cały obszar bytowy człowieka. Ten obszar jest możliwościowy, a więc urealniony i aktualizowany przez zapoczątkowujące nas istnienie. Ponieważ nic nie

powstaje z niebytu, współstanowiąca nas razem z istnieniem, możliwość musi pochodzić z właściwego nam aktu istnienia. Zależny akt istnienia nie ma w sobie mocy stwarzania. Moc stwarzania przysługuje tylko Bogu. Bóg jednak stwarza wyłącznie akty istnienia. Stworzony akt istnienia urealnia i aktualizuje wewnętrzną w bycie możliwość. Skoro jej nie stwarza, to wobec tego wyłącza ją z siebie. Jest w nim przecież ślad pochodności od Boga, swoista cecha zależności. Stanowi ona powód wyłonienia się w człowieku całej sfery możliwościowej, którą zależny akt istnienia z sobą wiąże. W jakimś swym pierwszym etapie lub w pierwszej postaci ta możliwość jest sferą niezróżnicowaną. Ta ważna istotowa w nas możliwość jest jednak duszą i ciałem. Wiemy o tym ze strukturalnego ujęcia człowieka.

Jeżeli tak jest, to w genetycznym wyjaśnieniu stosując istotowy układ przyczyn musimy wskazać na zewnętrzne przyczyny, które powodują, że sfera możliwościowa przekształciła się w nas w duszę i ciało. Sama ta możliwość nie mogła się tak ukonstytuować, gdyż nigdy nic nie może być przyczyną siebie. Nie mógł też tego spowodować zależny akt istnienia, który tylko urealnia i aktualizuje. Urealnioną możliwość mógł on jedynie zaktualizować, czyli związać z sobą jako określoną kompozycję, której postać wywołały zewnętrzne przyczyny celowe. Nie są to przyczyny sprawcze. Wywierają jedynie swoisty wpływ na możliwość, by była określoną kompozycją, a akt istnienia dopuszcza do tego wpływu i aktualizuje istotę w jej aktualnej kompozycji. Istota człowieka ukonstytuowała się w duszę i ciało.

4. DUSZA CZŁOWIEKA

Dusza człowieka ujęta strukturalnie jest formą, która identyfikuje człowieka i jest zarazem towarzyszącą formie możliwością intelektualną dla podmiotowania władz duchowych i czynności niematerialnych, takich jak poznanie intelektualne i decyzje.

Ujęta genetycznie jest skutkiem wpływu takich przyczyn celowych, które nie zawierają materii w swej istocie. Substancje, zbudowane tylko z aktu istnienia i istoty, która jest tylko formą i możliwością duchową, są aniołami. Aby w obszarze stanowiącej nas możliwości ukonstytuowała się dusza, muszą taki skutek wywołać przyczyny celowe, które są aniołami. Ponieważ właśnie współstanowi człowieka dusza, nie zawierająca w swej bytowej strukturze materii, a sama nie mogła się tak

ukonstytuować, wobec tego istnieją aniołowie jako zewnętrzne przyczyny istoty dusz ludzkich, zgodnie z proporcją zachodzącą między skutkiem i przyczyną. Dodajmy ponadto, że dusza ludzka, zbudowana podobnie jak istota aniołów, nie jest jednak aniołem, gdyż cała stanowi miarę i pryncypium ciała. Jest samodzielną substancją w bytowaniu. Jest jednak niesamodzielną co do gatunku. Należy do istoty człowieka razem z materią i razem z nią jest powodem identyczności gatunkowej człowieka. Materia, gdy aktualizuje ją forma, jest powodem szczególności i jednostkowości człowieka.

5. CIAŁO CZŁOWIEKA

Ciało człowieka jest wewnątrz naszej istoty materią i zarazem nie należącym do tej istoty zespołem przypadłości fizycznych, podmiotowanych przez materię. Materia jest możliwością, a nie aktem w istocie, i jako podłoże przypadłości czyni całe ciało strukturą niesamodzielną. Ciało więc nie jest substancją. Jako niesamodzielną kompozycję, wymaga aktualizującego ją aktu, którym jest forma. Połączenie formy i materii, jak aktu z możliwością, powoduje bytową spoistość lub jedność istoty. Tak można opisać ciało w ujęciu strukturalnym.

W ujęciu genetycznym należy wskazać na dwie grupy powodów konstytuowania się ciała człowieka. Pierwszym powodem jest dusza, w której zawarta możność duchowa jest pryncypium właściwego człowiekowi poznania, a więc poznania zmysłowo-umysłowego. Aby to poznanie mogło się realizować, dusza oddziałuje na możność, która w istocie człowieka nie ukonstytuowała się w duszę, wywołując w niej przypadłość ilości. Drugim powodem lub grupą powodów są zarazem oddziałujące na przypadłość ilości zewnętrzne przyczyny celowe. Są one substancjami zawierającymi w swej istocie materię. Wpływają na aktualizowaną przez duszę przypadłość ilości i rozciągają ją, rozprzestrzeniają w całym obszarze możności, która w istocie człowieka nie stała się duszą. Ilość nazywa się także rozciągłością. Wypełniona ilością lub rozciągłością możność staje się materią o cechach przestrzenności i gotowości, także wywołanej przez duszę, do podmiotowania przypadłości fizycznych.

Zewnętrzna grupa przyczyn celowych ciała człowieka wpływa na to, że akt istnienia aktualizuje w materii takie przypadłości, jakie wynikają z oddziaływania przyczyn celowych na cechę gotowości materii

do ich podmiotowania. Są to przypadłości materialne fizyczne. Przyczyny celowe otaczają swym wpływem wszystkie przypadłości, wciąż zewnętrzne wobec istoty człowieka, a w niej materii. Ponieważ przypadłości nie należą do istoty człowieka, mimo że podłoże, czyli materia, jest elementem tej istoty, przyczyny celowe współwystępują w ciele człowieka w tej warstwie, która jest zespołem przypadłości.

Nasze ciało jest więc kompozycją z wewnętrznej w naszej istocie materii i z zewnętrznego wobec istoty zespołu przypadłości, przemieszanych z przyczynami celowymi. Można więc powiedzieć, że nie widzimy naszego ciała w tym, czym ono jest samo w sobie. Widzimy je łącznie z przyczynami celowymi, a więc tymi substancjami, które swoiście katalizują działania przypadłości fizycznych i powodują ich komponowanie się w organa cielesne. Widzimy więc zarazem takie substancje, jak np. węgiel, woda, aminokwasy, które często uważamy za elementy naszego ciała. Można też powiedzieć, że tymi zewnętrznymi przyczynami ciała człowieka są przede wszystkim kody genetyczne rodziców, tlen, słońce udzielające ciepła, pożywienie. Uwyraźnijmy to, że rodzice dziecka są tylko jego przyczynami celowymi. Dostarczają kodów genetycznych człowieka. Ponadto matka jest tym środowiskiem, w którym poczęty człowiek od początku nabywa cech ludzkich, głównie jego ciało. Źródłem tych cech ludzkich ciała jest zarazem dusza.

6. ZEWNĘTRZNE I WEWNĘTRZNE PRZYCZYNY CZŁOWIEKA

W odniesieniu więc do człowieka, ujętego z pozycji przyczyn zewnętrznych, pierwszą przyczyną sprawczą i zewnętrzną jego istnienia jest Bóg. Zewnętrzną przyczyną celową duszy w istocie człowieka jest anioł. Zewnętrznymi przyczynami ciała przy wpływie duszy na materię są te przyczyny celowe, które zawierają w swej istocie materię.

Wewnętrznymi przyczynami człowieka są stworzony akt istnienia i istota, którą stanowi dusza i materia, komponująca się z przypadłościami fizycznymi w ciało ludzkie.

7. CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Nie jest to jeszcze pełny obraz skutków wyposażenia człowieka w pryncypia i własności. Wiąż istoty z istnieniem, a głównie duszy

człowieka z istnieniem, wyznacza ważny aspekt strukturalny człowieka. Nie informuje o nim wprost poznanie na poziomie mowy serca. Uwyrażniamy go w poziomie mowy wewnętrznej i zewnętrznej, gdy ujmujemy istotę człowieka jako subsystemację, a więc jako istotę w jej więzi z istnieniem.

Przypomnijmy, że subsystemacja jest istotą, która obok formy i materii obejmuje także realność, przenikającą istotę. Ta realność wskazuje na swoje źródło, które przejawia. Tym źródłem jest istnienie, stanowiące w człowieku akt urealnijający istotę jako związaną z aktem możność. Forma w subsystemacji razem z możnością intelektualną stanowi duszę. Tę możność wraz z formą pod wpływem duchowej przyczyny celowej zaktualizował zapoczątkowujący człowieka akt istnienia. Jest to więc wspólna, wyjątkowa akt istnienia, który w istocie człowieka aktualizuje intelektualność. Jest ona podstawą władzy poznawczej duchowej, nazywanej intelektem możnościowym. Intelkt jest z kolei podstawą czynności intelektualnego poznania. Dzięki temu poznawaniu intelekt ujmuje pryncypia bytów, także byty, rozumie je, rozpoznaje przyczyny i skutki, ogarnia cały kosmos bytów. Czyni człowieka bytem rozumnym, a także świadomym siebie, gdy intelekt uczyni przedmiotem swego poznania także siebie. Akt istnienia więc i zaktualizowana przez niego w człowieku intelektualność czynią człowieka bytem osobnym i samodzielny, w wysokim stopniu samowystarczalnym. Czynią go osobą.

Każdy byt, w którym występuje akt istnienia i intelektualność, jest osobą. Gdy ponadto znajduje się w jego istocie ciało, ten byt jest osobą ludzką. Gdy w istocie tego bytu nie ma materii, jest on osobą anioła. Gdy byt jest wyłącznie aktem istnienia, nie pojawiają się w nim skutki pryncypiów. Jako samoistne istnienie jest wyłącznie pierwszym pryncypium. Jest więc w nim intelektualność na sposób pryncypium, a nie na sposób zaktualizowanego skutku. Ten byt jest osobą Boską. Dodajmy dygresyjnie, że według Objawienia chrześcijańskiego aktualizacja w Bogu wyraża się w trzech osobach.

8. GODNOŚĆ OSOBY

Człowiek jako osoba jest więc wyposażony w akt istnienia i w zaktualizowaną przez to istnienie intelektualność. Jest to bytowe wyposażenie, które różni człowieka od takich substancji, jak zwierzęta,

rośliny, cząstki materii. Sytuuje człowieka wśród tych substancji na pozycji kogoś wyróżniającego się, bytowo bogatszego, zdolnego do uzyskania choćby takich sukcesów, jak poznanie intelektualne. To wyposażenie osoby jest w niej zespołem wewnętrznych przyczyn wyjątkowej pozycji wśród zwierząt i roślin. Aby te przyczyny wyznaczyły proporcjonalne odniesienia innych ludzi, muszą je inne osoby rozpoznać i uznać. To rozpoznanie lub wprost intelekt, który w tych pryncypjach osoby uzna coś dla nas dobrego, zarazem się tym dobrem ucieszy, intelekt więc w swojej funkcji ujmowania zależności między prawdą i dobrem i w funkcji cieszenia się jest zewnętrzną przyczyną usytuowania człowieka na godnej dla niego pozycji osoby. Tę właśnie pozycję człowieka nazywamy godnością.

Ujmowanie prawdy w jej więzi z dobrem nazywamy mądrością. Radowanie się poznawaną prawdą i dobrem nazywamy kontemplacją. Możemy więc powiedzieć, że wewnętrznymi przyczynami godności osoby są jej wewnętrzne pryncypia. Zewnętrznymi przyczynami tej godności są mądrość intelektu i kontemplacja, które uwyrażniają wewnętrzne pryncypia osoby i czynią je powodem naszego uznania wyjątkowej pozycji osoby. To uznanie tej pozycji ma źródło w poznawczym porównaniu osób z substancjami nierozumnymi. Rozpoznanie godności za pomocą porównania czyni godność własnością aksjologiczną. Godność nie jest więc samą osobą, nie jest jej przypadłością ani własnością transcendentalną. Nie jest też tylko pojęciem. Jest pozycją osoby wśród bytów, uwyrażnianą i chronioną przez mądrość i kontemplację osób.

Każdy byt jest zapoczątkowany przez stworzony akt istnienia. Także osobę wyznacza akt istnienia, aktualizujący w jej istocie intelektualność. Możemy tu zauważyć, że akt istnienia przejawia się w bycie na sposób własności transcendentalnych. Te własności są podstawą nawiązywania między bytami relacji istnieniowych. Gdy dany byt jest osobą, wśród relacji istnieniowych pojawiają się istnieniowe relacje osobowe. Te relacje zidentyfikował św. Tomasz. Oprócz tych istnieniowych relacji osobowych znamy także relację stwarzania. Innych relacji istnieniowych, opartych na transcendentalnej własności odrębności, jedności i piękna, nie umiemy jeszcze określić. Wiemy natomiast, że na transcendentalnej własności realności buduje się między dwiema osobami relacja miłości. Własność prawdy w dwóch osobach wyzwala relację wiary. Własność dobra jest w dwu osobach podstawą relacji nadziei.

9. MIŁOŚĆ JAKO RELACJA OSOBOWA

Realność, jako przejaw w bycie jego istnienia, polega na życzliwym współprzebywaniu osób. Relacja miłości, budująca się na realności dwu osób, nabywa w swej istocie tych samych treści. Jest właśnie życzliwym kontaktem dwu osób, wzajemnym i swoistym upodobaniem w sobie, pełną i podstawową życzliwością, niczym nie motywowaną, gdyż pierwotne jest istnienie, przejawiające się w realności osób. Z tego względu miłość jest najpierwszym i najgłębszym naszym odniesieniem się do osób.

Wiara wynikająca z odnoszenia się do siebie osób ich własnością prawdy, przejawia istnienie w jego związku z istotą. Jest relacją także pierwotną, lecz w jakimś stopniu uwarunkowaną istotowym wyposażeniem osoby.

Nadzieja jest oczekiwaniem trwania w miłości i w wierze. Kieruje nas bezinteresownie jak miłość do osób, lecz do tych oto osób, podobnie jak wiara.

Relacja miłości, która w swej istocie jest bezinteresowną życzliwością, współprzebywaniem, upodobaniem, ma kilka poziomów.

Najniższym jej poziomem jest właśnie upodobanie (*complacencia*). Stanowi ono wywołaną przez dwie osoby odpowiedniość tego, że są. Są jednak pełnymi bytami z istnienia i z istoty. Ta odpowiedniość, wsparta głównie na istnieniu, dotyczy jednak całej osoby, także więc jej istoty. Istotowa treść relacji miłości nie dominuje w niej jednak tak, jak w relacji wiary. Dominuje uobecnianie się istnienia. Ponieważ jednak nie można istnienia osób oderwać od ich istoty, relacja miłości na swym najniższym poziomie jest odpowiedniością osób w ich istnieniu i także w ich istocie. Ze względu na właściwą osobom istotę, a ta właściwa istota stanowi naturę osób, ta relacja miłości nazywa się odpowiedniością natur (*connaturalitas*) Miłość (*complacencia*) na swym najniższym poziomie ma postać odpowiedniości natur (*connaturalitas*).

Wyższy poziom miłości wynika z tego, że swym upodobaniem ogarniamy istnienie osób, a w ich istocie głównie ciało, gdyż wcześniej poznajemy je niż duszę. Ta miłość wzbogaca się o zachwyty, wywołany w nas wprost innymi transcendentiami osoby i przypadłościami ciała człowieka. Oczekujemy skutków kontaktu głównie z przypadłościową stroną ciała człowieka. Miłość na tym poziomie stanowi

uzyskiwanie dobra dla mnie i jest poszukiwaniem tego dobra. To poszukiwanie lub kierowanie się do dobra, aby nas zachwycało, nazywa się pożądaniem. Z tego względu miłość na tym wyższym poziomie, gdyż bogatsza o uzyskiwane przez mnie dobro, nazywa się miłością pożądania (*concupiscentia* lub *concupiscibilitas*).

Najwyższy poziom miłości polega na tym, że ogarniamy upodobaniem osobę nie tylko ze względu na jej istnienie i ciało, lecz także ze względu na jej duszę. Ogarniamy najgłębszą zyczliwość osobę ludzką w jej podstawowych pryncypiach. Ceniąc jej duszę akceptujemy tym samym podmiotowane w duszy jej rozumienia i decyzje. Godząc się na nie chcemy tym samym dobra drugiej osoby. Relacja miłości na poziomie akceptowania wszystkiego, czym jest osoba, razem jej rozumienia prawdy i jej wyboru dobra, stanowi pełną miłość, która wyraża się w służeniu osobom dla ich dobra. Ta miłość, typowa dla osób (*dilectio*), ma jednak cztery swoje odmiany.

Przyjaźń (*amicitia*) jest najbardziej znaną odmianą miłości wśród osób. Polega na wierności tak pełnej i na takim zaufaniu, że nie wywołuje niepokoju z powodu rozstania, a zawsze cieszy spotkaniem. Powiedzmy nawet dokładniej, że nie wywołuje bólu nieobecność, a raduje obecność.

Miłość w postaci pełnej troski o dobro i dla dobra drugiej osoby (*caritas*), zupełnie bezinteresowna, nie oczekująca wzajemności, zupełnie ofiarna, wyrozumiała, wybacząca, która zawsze chroni, dyskretna, jest najczęstsza, choć rzadko zauważana i głoszona. Charakteryzuje matki wobec dzieci, poważne ojcostwo, braterstwo. Jest tak spokojna, że traktuje się ją jako należne nam odniesienie. Mogłaby być oparciem w kryzysach, lecz tego oparcia szukamy raczej w przyjaźni, w której wymienia się wzajemnie jakieś dobro. W poziomie *caritas* jesteśmy wciąż obdarowywani i na ogół nie obdarowujemy. Może dlatego czujemy się w tej miłości jak w domu, z którego wiele czerpiemy, i nie czujemy tego, że powinniśmy coś wносить. Tę miłość cechuje stała obecność. Odnosimy się do niej podobnie jak do matki, od której wymaga się, aby była w każdej chwili, gdy potrzebuje jej dziecko. Jest jak chleb, którego nigdy nie może zabraknąć.

Miłość powiązana z cierpieniem (*amor*) jest typową miłością ludzi. Polega na tym, że druga osoba jest dla nas oparciem, stałą pomocą. Nieustannie raduje, gdy kochana osoba jest obecna. Towarzyszy jej ból, gdy brakuje tej obecności. Boli nas nieobecność kogoś kochanego, sprawia cierpienie, które jest bólem uświadomionym, przeniesionym

w duszę. Tu dołącza się do cierpienia cierpliwość i razem z nim tworzy tęsknotę. Można wtedy znieść nieobecność.

Miłość, której towarzyszy cierpienie (*amor*), jest także typową miłością człowieka do Boga. Boga nie można bezpośrednio doznawać, stąd znakiem miłości do Boga na wszystkich etapach rozwoju religijnego jest tęsknota. Gdy trwa tęsknota, nawet największe zagubienia i załamania w życiu religijnym nie niszczą relacji miłości człowieka do Boga.

Miłość Boga do człowieka (*agape*) charakteryzuje się absolutną bezinteresownością. Bóg nie tylko nie oczekuje wzajemności, lecz także jako czysty akt istnienia nie może tej wzajemności podjąć. Nie ma bowiem w sobie możliwości, podstawy podmiotowania. Chce jednak, byśmy kierowali do Niego naszą miłość właśnie dla naszego dobra, gdyż Bóg może spowodować nieutralne trwanie tej miłości, a przecież miłość uszczęśliwia, sytuując nas w wieczystej współobecności.

Powtórzmy, że obecność jest współprzebywaniem osób, ich otwarciem się na siebie i trwaniem w tej współobecności i otwarciu. Ma postać miłości, wiary i nadziei – i tylko te relacje istnieniowe tę obecność stanowią. Inne relacje powodują tylko spotkanie.

10. WIARA JAKO RELACJA OSOBOWA

Prawda, jako przejaw w bycie jego istnienia, jest wzajemnym otwieraniem się na siebie osób. Relacja wiary, budująca się na własności prawdy dwu osób, nabywa w swej istocie treści właściwych prawdzie. Jest właśnie wzajemnym otwarciem się na siebie dwu osób, wzajemnym ich udostępnianiem się sobie zarówno w istnieniu, jak i w istocie. To wzajemne otwarcie się na siebie osób nawet w większym stopniu odsłania istotę niż istnienie. Dominuje w relacji wiary.

Wiara ujęta podmiotowo, ze względu więc na nas, wywołuje ufnie odniesienie się do drugiej osoby, odbieranej przez nasz intelekt jako prawda i wybieranej przez wolę jako dobro. Jest czynnikiem pogłębiającym mądrość.

Ujęta przedmiotowo, ze względu na otwierającą się ku nam osobę, stanowi wnoszenie w nas tego, czym jest druga osoba.

Gdy relacja wiary łączy osobę ludzką z osobą Boga, to w aspekcie podmiotowym, a więc w nas, wywołuje albo niepokój, albo radość. Niepokoi, gdy intelekt nie jest pewny istnienia Boga, gdyż przecież

nie doznaje Boga bezpośrednio. Opiera się tylko na rozumowaniu, któremu nie zawsze ufa. Ta wiara raduje, gdy jesteśmy pewni istnienia Boga i otwieramy przed Bogiem całą swą osobę.

W aspekcie przedmiotowym, ujęta więc od strony Boga, wiara jest relacją, poprzez którą Bóg w sobie właściwy, nadprzyrodzony sposób udziela nam siebie. Staje się obecny w istocie naszej osoby. Do naszych władz duchowych wnosi teologiczne cnoty wlane jako sposoby naszego kontaktowania się z Bogiem i dary Ducha Świętego, które są wywołanymi w naszych władzach sprawnościami odbierania tego, co Bóg w nas wnosi.

Te teologiczne dopowiedzenia ukazują wiarę łączącą Boga z człowiekiem jako religię. Religijne odniesienie się nasze do Boga odkrywamy już w poziomie mowy serca, gdy ze zdumieniem i miłością reagujemy na samo istnienie bytu. W poziomie mowy wewnętrznej i zewnętrznej budzi w nas wiarę Objawienie, docierające do nas poprzez słyszenie o Bogu. Wiara sytuuje się wtedy tylko w intelekcie i woli. Jest wtedy narażona na przeciwne jej informacje. I wtedy wywołuje najwięcej niepokojów. Niepokoje te ustępują, gdy rozpoznamy wiarę jako sposób uobecnienia się Boga w istocie naszej osoby.

11. NADZIEJA JAKO RELACJA OSOBOWA

Dobro, jako przejaw w bycie jego istnienia, polega na oczekiwaniu, że cała osoba, oddziałująca tą własnością, zostanie obdarzona życzliwością i zaufaniem. Te treści dobra przejmują relacja nadziei, budująca się na własności dobra dwu osób. Jest więc nadzieja oczekiwaniem, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby w całym jej istnieniu i istocie. Jest swoistą potrzebą trwania w relacji miłości i w relacji wiary.

12. HUMANIZM, RELIGIA, CIEMNA NOC MIŁOŚCI

Relacje osobowe, gdy wiążą osoby ludzkie, powodują humanizm. Jest on dzięki intelektowi i woli chronieniem tych relacji, a poprzez nie zarazem własności transcendentalnych, samego istnienia i także osób. Relacje osobowe, gdy wiążą człowieka z Bogiem i zarazem Boga z człowiekiem, stanowią religię. Religia ujęta od strony człowieka ma

wymiar humanizmu jako chronienia wszystkich osób włącznie z osobą Boga. Wyraża się to chronienie w podejmowaniu wobec Boga odniesień przez miłość, wiarę i nadzieję. Religia ujęta od strony Boga ma wymiar nadprzyrodzony, to znaczy wnoszenia w relacje osobowe treści, które są wewnętrznym życiem Boga, udostępnianym przez Boga człowiekowi. Dzięki temu religia staje się udziałem człowieka w wewnętrznym życiu Boga.

Należy podkreślić, że relacje osobowe są dwustronne. Znaczy to, że osoba jest podmiotem miłości, gdy kieruje się do drugiej osoby, odbierającej tę miłość jako kres relacji, i że ta druga osoba odwzajemniając miłość staje się jej podmiotem, a kresem staje się osoba, która już odniosła się do nas z miłością. Relacja miłości buduje się więc w swej istocie z tego, co wnoszą w nią dwie osoby. Te dwie treści w jednej relacji wymagają uzgodnienia, dostosowania. Przebiega ono zgodnie i łagodnie lub dramatycznie i boleśnie. To dramatyczne i bolesne przystosowanie się w relacji treści wnoszonych przez dwie osoby stanowi swoisty kryzys, który z pozycji przeżywania go nazywa się ciemną nocą miłości. Ma ten kryzys swoje etapy i znane są sposoby ich przezwyciężenia. Może jednak doprowadzić do załamania się głównie miłości. Wracamy wtedy do poziomu, który jest tylko odpowiednością natur, to znaczy do takiego stopnia obecności, która w skutkach nie różni się od spotkania. Człowieka jednak wyróżnia to, że może wiązać się z osobami na poziomie *dilectio*, czyli na poziomie bezinteresownej troski o dobro osoby, którą obdarowujemy miłością.

[EM, s. 71–82]

ETYKA

M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 2, Wyższa Szkoła Służby Powszechnej, Suwałki 1996. Edycja internetowa.

1. PRZEDMIOT ETYKI

Relacja postępowania należy do grupy relacji istotowych. Jest w człowieku podmiotowana przez kategoryalną władzę woli. Jej kresem, do którego tylko dąży, jest byt wybrany jako dobro. Wola bowiem podmiotowana przez siebie relacją nie może opuścić bytowego obszaru człowieka. Nie osiąga bytu, do którego dąży. Dociera tylko do dobra w nas jako przejawu naszego istnienia. Może więc jedynie pobudzić relacje istnieniowe, wsparte na naszych własnościach transcendentalnych, by kontaktowały nas z bytem jako dobrem. Ze względu na to możemy powiedzieć, że postępowanie, do którego skłania słowo serca wywołane przez spotkanie bytu jego pryncypiami istotowymi, przenosi nas ze spotkania w porządek obecności, który ma postać istnieniowej relacji miłości, wiary, nadziei. Możemy też powiedzieć, że postępowanie, które polega na odniesieniu się do bytu jako dobra, przenosi nas ze spotkania głównie w relację nadziei, gdyż tę relację podmiotuje w dwu bytach transcendentalna własność dobra.

Etyka wobec tego swoiście owocuje przede wszystkim nadzieją. Aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce. Miłość i wiara mają swe źródła w metafizyce i religii, głównie jednak w osobach oddziałujących istnieniem i intelektualnością, a nie wyłącznie wolą jako podmiotem decyzji. Z tego względu kulturze współczesnej i człowiekowi jest bezwzględnie potrzebna metafizyka bytu i religia, gdyż są one dziedzinami ułatwiającymi kontakt z realnymi bytami w ich istnieniu i istocie.

Podkreślmy zarazem, że każda identyfikacja wewnętrznych przyczyn bytu, tego, że byt jest i czym jest, także zewnętrznych przyczyn bytu, stanowi metafizykę. W metafizyce więc ustala się, że są i czym są relacje postępowania.

Etyka, zajmująca się postępowaniem, nie identyfikuje więc bytowania relacji postępowania, lecz dotyczy wyboru działań, czyli relacji istotowych, które będą chroniły współobecność osób. Z faktu, że relacja postępowania przenosi nas ze spotkania w obecność, wynika przedmiot etyki: chronienie relacji osobowych, a tym samym osób. W etyce, która jest dziedziną filozofii, nie chodzi o to, by człowiek dokonywał tylko wyborów. Są one bowiem także uwarunkowane kulturowo. Etyka jako nauka filozoficzna swoiście wiąże nas z przedmiotem metafizyki, która identyfikuje wewnętrzne pryncypia bytów, gdyż na te pryncypia jest wrażliwy intelekt i tylko te pryncypia ujmuje. Etyka więc nie zajmuje się identyfikowaniem pryncypiów bytowania, lecz identyfikowaniem pryncypiów wyboru działań chroniących relacje osobowe i osoby. W ten sposób uzyskuje własny przedmiot badań i staje się nauką samodzielną, niezależną od innych nauk. Żadne też zdanie metafizyki lub religii nie staje się zdaniem w obszarze etyki. Dokładniej mówiąc, etyka nie tyle wiąże się z przedmiotem metafizyki, ile raczej podobnie jak metafizyka zajmuje się pryncypiami. Ustala jednak pryncypia wyboru działań, a nie pryncypia bytowania relacji postępowania. Możemy to zilustrować przykładem: gdy takie pryncypia, jak mądrość i kontemplacja, jako przyczyny zewnętrzne, odniesiemy do bytów stanowiących osoby, odkryjemy godność osoby, jej więc status wśród innych substancji, nazywany własnością aksjologiczną osoby. Gdy te same pryncypia zewnętrzne odniesiemy do postępowania, uda się nam wykryć i wybrać działania chroniące osoby i ich godność.

2. PRYNCYPIA POSTĘPOWANIA (SUMIENIE, KONTEMPLACJA, MĄDROŚĆ)

Poszukajmy jednak pryncypiów wyboru działań chroniących, właściwego etyce przedmiotu.

Przypomnijmy, że podmiotem relacji postępowania jest wola i że wolę aktywizuje do działania informacja o bycie, podana ze strony głównie intelektu, który ukazuje woli byt jako dobro. Wola czyni to dobro powodem skierowania się i dążenia do tego bytu. Taka zależność

powstaje w wyniku wychowania woli, czyli dzięki usprawnieniu jej w podejmowaniu informacji intelektu. Wola może bowiem oprzeć się na informacji ze strony uczuć, a nawet władz zmysłowych. Nie uświadamia sobie motywu, lecz tylko mu podlega. Nie jest bowiem władzą poznania, lecz władzą decyzji. Dążenie woli do bytu nie motywowane informacją intelektu o danym bycie jako dobru może nas wiązać z bytem, który niszczy, a nie chroni osoby. Człowiek wtedy sprzeniewierza się zachowaniom etycznym. Jeżeli więc wola kieruje się w swych decyzjach informacją przekazywaną jej przez intelekt, to głównego pryncypium postępowania należy szukać w intelekcie. O postępowaniu decyduje jednak zarówno intelekt, jak i wola. To ona kieruje się do bytu jako dobra. Ma więc w sobie swoistą zdolność do kierowania się ku dobru. Gdy wola pomyli się i uzna za dobro coś, co nie chroni bytów, czujemy się niespokojni, mamy poczucie winy. Tę zdolność woli do wybierania dobra nazywamy sumieniem.

Sumienie jest więc stałą w woli jej zdolnością do kierowania się do bytów jako dobra. Jest to skłonność, która wymaga informowania woli o dobru. Sumienie wobec tego nie jest jedynym i wystarczającym pryncypium postępowania. Zgodnie z naturą woli skłania do poszukiwania w intelekcie wspomagającego je pryncypium. Odkrycie go wymaga namysłu, a zarazem pocieszającego nas przekonania, że takie pryncypium znaleźliśmy. Namysł i radość są naturą kontemplacji.

Kontemplacja jest zachowaniem się intelektu możliwościowego w poziomie mowy serca. Jest tu zachwytem, przenikającym rozumienie. Zachwyca nas to, że wola pobudzona słowem serca skierowała nas do oddziałującego na nas bytu i że zastaliśmy tam akt istnienia przejawiający się jako dobro i czyniący dobrem dla nas jego istotowe pryncypia. Kontemplacja jest więc działaniem zarówno intelektu, jak i woli. Ujawnia ich współpracę. Wywołuje w sumieniu radość, gdy wybrany byt jawi się jako dobro. Z tego podziwu i zachwyty woli, że wybrała dobro, nie wynika jeszcze, że nawiązaliśmy relację z dobrem dla nas, a więc z dobrem chroniącym osoby. Wynika tylko, że sumienie musi korzystać z kontemplacji zgodnie z tym, że wola kieruje się informacją intelektu. Kontemplacja jest potrzebnym sumieniu, wspomagającym je w jego wyborach jednoczesnym działaniem woli i intelektu.

Intelekt jednak może motywować wolę posługując się informacją z obszaru wiedzy. Znaczy to, że przekazuje woli informację o każdym bycie jako dobru. Każdy byt przejawia się jako dobro i każdy posiada

typową dla niego, pełną i identyfikującą go istotę. Ta istota sama w sobie, nie porównywana z innymi, zachwyca swą strukturą. Nie wynika z tego, że jest dobrem dla nas. Nie wystarczy więc wiedza, która ukazuje w bytach dobro samo w sobie. To dobro musi być ukazane woli jako dobro dla nas. Intelkt na poziomie wiedzy kontempluje zarówno substancje trujące, jak i substancje zdrowe dla człowieka. Wola, informowana o tych substancjach jako dobru w sobie, może wiązać nas z tym, co niszczy człowieka, i z tym, co chroni jego istnienie. Może w tym korzystaniu przez wolę tylko z wiedzy intelektu ma źródło fakt, że sięgamy bez obaw zarówno po narkotyki, jak i po witaminy. Jedne i drugie substancje ujmujemy jako dobre w sobie.

Tymczasem musimy wybierać te substancje, które są dobrem dla nas. Do takiego wyboru nie wystarczy kierowanie się tylko sumieniem i wspomagającą go kontemplacją. Obydwa te pryncypia działają w poziomie poznania niewyraźnego. Musi je wspomóc pryncypium z poziomu poznania wyraźnego, wyraźna refleksja, pozwalająca odróżnić dobro od zła, przez które rozumiemy niszczący nas skutek jakiegoś bytu. Kontemplacja skłania nas do namysłu, lecz nie jest uwyrażnianiem prawdy i dobra, ich skutków i przyczyn. Ujmowaniem bytów w ich skutkach i przyczynach jest mądrość, to znaczy intelekt w swej sprawności odnoszenia się do bytu z pozycji zarówno prawdy, jak i dobra oraz rozpoznawania konsekwencji naszego wiązania się z danym bytem.

Mądrość jest decydującym pryncypium wyboru działań chroniących osoby. Ujmuje byt jako dobro w sobie, lecz ukazuje je woli tylko wtedy, gdy rozpozna je jako dobro dla nas. Tylko wtedy więc woli z tym dobrem chroni człowieka.

Pomaga intelektowi w tym mądrościowym ujęciu kontemplacja, pozwalająca zatrzymać lub przerwać relację poznawania, by w życzliwym i radującym odniesieniu do bytu samego w sobie rozważyć skutki więzi tego bytu z człowiekiem. Jest to posłużenie się przez intelekt myśleniem za pomocą istotowego układu przyczyn i skutków. Widzimy tu, jak ważne jest posługiwanie się istotowym układem przyczyn. Pozwala to na wybór dobra dla nas i czyni nasze postępowanie działaniem chroniącym osoby.

Relację postępowania wyznaczają więc trzy pryncypia: mądrość, kontemplacja i sumienie.

Mądrość jest sprawnością intelektu do ujmowania skutków danej przyczyny jako prawdy owocującej w człowieku dobrem.

Kontemplacja jest wspólnym działaniem intelektu i woli w odniesieniu do bytu w jego prawdzie bez ustalania czy jest dobrem dla mnie.

Sumienie jest w woli jej zdolnością do kierowania nas ku bytowi jako dobru. Samo sumienie nie wystarcza jednak do odróżnienia dobra samego w sobie od dobra dla nas. Sumienie wprost każde dobro uznaje za dobro dla mnie.

Dopowiedzmy też, że mądrość, lub raczej intelekt w swej sprawności mądrości uzyskanej w poznaniu wyraźnym, działa w obszarze mowy serca. Z tego względu postępowanie nie jest zawsze wyraźnym i jasno ujmowanym działaniem człowieka. Dzieje się tak wtedy, gdy mylimy mądrość z kontemplacją. To kontemplacja nie jest wyraźnym ujmowaniem dobra dla nas, gdyż współstanowi ją podziw, zakłócający jasne rozumienia. Mądrość jest działaniem intelektu w poziomie mowy serca, lecz intelektu już korzystającego z mowy wewnętrznej i zewnętrznej, dystansującego wiedzę, jasno ujmującego prawdę, dobro bytu samego w sobie i dobro dla nas.

3. TEORIA WARTOŚCI

Intelekt rozpoznaje dobro dla nas, gdy ustala skutki wynikające z powiązania nas z tym dobrem. Swoiście więc porównuje przyczynę i skutek. Porównywanie daje w wyniku odpowiedzi aksjologiczne, czyli wartościujące. Etyka wymaga porównywania skutków, wymaga więc wartościowania. Oprócz teorii pryncypiów postępowania stanowią etykę także teoria wartości.

Wartość, najkrócej mówiąc, jest rozpoznaniem bytu jako dobra dla nas. A dokładniej mówiąc, to dobro dla nas jest podstawą uznania czegoś za wartość. I jeszcze trzeba doprecyzować sformułowaną tu myśl. Cenna jest dla nas relacja z tym bytem, którego skutki są dobrem dla mnie. Jeżeli tak jest, to trzeba zabiegać o trwanie relacji z bytem, który jest dobrem dla mnie.

Wartością jest wobec tego trwanie relacji chroniącej nas dobrem.

Powtórzmy więc, że sam byt jest bytem, nie jest wartością. Jego własność dobra jest dobrem, nie jest wartością. Relacja z tym dobrem jest relacją, a nie wartością. Jednak trwanie tej relacji jest czymś, o co trzeba zabiegać. Aby uzyskać to trwanie, trzeba samą relację chroniącą nas podtrzymywać naszymi działaniami intelektu i woli. Wtedy trwa ta relacja. Jej trwanie jest dla nas czymś cennym, jest

przekonującym nas celem, zadaniem, jest wartością. Jako cel, zadanie, wartość sytuowałaby się po stronie poznania. Może dlatego niektórzy metafizycy uważają wartość za intelektualnie ujętą transcendentalną własność bytu. To jednak, co jest tylko ujęciem i stanowi wiedzę, nie może nas realnie chronić. Chronią nas relacje realne, a nie myślnie. Myślnie relacje są tylko motywem chronienia relacji realnych. Wartość sytuuje się w obszarze bytu jako właśnie trwanie relacji osobowych, co chroni osoby. Chronienie tych relacji w ich trwaniu czyni nasze postępowanie i etykę czymś dotyczącym bytowania. Postępowanie nie jest wtedy realizowaniem oderwanej idei, modelu życia, nie jest nawiązywaniem do przemian kulturowych. Jest trwaniem przy osobach, w powiązaniach z nimi. Jest właśnie trwaniem relacji uobecniających, dzięki czemu osoby kontaktują się z sobą, stanowią właściwe sobie środowisko, dom osób.

4. METANOIA I HUMANIZM KULTURY

Aby trwać w relacjach uobecniających, a więc w powiązaniach z osobami przez miłość, wiarę i nadzieję, trzeba zdystansować rzeczy, nawet kosmos. Trzeba skierować intelekt do osób, by chronił relacje osobowe i osoby wytworami intelektu i woli. Trzeba otworzyć się wprost na osoby, na wszystkie byty. To otwarcie się stanowi naturę prawdy i wiary. Zobaczyć w tym dobro, to wiązać się nadzieją z osobami, czyli kontaktować się z dobrem dla mnie. Aby zaufać osobom i realnym bytom, uznać je za dobro dla mnie, trzeba poddać się ich wpływowi, uwalniającemu nas od lęków, niepewności i mylących informacji kultury. Aby to uzyskać, trzeba zdystansować kulturę, zmienić więc myślenie skierowane głównie do wytworów i oderwane od bytów. Ta przemiana to metanoia. Metanoia stanowi po teorii prynციów i teorii wartości trzeci dział etyki.

Metanoia, która jest skutkiem takiego myślenia, że chronią nas relacje osobowe i osoby, wprowadza w humanizm. Jest on zabieganiem o to, aby trwały relacje osobowe. Jest przez to chronieniem także własności transcendentalnych, przez nie istnienia i istoty bytów, głównie osób. Powoduje, że tworzone przez nas wytwory, przejawiające nasze rozumienia, decyzje, uczucia i przeżycia, czynimy czymś, co chroni osoby, istnienie, prawdę, dobro i budowane na tych własnościach relacje. Dzięki temu cała ta przedmiotowo ujęta kultura staje

się humanistyczna, to znaczy wywołuje w nas sprawności jako kulturę wewnętrzną, a więc umiejętność wiązania się relacjami istnieniowymi z realnymi bytami.

Humanizm i kultura, jako skutki metanoi, stają się kolejnym działaniem etyki w aspekcie skutków kierowania się w postępowaniu tymi pryncypiami, które są mądrością, kontemplacją i sumieniem.

5. PROBLEM POWINNOŚCI

Dopowiedzmy już tylko, że relacja postępowania, przenosząca nas ze spotkania we współobecność z osobami, sytuuje nas w powiązaniach, w realnych powiązaniach z osobami. Te powiązania wynikają ze swych realnych podmiotów, które są istnieniowymi i istotowymi własnościami bytu. Wszystkie te relacje mają więc źródło w realnych bytach. O ich rzeczywistości nie decyduje nasze poznanie. Nie mają więc charakteru powinności, czyli dorzecznego i właściwego prawu umówienia się na dobro wspólne, na coś korzystnego dla obu umawiających się stron. Relacje postępowania usprawiedliwia i aktywizuje zespół realnych relacji istnieniowych i istotowych. Etyka jest z tego względu sposobem sytuowania nas wśród osób. Nie jest wymyśloną powinnością. Powinność nie należy więc do etyki, lecz do prawa. To tylko Kant wmówił tym, którzy czynią intelekt pierwszym pryncypium bytowania, że dorzeczna umowa, nazywana powinnością, stanowi główny problem lub naturę etyki. Owszem, powinność i prawo są nam potrzebne. Porządkują życie codzienne. Nie mają jednak mocy sprawiania realnych relacji osobowych, których chronienie [...] wyznacza etykę.

[EM, s. 91–97]

PEDAGOGIKA

M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, wybór i redakcja A. Andrzejuk, K. Kalka, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1997. Edycja internetowa.

1. WYCHOWANIE JAKO POWODOWANIE RELACJI CZŁOWIEKA DO PRAWDY I DOBRA

Termin „wychowanie” wskazuje na czynności, które powodują nawiązywanie przez człowieka relacji z tym, co prawdziwe i dobre. To, co prawdziwe i dobre człowiek musi rozpoznać i uznać, gdyż tylko pod tym warunkiem takie relacje nawiąże. Gdy jeszcze nie rozpoznaje prawdy i dobra, i gdy jeszcze nie umie podejmować decyzji, nazwanej tu uznaniem za słuszne nawiązywanie relacji ze wskazanym przedmiotem, czyni to za niego wychowawca. Zresztą i wobec siebie człowiek jest wychowawcą, gdyż także siebie musi skłaniać do podjęcia relacji z tym, co prawdziwe i dobre.

Można więc poszerzyć znaczenie terminu „wychowanie” i przyjąć, że wychowanie jest oddziaływaniem wychowawcy na wychowanka, by nawiązywał relacje ze wskazanym mu przedmiotem.

Wychowywanie zawsze jest potrzebne, gdyż człowiek albo sam w sobie, albo w kimś drugim musi powodować zdystansowanie etapu dominacji władzy konkretnego osądu, nazywanej *vis cogitativa*, to znaczy etapu nawiązywania relacji z każdym spotkanym przedmiotem, do czego skłania ta zmysłowa władza wewnętrzna mechanicznie i bezmyślnie łącząca cokolwiek z czymkolwiek. Aby zdystansować dominowanie działań *vis cogitativa*, człowiek musi usprawnić działanie intelektu i działanie woli. Znaczy to, że musi rozpoznawać byty zgodnie z tym, czym są, a więc zgodnie z prawdą, i chcieć nawiązać relacje tylko z tymi bytami, które wywołują w nim skutki dobre. W tym

sensie wychowanie jest nawiązywaniem relacji z tym, co prawdziwe i dobre. Wychowanie jako dystansowanie etapu nawiązywania relacji z każdym spotkanym przedmiotem nie musi dokonywać się w drodze „prób i błędów”. Może wynikać z umiejętności rozpoznawania prawdy i wyboru jej jako dobra. Ta umiejętność to mądrość wychowawcy. Mądrość jest w tym wypadku normą lub pryncypium wyboru czynności, które powodują nawiązywanie przez człowieka relacji z tym, co prawdziwe i dobre.

2. WIEDZA WYCHOWAWCY JAKO PEDAGOGIKA I ODRÓŻNIENIE JEJ OD FILOZOFII CZŁOWIEKA ORAZ ETYKI

Zauważmy tu, że wychowanie dotyczy człowieka i że dotyczy nawiązywanych przez niego relacji. To wychowanie jest sumą czynności wychowawcy skłaniających wychowanka, by nawiązywał właściwe relacje.

Człowiekiem zajmuje się antropologia filozoficzna, nazywana też filozofią lub metafizyką człowieka. Pryncypia wyboru relacji do prawdy i dobra ustala etyka. Aby człowiek kierował się tymi pryncypiami, musi go do tego skłaniać wychowanie. Gdy człowiek wie, jak wychowywać, jest wychowawcą, pedagogiem, a to, co wie, nazywamy pedagogiką. Charakter i skuteczność tej pedagogiki zależą od tego, co wychowawca wie o człowieku i pryncypiach wyboru relacji z prawdą i dobrem. Inaczej mówiąc, pedagogika zależy od antropologii filozoficznej i od etyki. Zależy w tym sensie, że „wprowadza w życie” to, co ustala metafizyka człowieka i metafizyka wyboru działań godnych człowieka.

Powiedzmy to wyraźniej: metafizyka człowieka ukazuje pryncypia, współstanowiące człowieka. Ukazuje go jako realny byt jednostkowy zbudowany z duszy i ciała, niepowtarzalny i będący osobą. W tym realnym bycie jednostkowym istnienie jest pryncypium lub powodem właśnie realności tego bytu i obok realności takich jeszcze swoich przejawów jak odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno. Te przejawy istnienia są powodami wiązania się osób relacjami osobowymi takimi jak miłość, wiara, nadzieja. Pryncypium lub powodem identityczności człowieka jako właśnie jednego bytu jest forma, która wraz z możliwością niematerialną jako podmiotem intelektu i woli stanowi duszę. Pryncypium lub powodem jednostkowości człowieka jest w nim materia, która – jako podmiot przypadłości fizycznych – wraz z tymi przypadłościami stanowi ciało. Istnienie aktualizujące intelekt w człowieku wraz z tym

intellektem czyni człowieka osobą. A gdy to głosimy, ukazujemy wyjątkową pozycję osoby wśród bytów. Ta pozycja osoby to jej godność.

Z kolei etyka ukazuje pryncypia wyboru działań chroniących osoby i relacje osobowe. Jeżeli są to pryncypia wyboru działań, to trzeba tych pryncypiów szukać w intelekcie, gdyż wiemy z antropologii filozoficznej, że intelekt mobilizuje wolę do decyzji otwarcia się na oddziałujące na nią dobro. Spojrzenie na byt z pozycji prawdy i zarazem dobra jest tą umiejętnością intelektu, którą nazywamy mądrością. Mądrość więc jest pryncypium działań chroniących osoby. Wspomaga tę mądrość kontemplacja jako świadczenie intelektu akceptowane przez wolę, że trwają relacje łączące osoby. I wspomaga mądrość także sumienie, które jest motywowaniem woli przez intelekt, by kierowała się do dobra. Możemy tu dodać, że gdy człowiek odniesie te pryncypia do działań lub czynów ludzkich, które są punktem wyjścia etyki i dzięki tym pryncypiom wybierze działania wiążące nas z prawdą i dobrem, to posłuży się działaniami chroniącymi osoby, co jest punktem dojścia etyki, osiągniętym przez nią zadaniem.

Aby człowiek posłużył się działaniami chroniącymi, powodującymi dobro, trzeba go do tego skłaniać, trzeba go wychować. I tu uwyraźnia się pedagogika.

Pedagogika, najpierw ogólna, jest nauką, ustalającą pryncypia usprawnienia intelektu człowieka aż do poziomu mądrości i usprawnienia woli aż do poziomu prawości, to znaczy trafnego wyboru dobra i trwania przy nim.

Pedagogika szczegółowa to ustalanie pryncypiów rozpoznawania i wyboru tego, co prawdziwe i dobre w aktualnej kulturze zewnętrznej oraz zmniejszenia złych skutków wpływu tego, co w tej kulturze złe i fałszywe, wprost niszczące wykształcenie i wychowanie.

Trzeba tu dodać, że zarówno intelekt, jak i wola, podlegają wykształceniu i wychowaniu. Podlegają temu także uczucia.

Wykształcenie jest umiejętnością rozpoznawania tego, co prawdziwe i dobre.

Wykształcenie intelektu to usprawnienie go w rozpoznawaniu pryncypiów, współstanowiących byty.

Wykształcenie woli jest nauczaniem jej wyboru dobra wskazanego jej przez intelekt.

Wykształcenie uczuć to nabycie przez nie wrażliwości na piękno. Dodajmy, że uczucia to relacja w nas sfery pożądlności dla dobra fizycznego lub relacja uczuciowości do wyobrażania sobie tego dobra.

Wychowanie jest sumą czynności powodujących wiązanie się człowieka z prawdą i dobrem.

Wychowanie intelektu to usprawnianie go w umiłowaniu prawdy, w trwaniu przy tym, co słuszne.

Wychowanie woli polega na wierności nie tyle temu, co intelekt rozpoznał jako prawdę i ukazał to woli jako dobro, ile raczej temu, przy czym trwa intelekt i ukazuje jako wywołujące dobre skutki.

Wychowanie uczuć to wyćwiczenie ich w podleganiu intelektowi i woli.

3. REAGOWANIA ZMYSŁOWE I INTELEKTUALNE

Wszystko to odnosi się do filozoficznego wychowania człowieka. I niekiedy wydaje się, że nie ma innego humanistycznego wychowania człowieka. Każde wychowanie jest wychowaniem filozoficznym. Jest tylko wychowanie filozoficzne. Uwyraźnijmy więc tę tezę.

Dominuje w nas najpierw, a niekiedy bardzo długo, zachowanie wyznaczone przez *vis cogitativa*. Nawiązujemy relacje ze wszystkim, o czym poinformowały nas poznawcze i pożądarkowe władze zmysłowe. *Vis cogitativa* mechanicznie, bez rozumienia, łączy w nas doznanie z pożądaniem, poznanie z decyzją. Pożądamy i chcemy tego, co zobaczyliśmy lub poznaliśmy. Trzeba zaraz usprawniać intelekt w rozpoznawaniu prawdy i wolę w otwieraniu się na dobro. Nie na każdą prawdę i nie na każde dobro, lecz na tę prawdę, która wywołuje w nas skutki dobre. Nie na każdy więc napój, lecz na zdrowy. Nie na każdą wiedzę, lecz na tę, która jest prawdziwa. Nie na zło, lecz na dobro.

Aby intelekt i wola tak reagowały, trzeba uzyskać w intelekcie sprawność mądrości, a w woli jej prawość. Trzeba więc pilnie, od zaraz, już dzieci nauczyć mądrości i skłonić do kierowania się nią na co dzień, w każdej decyzji. Lecz aby to uzyskać, trzeba stosować odpowiednią pedagogikę, skłaniać do działań powodujących nawiązywanie relacji z prawdą i dobrem. I trzeba wiązać pedagogikę nie z psychologią eksperymentalną, lecz z metafizyką człowieka, nie z jakąkolwiek etyką, lecz z etyką obronienia osób i relacji osobowych. Trzeba stosować pryncypia wykształcenia i wychowania, zarazem pryncypia zmniejszania złych skutków błędnych teorii w kulturze współczesnej.

4. MĄDROŚĆ, WIARA I CIERPLIWOŚĆ JAKO PRYNCYPIA PEDAGOGIKI OGÓLNEJ

Rozważmy teraz bliżej, jakie podjąć czynności w dziedzinie wykształcenia i wychowania filozoficznego, a raczej jakimi kierować się pryncypiami w pedagogice ogólnej wychowania filozoficznego.

Wciąż pamiętajmy, że wychowanie jest skłanianiem do nawiązania przez człowieka relacji z tym, co prawdziwe i dobre. To, co prawdziwe, wymaga zrozumienia, a więc wykształcenia. Wychowanie wiąże się nierozdzielnie z wykształceniem. Trzeba więc zarazem wychowywać i kształcić. Dotyczy to intelektu, woli i tak samo uczuć.

Jeżeli wychowanie jest wiązaniem się z tym, co intelekt rozpoznał jako prawdziwe i dobre, to racją lub powodem, inaczej mówiąc pryncypium wychowania i wykształcenia filozoficznego jest mądrość.

Wiemy, że mądrości uczą nie programy lub instytucje, lecz człowiek mądry. Wychowawca więc powoduje wychowanie filozoficzne. Tym wychowawcą jest osoba wychowująca lub sam siebie wychowujący człowiek.

Podstawowym więc pryncypium wychowania i wykształcenia filozoficznego, wychowania jako czynności skłaniających do więzi z prawdą i dobrem jest mądrość.

Pojawia się pozorny paradoks: Celem wychowania filozoficznego jest mądrość i zarazem zasada tego wychowania, powodowania, aby kierować się do mądrości, jest także mądrość.

Kryje się w tym paradoksie głęboka prawda, że aby np. nauczyć się grać na fortepianie, trzeba na nim grać; aby nauczyć się czytać, trzeba czytać. Aby więc nauczyć się więzi z prawdą i dobrem, trzeba z nimi się wiązać, a jednocześnie ich stosowanie jest mądrością. Dotyczy to każdego wychowanka już od dzieciństwa. Uczenie filozofii dorosłych maturzystów wiąże się bardziej z pedagogiką szczegółową.

Trzeba też pamiętać, że mądrość jest sprawnością intelektu możliwościowego, to znaczy podmiotu poznania biernie recypującego bytowe pryncypia oddziałujących na nas przedmiotów. Tym pryncypiom towarzyszą przejawy istnienia, takie jak realność, odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno. Intelekt je odbiera i ćwiczy się w ujmowaniu rzeczywistości jako odrębnych bytów, realnych, o wewnętrznej jedności, udostępniających swoje pryncypia, wywołujących pozytywne za-reagowania i zachwyty. Treść tych przejawów istnienia, gdy je sobie

uświadomimy, staje się pierwszymi zasadami lub sposobami filozoficznego ujmowania bytów. Same te przejawy usprawniają intelekt w ich ujmowaniu i kierowaniu się nimi w odniesieniach do realnych bytów jednostkowych.

[...]

Vis cogitativa skłania do nawiązania relacji ze wszystkim, co spotykamy.

Mądrość skłania do wiązania się z tym, co prawdziwe, z tym jednak, co wywołuje w nas skutki dobre.

Wychowanek uczy się rozpoznawania prawdy i dobra, musi zarazem pokonywać mechanizm wiązania się z czymkolwiek. Pomaga mu wychowawca.

Wychowawcą jest ta osoba, której się ufa. Zaufanie to postać wiary, wyzwalanej między osobami przez bytową własność prawdy.

Drugim więc pryncypium wychowania i wykształcenia filozoficznego jest wiara, która w postaci zaufania wiąże wychowanek z wychowawcą i czyni wychowanie filozoficzne skutkiem międzyosobowej relacji wiary.

Dodajmy, że poznanie, a głównie rozumienie i cała mowa serca dzieją się między bytem a intelektem otwartym na działanie pryncypiów udostępniającego się nam bytu jednostkowego. To otwarcie lub udostępnianie się bytów jest metafizycznie ujętą prawdą. Prawda wyzwala poznanie, gdy oddziałuje na intelekt i wywołuje wiarę, gdy oddziałuje na podobną własność prawdy w osobie podlegającej oddziaływaniu.

Poznanie ludzkie dzieje się w obszarze wiary. Wiara więc, jako relacja osobowa wiążąca wychowanek z wychowawcą jest obszarem, na którym dzieje się poznanie i wychowanie filozoficzne.

W obu osobach: w uczniu i nauczycielu musi pojawić się zarazem cierpliwość. Jest ona w woli odpowiednikiem możliwościowej sytuacji intelektu. Trzeba doznawać dobra wielokrotnie, by nabyć sprawności łatwego wiązania się z nim, trzeba wielokrotnie, a więc cierpliwie go doznawać. Trzeba to doznawanie powtarzać.

Cierpliwość jest wkładem woli w wychowanie filozoficzne, tak jak wiara jest wkładem intelektu. Cierpliwość jest także pryncypium wychowania filozoficznego.

Możemy powtórzyć, że podstawowym pryncypium wychowania i wykształcenia filozoficznego jest mądrość scalająca działania intelektu i woli, prawdę i dobro. Drugim pryncypium, bardziej ze

strony intelektu, jest wiara. Trzecim pryncypium, ze strony woli, jest cierpliwość.

Dodajmy, że problem wiary kojarzy także temat Boga.

Metafizyka bytu pozwala rozpoznać wszystkie byty, także Boga, jako Samoistne Istnienie i Pierwszy byt sprawiający istnienie bytów stworzonych. Z tym Samoistnym Istnieniem wiążą nas także relacje osobowe. Gdy je podejmiemy, gdy Bóg wniesie w ich istotową warstwę swoje życie wewnętrzne Trójcy Osób, powstaje religia.

5. WYCHOWUJĄCE PRZEDMIOTY NAUCZANIA W PEDAGOGICE OGÓLNEJ

Temat metafizyki i religii wyrażanej w teologii dogmatycznej, wspartej w wyjaśnianiu prawd wiary na metafizyce, prowadzi do przedmiotów nauczania, do tego więc, z czym ma wiązać się uczeń filozofii.

Trzeba kontaktować intelekt i wolę z pryncypiami i własnościami transcendentnymi bytów przez metafizykę bytu i przez teologię dogmatyczną, aby w utrwalaniu się relacji osobowych umacniał się humanizm i umacniała się religia.

Trzeba zarazem dobrymi wyobrażeniami wyzwać dobre uczucia. Wartościowanie wyobrażeń kształtuje nauka języka ojczystego poprzez najszlachetniejsze i najpiękniejsze teksty. Nie powinno wśród tych tekstów zabraknąć Księgi Psalmów.

Piękno literatury i każde piękno usprawnia wolę w poszukiwaniu tego, co dobre, kształtując w niej prawość. Tak sądzi Tomasz Merton.

W ten sposób pryncypia wychowania filozoficznego ułatwiają intelektowi uzyskanie mądrości, a woli uzyskanie prawości.

6. POKORA I UMARTWIENIE JAKO PRYNCYPIA PEDAGOGIKI SZCZEGÓLWEJ

Z kolei rozważmy, jakie podjąć czynności w dziedzinie korzystania z kultury, która tym, co w niej prawdziwe i dobre, wspomaga wykształcenie i wychowanie człowieka.

Zauważmy, że kultura w swym aspekcie podmiotowym jest sumą usprawnień intelektu i woli, tym więc, co uzyskujemy w wychowaniu;

natomiast kultura w aspekcie przedmiotowym jest zespołem dzieł wyrażających mądrość i prawość, dobre uczucia i przeżycia, którymi chroni się mądrość i prawość. Może też kultura w swym aspekcie przedmiotowym być zespołem dzieł wnoszących fałsz i zło, nienawiść i zgorzienie, to znaczy negowanie prawdy i dobra.

Przed zagrożeniami płynącymi ze strony kultury chroni nas mądrość i prawość. Zanim je uzyskamy wspomaga nas mądry i prawy wychowawca, gdy dzięki zaufaniu i cierpliwości zechcemy korzystać z jego doświadczenia. Aby korzystać z jego rad, musimy uzyskać postawę pokory. A pomijanie tego, co może samo w sobie jest interesujące, lecz nie służy zbliżaniu się do prawdy i dobra, wymaga umartwienia, właśnie pomijania tego, co nie jest konieczne. Tego umartwienia uczy nas piękno oddziałujące harmonią całości, proporcją elementów koniecznych i przejrzystością treści, właśnie prawdą i dobrem dzieła.

Pokora i umartwienie to dwa pryncypia skłaniające intelekt i wolę do wyboru tego, co cenne w kulturze.

Pokora jest zgodą intelektu na przyjęcie prawdy.

Umartwienie jest zgodą woli na wybór, na przyjęcie tego, co słuszne, nawet gdy pomijanie tego, co fascynuje, sprawia cierpienie.

Z pokorą wiąże się posłuszeństwo wychowawcy wynikające z zaufania.

Z umartwieniem wiąże się postawa ubóstwa. Jest to nazwa z obszaru ascetyki, czyli teorii wychowania głównie religijnego, lecz wyraża kierowanie się raczej do osób niż do rzeczy, których nadmiar wyklucza ubóstwo. Nie chodzi tu o ubóstwo intelektualne, lecz o przestawienie się z erudycjonizmu, z nadmiaru informacji dosłownie na osoby, na ich własność prawdy i dobra, by przez te, pierwsze w wychowaniu przejawy istnienia, dojść do realnych bytów.

Pokora i umartwienie wraz z posłuszeństwem i postawą ubóstwa kierują do osób, do rodziców i wychowawców, do tych, którym można zaufać.

7. WYCHOWUJĄCE PRZEDMIOTY NAUCZANIA W PEDAGOGICE SZCZEGÓLWEJ

Nigdy nie wolno zawieść zaufania. Odnosząc się do wychowawców jako, osób uczymy się od nich wyboru prawdy i dobra, gdy są wierni prawdzie i dobru. Od nich więc uczymy się posługiwania się mądrością. Zarazem poznając ich jako realne osoby, formułujemy sobie pierwsze

ujęcia relacji osobowych, gdy tych relacji doznajemy. Z czasem dopowiemy sobie zdania stanowiące jakieś elementy antropologii filozoficznej.

Nauczyciele i wychowawcy powinni pójść tym tropem zetknięcia się wychowanka z osobami. Powinni zalecić tę antropologię filozoficzną, zapisaną w kulturze i tę etykę, w których człowiek jest ujęty jako osoba i powiązany relacjami osobowymi. Powinni zalecić metafizykę człowieka i etykę sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu. Powinni zalecić zarazem tę teorię wychowania, która informuje o zespołach czynności wiążących z osobami poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Tę wiarę, wiążącą ludzi z ludźmi, będą umieli odnieść także do osoby Boga.

8. ROLA KONTEMPLACJI W WYCHOWANIU

Wybór raczej relacji osobowych i osób niż rzeczy wymaga takiej odmiany poznania, która jest kontemplacją.

Kontemplacja jest świadczeniem intelektu i potwierdzeniem przez wolę, że są i trwają relacje osobowe, wiążące osoby.

Dobro, które sprawiają te relacje, takie dobro jak na przykład odmiany miłości, a więc zachwyty pięknem (*concupiscentia*), odpowiedniość wobec naszych tęsknot (*connaturalitas*), uszczęśliwiająca nas troska o dobro kochanej osoby (*dilectio*), bezinteresowność w obdarowywaniu miłością (*caritas*), radość trwania miłości, jej więc wierność jako przyjaźń (*amicitia*), doznawanie pomocy ze strony osób (*amor*), ukazują nam doniosłość więzi z osobami i ich wyjątkową pozycję wśród innych bytów i rzeczy, tę pozycję, która jest ich godnością.

Godność jest właśnie wyjątkową pozycją osób wśród bytów i rzeczy. Wykrywamy te pozycje porównując osoby z innymi bytami i rzeczami. Wyróżnia je ich istnienie, które wyzwoliło w nich intelekt i wolę. Rozumiemy, czym są te władze. Wiemy, że dzięki nim osoba uzyskuje mądrość.

Wychowanie filozoficzne, dzięki pedagogice szczegółowej, kierującej do tego, co w kulturze prawdziwe i dobre, jest rozpoznawaniem i decyzją przebywania wśród osób na etapie mądrości.

9. OSOBA JAKO SPECYFICZNE PRYNCYPIUM PEDAGOGIKI

Dodajmy już tylko, że pedagogika – w skłanianiu człowieka do wiązania się z osobami relacjami wspartymi na przejawach istnienia, a więc wiarą, nadzieją i miłością, o których mówi antropologia filozoficzna św. Tomasza – kieruje się mądrością i kontemplacją jako pryncypiami wyboru czynności, nazywanych wychowaniem. Te pryncypia nie różnią się od pryncypiów, stanowiących etykę. W etyce jednak są one pryncypiami bardziej rozpoznania działań, chroniących osoby. W pedagogice są powodami wykonania, a więc czynności, które sprawiają nawiązanie relacji osobowych.

Dodajmy ponadto, że pryncypia, którymi kieruje się pedagogika ogólna i szczegółowa, są skuteczne wtedy, gdy są wyposażeniem osób. Nie jest to konieczne w antropologii filozoficznej i w etyce. Jest konieczne w pedagogice.

Krótko możemy powiedzieć, że głównym pryncypium wychowania jest osoba wychowująca i zarazem osoba wychowanka. To osoby decydują o wychowaniu, także o wychowaniu filozoficznym. To rola osób kochających, mądrych i prawych, kierujących się wiarą i cierpliwością, zarazem pokornych i umiejących wybierać, co nazywamy umartwieniem, osób wiernych sobie przez posłuszeństwo i ceniących nie rzeczy, lecz osoby dla ich godności, jako zdolnych do uzyskania mądrości. Ta i taka rola osób w wychowaniu jest charakterystyczna dla pedagogiki, która szuka swych antropologicznych podstaw.

[OzP, s. 13–21]

POLITYKA

M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993. Edycja internetowa.

OKREŚLENIE POLITYKI

W kulturze nowożytnej i współczesnej polityka uzyskała pozycję dziedziny pierwszej i najważniejszej, wyznaczającej zasady życia i kształtującej wprost samo życie. Zarazem wiąże się z nią znaczenie umiejętności podejmowania i rozstrzygania zagadnień dotyczących człowieka, grup społecznych i państwa. Umiejętność przypomina nam o związku w kulturze średniowiecznej polityki ze sztuką rządzenia. Jako sztuka, polityka podkreśla rolę polityków.

Wiąże się jednak powszechnie pojęcie polityki z podejmowaniem decyzji w sprawach społecznych i gospodarczych, i zarazem z ustalaniem kontaktów z innymi państwami, a raczej z rządami tych państw. Można nawet powiedzieć, że to ustalenie kontaktów jest związane bardziej z politykami, a mniej z rządami. Wskazuje na to praktyka potwierdzania umów międzynarodowych z każdym nowo wybranym premierem lub prezydentem danego kraju. Polityka jawi się więc jako aktualna racja stanu danego państwa i realizujący tę rację stanu program polityczny. Odnosi się też często wrażenie, że nie zawsze ujawniona jest racja stanu, że częściej prezentowany jest tylko program polityczny. Wskazuje na to również struktura studiów politologicznych, które na ogół sprowadzają się do poznawania historii, ustroju społecznego i gospodarczego poszczególnych krajów. Poznanie tych dziedzin stanowi sposób przygotowania do pełnienia zadań dyplomatycznych. Zarazem polityka polega na bronienu przez każdy rząd własnego programu politycznego, bronienu jego nienaruszalności i wpływu na inne rządy, by akceptowały proponowany punkt widzenia.

Polityka w aktualnym znaczeniu jest więc w dużym stopniu sztuką uzyskiwania zgody na własny program polityczny, a zarazem przy pomocy własnego punktu widzenia osiągnięcia równowagi w dziedzinie przekonań, wymiany gospodarczej, siły wojskowej, co często nazywa się dążeniem do pokoju.

W różnych okresach historycznych rację stanu stanowiła nie zawsze wyraźnie określona teoria człowieka, rozpisana na zalecenia prawne lub pedagogiczne o charakterze programu politycznego. Wskazują na to choćby dokumenty polityczne rewolucji francuskiej. Ten akcent pojawia się także w pojęciu polityki niektórych krajów. Na ogół jednak dominuje w programach politycznych, a wobec tego w pojęciu polityki, pole społeczno-gospodarcze, stanowiące zarazem przedmiot kontaktów z innymi państwami. Spaja te pola temat suwerenności i demokracji.

[MbP, s. 36–37]

DOMINACJA POLITYKI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

W kulturze, głównie europejskiej, pierwsze, a raczej najwyższe miejsce, zajmuje zespół celów, zadań i wartości wyznaczających życie codzienne ludzi, podejmowanie ich potrzeb i spraw. Te potrzeby i sprawy wymagają podjęcia przy pomocy struktur administracyjnych, obejmujących nawet wychowanie. Ten zespół celów, zadań i wartości nazywa się polityką. Stanowi on także przedmiot zainteresowania filozofii człowieka. Zdarza się jednak, że inaczej określa się go w filozofii i w polityce. Powstaje swoisty konflikt, w którym najczęściej wygrywa polityka, która posługuje się szerszym zespołem sposobów pedagogicznej perswazji niż uniwersytet i instytuty specjalistyczne uprawiające filozofię człowieka jako przedmiot swych badań. Wskazuje to na znamieny fakt, że w aktualnej kulturze europejskiej filozofie człowieka, cele, zadania i wartości proponowane ludziom, upowszechniają nie uniwersytety, lecz instytucje i organizacje polityczne, które nie zawsze korzystają z wypracowanych teorii zgodnych z prawdą, to znaczy zgodnych z człowiekiem, ujawniającym się jako konkretna jednostka i osoba, z tym więc, że istnieje i kim jest. Owszem, często polityka udziela takich odpowiedzi, kierując się przez siebie określonym celem, zadaniem i wartościami,

proponowanymi ludziami dla rozstrzygnięcia potrzeb i spraw w ich życiu codziennym.

Podstawą takiej dominacji polityki jest nie tylko decyzja i przewaga polityków w państwie, lecz sama struktura kultury, ujętej od strony właśnie dominujących w niej dziedzin.

Dominowanie tych dziedzin można nazwać także układem ich ważności w wymiarze kształcenia i wychowania ludzi, tworzenia światopoglądów i ideologii, tematów dzieł literatury i sztuki, dziedzin nauki i techniki. Właśnie na pierwszym lub na najwyższym miejscu, usytuowano politykę jako autorytet decydujący o rozwiązaniach i odpowiadziach.

Tę wyjątkową pozycję uzyskała polityka w czasach nowożytnych i współczesnych. Nie miała jej w średniowieczu ani w starożytnych kulturach Zachodu i Wschodu. Tę pozycję wyznaczył renesans, utrwaliły programy rewolucji francuskiej i rewolucji październikowej, i z kolei pozytywizm. Narzuca się przypuszczenie, że stało się to na skutek swoistych manipulacji, a nie w wyniku przemyśleń i decyzji ludzi, poszukujących prawdy i dobra. Okazuje się bowiem, że usytuowana tak wysoce polityka wyznaczała w kulturze tendencje laickie i je chroniła. Z czasem przywykliśmy do tego, że w polityce pomija się temat Boga i człowieka, religię i humanizm. Polityka usytuowała się ponad konkretnymi jednostkami, ponad Bogiem i ludźmi i stała się zasadą określania relacji rzeczywistości. Skutki tej przewagi polityki nad realną rzeczywistością widać najwyraźniej w zniszczeniu środowiska przyrodniczego, w przyzwyczajeniu ludzi do rozstrzygnięcia wszystkiego według kategorii przyjętych światopoglądów.

W kulturze współczesnej, stającej się od czasu renesansu kulturą laicką, utrwalała się następująca kolejność ważności dziedzin: polityka, prawo, nauki społeczne, nauki przyrodnicze.

1) Swe pierwsze i najwyższe miejsce w kulturze uzyskała polityka w wyniku zanegowania filozofii rzeczywistości i religii. Filozofii zarzucano, że nie może uzyskać twierdzeń prawdziwych, a intelektowi człowieka – że nie może poznać prawdy. Uznano, że losem człowieka jest agnostycyzm i sceptycyzm. Zaczęto budować filozofie, uzasadniające ten właśnie los człowieka. Wykluczenie możliwości rozpoznania prawdy, a tym samym wyrażających prawdę filozofii, podważyło zaufanie do religii. Uznano religię za prywatną sprawę ludzi, czasem za ich potrzebę marzenia o szczęśliwym życiu, marzenia dziś

nazywanego alienacją, to znaczy polegającego na przypisaniu realności temu, o czym tylko myślimy. Mówi się dziś także, że religia może mieć jedynie postać mistyki, która jest bezpośrednim doświadczaniem Boga. Takie doświadczenie nie jest przekazywalne, a ponadto nie jest dostępne wszystkim ludziom. Religia pojmowana jako mistyka nie może stać się powodem określania celów człowieka, jego zadań i cenionych przez niego wartości. Świadczenia niektórych ludzi, którzy mówią o swym mistycznym doświadczeniu Boga, są subiektywne i ewentualnie uznane na mocy tylko zaufania do szlachetności mistyków. W niczym nie może więc nam pomóc filozofia rzeczywistości i religia. Pozostaje skupienie się na wiążących ludzi odniesieniach, nazywanych relacjami międzyludzkimi. Te relacje jako jedyne realne pole naszych działań reguluje polityka. Określa ona właśnie cele i zadania powiązań międzyludzkich, a zarazem wartości, które człowiek ma wybrać i uzyskać w tych odniesieniach. To wszystko stanowi nasze realne życie codzienne, spełnia ludzkie potrzeby i ważne dla nas sprawy. Uważa się, że tym żyje społeczeństwo, miasto, państwo, a także każdy człowiek, tymi relacjami, które są potrzebami, oraz sprawami administracyjnymi i gospodarczymi. Ich realizowaniu ma służyć nauka i technika, literatura i sztuka, światopoglądy i ideologie, kształcenie i wychowanie. Wyznacza to polityka, a spełnia państwo. Instytucja państwa staje się dysponentem polityki. Sama bowiem nazwa polityki pochodzi od słowa *polis*, oznaczającego miasto lub państwo. Jeżeli państwo w swych urzędach decyduje o polityce, to decyduje o niej pogląd władcy lub grupy rządzącej. Znaczy to, że polityka ma swe źródło w decyzjach, a wobec tego w woli rządzących. Jest skutkiem przewagi woluntaryzmu nad intelektualizmem, to znaczy nad wiernym prawdzie intelektualnym ustaleniem, kim jest człowiek, i jakie są, wyznaczone jego bytową strukturą, potrzeby i sprawy. Bez tej więzi potrzeb i spraw z naturą człowieka, politycy mogą dowolnie lub omijając człowieka określić jego cele i zadania, a także ważne dla niego i realne wartości.

Polityka, której źródłem jest woluntaryzm narażający ludzi na dowolność zaleceń, podlega zarzutowi przewagi decyzji nad rozpoznaniem natury człowieka. Powodem tego jest właśnie sama kultura uzasadniająca pierwszeństwo w niej polityki, która przecież nie jest filozoficzną identyfikacją człowieka, jego potrzeb i spraw, lecz zespołem właśnie zaleceń, dotyczących osiągnięcia celów, pełnienia zadań i kierowania się wskazanymi wartościami. Kultura jednak

usprawiedliwia określanie przez politykę ludzkich celów, zadań i wartości.

2) Poniżej polityki, na drugim miejscu w układzie ważności dziedzin, usytuowano prawo jako zespół ustanowionych norm, wprowadzających zasady kolejności działań administracyjnych i gospodarczych. Mają one wprowadzać ład i porządek w odniesieniach międzyludzkich. Kierunek osiągania ładu i porządku określają – wyjaśniające przepisy prawa – ustawy i zarządzenia. Przestrzegając prawa, społeczność i państwo stają się strukturą podporządkowaną; struktura taka uspokaja i budzi przekonanie, że odniesienia międzyludzkie są realizowane w sposób właściwy. Nie zawsze jednak człowiek przestrzega prawa. Wykrywają to wyspecjalizowane grupy kontrolne, nazwane policją. Wykryte naruszenie prawa daje ludziom poczucie bezpieczeństwa i rodzi przekonanie, że zawdzięczają to właśnie prawu. Nie zabiegają o to, aby podstawą przestrzegania prawa była miłość. Nikomu nawet nie wydaje się dziś słuszne, aby budowano politykę, prawo i kontrolę na normie miłości. Wskazuje to na przewagę polityki nad identyfikacją natury człowieka, którego podstawowym odniesieniem do ludzi jest miłość, wyznaczana bezpośrednio istnieniem osób.

Nikt nie kwestionuje kierowania się prawem i przestrzegania praworządności. Niepokoi tylko takie usytuowanie prawa w kulturze, że pełni ono rolę norm moralności. Może zajmować wysoką pozycję w państwie, ale nie w kulturze. Nie może też zajmować drugiego miejsca po polityce. Stając się w polityce zespołem zasad jej realizowania, dociera do osób jako tożsamy z polityką. Niektórzy badacze struktury kultury współczesnej wskazując na układ ważności dziedzin często piszą, że prawo od czasu renesansu jest wprost pierwszą i najważniejszą dziedziną kultury. Powstaje w związku z tym problem psychologiczny i organizacyjny, który polega na tym, że ponad tą pierwszą i najwyższą warstwą nie można już umieścić na przykład normy miłości. W zwyczajnym odczuciu ludzi, nie mówiąc już o wynikach filozoficznej identyfikacji człowieka, miłość przewyższa prawo, a ponadto pozwala znaleźć raczej w rzeczywistości zasady ładu i porządku dla dziedziny administracji i gospodarki, niż w decyzjach władców.

3) Nauki społeczne, usytuowane na trzecim miejscu w układzie ważności dziedzin, są sposobami sprawdzania skuteczności prawa w kierowaniu relacjami międzyludzkimi, to znaczy polegają na

podejmowaniu odniesień międzyludzkich zgodnie z przyjętą polityką. Wskazują na to metody badawcze, stosowane w tych naukach. Metody te są głównie statystyczne. Nie charakteryzują więc osób i samych relacji, lecz ich zgodność z programem politycznym. Socjologowie często nie mają poczucia politycznej roli uzyskanych przez siebie rezultatów badań. Dochodzą do swych statystycznych wyników przy pomocy ankiet, które opracowują na miarę aktualnej kultury współczesnej. W tej kulturze polityka wyznacza pole badań, które jest nie tylko zespołem odniesień międzyludzkich, lecz także zespołem celów, zadań i wartości.

4) Kolejne, czwarte miejsce w strukturze współczesnej kultury zajmują nauki przyrodnicze. Owszem, kierują się one swoimi przedmiotami i metodami badań. Ze względu jednak na strukturę kultury także podlegają polityce, która określa im właściwy sobie cel, a mianowicie wykrywanie sposobów aktywizowania i ulepszania działań gospodarczych.

Są podstawy aby sądzić, że nauki społeczne służą osiągnięciu ładu administracyjnego, i że nauki przyrodnicze służą osiągnięciu ładu gospodarczego. Ten ład i kierunek porządkowania wszystkich odniesień międzyludzkich określa prawo, a prawem kieruje polityka.

Wskazane tu zależności między naukami, zarazem celami i zadaniami stawianymi ludziom, wyznaczyła kultura współczesna przez stanowiący ją układ ważności dziedzin. Ona jest główną podstawą dominacji polityki.

Osobnym i trudnym zagadnieniem są powody, dla których renesans, dwie rewolucje i pozytywizm doprowadziły do dominacji polityki i wyznaczenia jej laickiego charakteru. Wiadomo jedynie, że narzędziem uzyskania takiej struktury kultury było zakwestionowanie prawdziwości filozofii klasycznej, a głównie metafizyki bytu oraz religii w jej katolickiej wersji.

[MbP, s. 8–12]

TEORIA KULTURY

M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1985. Edycja internetowa; M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne*, Niepokalanów 1993. Edycja internetowa.

OKREŚLENIE KULTURY

Kultura to wszystkie mechanicznie komponowane wytwory z wcześniej bytujących tworzyw realnych lub mechanicznie uzyskane sprawności osób, a więc np. umiejętność postępowania (cnoty) i umiejętność wytwarzania (sztuka), także teorie, ideologie, instytucje, maszyny, samochody.

Kultura wobec tego w sensie przedmiotowym to zespół dzieł i dziedzin, wytworzonych przez człowieka w całym jego dziejach. Są to właśnie dzieła sztuki i techniki, uzyskane przez dodawanie tworzyw realnych, wyrażające myślenie, decyzje, emocje i przeżycia twórców.

Kultura w sensie podmiotowym to życie duchowe ludzi, polegające na usprawnieniu intelektu i woli oraz na zharmonizowaniu z nimi emocji i przeżyć. To usprawnienie uzyskuje się przez poznanie wytworzonych przez ludzi dzieł i dziedzin. Z kolei to usprawnienie pozwala je wytwarzać.

Wytwory, stanowiące wewnętrzny (sprawności) i zewnętrzny (dzieła i dziedziny) świat kultury, wyprzedzają nas w sensie genetycznym, są wcześniej niż my, natomiast podlegają człowiekowi w sensie strukturalnym, jako więc wytwory człowieka. Mamy prawo je zmieniać jako ich autorzy i mamy obowiązek ich chronienia, ponieważ stanowią wspólne dobro ludzi. Są bowiem naszym skierowaniem się do osób.

DIAGNOZA I TERAPIA KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Niezależna w swym istnieniu od naszego myślenia rzeczywistość realnych bytów wyprzedza nasze myślenie i kulturę jako wewnętrzne usprawnienia człowieka i tworzone przez niego dzieła. Kultura jest wobec tego wiernym rzeczywistości jej rozumieniem i wiernym myśleniu oraz rzeczywistości zespołem dzieł, wyrażających poprzez nasze rozumienia samą rzeczywistość. Dzięki tej wierności kultura staje się sposobem naszego kontaktu z realnymi bytami, a wśród nich z ludźmi i ze wszystkimi istniejącymi osobami, także więc z Bogiem, który jest osobą. Tak rozumiana kultura ogarnia wątki i dzieła stanowiące humanizm, religię, a także technikę. Jest bowiem wszystkim, co człowiek wytwarza za pomocą myśli i rzeczy, pod warunkiem, że wyraża zgodne z bytami ich rozumienia. Kultura, która nie buduje się na wierności temu, co realnie istnieje, jest fałszem oraz zagrożeniem człowieka i świata w ich istnieniu, o czym świadczy zniekształcone życie duchowe ludzi i problemy ekologiczne. Te zagrożenia i problemy powstają wtedy, gdy źródłem kultury stają się dowolnie konstruowane z naszych pojęć teorie, gdy więc konstrukcje myślowe, a nie rzeczywistość realnych bytów, są podstawą nowych, wymyślonych konstrukcji.

Kultura [...] w swej zasadniczej strukturze jest właśnie wiernym rzeczywistości jej rozumieniem i wiernym temu rozumieniu oraz rzeczywistości zespołem dzieł jako wewnętrznych usprawnień człowieka i tego, co na zewnątrz siebie wytworzył. W bardziej szczegółowym ujęciu kultura obejmuje sposoby uzyskiwania przez człowieka usprawnień, korzystania z nich w chronieniu relacji osobowych przy pomocy dzieł myśli i decyzji, fascynacji i uczuć. Obejmuje także cele, zadania i wartości oraz sposoby ich tworzenia jako dzieł, potrzebnych do uzyskania wiedzy i mądrości, zarazem roztropności, która kieruje zachowaniem sprawiedliwym, pełnym męstwa i umiarkowania. Wiedza i mądrość są sprawnościami intelektu, roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie wiążemy z działaniami woli. Wszystkie te sprawności wspomagają nas ponadto w uzyskaniu kultury wyobrażeń, fascynacji i uczuć. Cały bowiem człowiek, a więc wszystkie jego wewnętrzne władze, muszą wyrażać wewnętrzną kulturę osobistą, jako miarę dzieł zewnętrznych, stanowiących kulturę zewnętrzną.

Mogłoby się wydawać, że kultura [...], jako wierne bytom i usprawnione odnoszenie się do nich, wyraża się przede wszystkim

w moralności. Owszem, wysoka moralność ludzi jest proporcjonalna do ich osobistej, a więc wewnętrznej kultury. Jest zarazem znakiem tej kultury jako odniesienia do osób. Jedną z osób, zresztą osobą wyjątkową i niezwykłą, jest Bóg. Także wobec Boga obowiązuje nas pełna ludzka moralność. Zarazem należy pamiętać, że moralność ma na celu chronienie relacji osobowych, a przez te relacje chronienie osób. Relacje osobowe odnoszą nas i do ludzi, i do Boga. Do zachowań chroniących dołączają się działania, które są przedmiotem chronienia. Krótko mówiąc, dołącza się humanizm i religia. Są one zawartością tego, co chronimy przy pomocy zachowań moralnych. Ta zawartość to po prostu miłość jako bezwzględna życzliwość i akceptacja osób, jako wiara udostępniająca wzajemnie osobom ich życie wewnętrzne i same osoby, zarazem jako nadzieja, która jest radosną potrzebą trwania w powiązaniu z osobami przez miłość i wiarę. Utrwalenie i pogłębienie tych relacji nie sprowadza się więc do ich chronienia, a więc do zachowań moralnych. Mogłoby to utrwalac stan, który nie jest jeszcze pogłębieniem i pełnią miłości, wiary oraz nadziei. Innymi więc ponadto działaniami rozwijamy i pogłębiamy relacje osobowe. Jeżeli są to relacje z Bogiem, to zgodnie z tym, że obie osoby powiązane relacjami osobowymi wnoszą w tę relację swoje życie wewnętrzne, także Bóg ze swej strony wnosi to, kim jest. Kultura katolicka musi więc obejmować zarazem sprawności podejmowania tego, co Bóg w nas wnosi. Musi ją stanowić zawsze wierność rzeczywistości realnych bytów, temu, co dzieje się między osobami, a więc także objawionej informacji o nadprzyrodzonych, w istotowej warstwie relacji, powiązaniach Boga z człowiekiem. Kultura katolicka nie może pominąć wiedzy o bytach i osobach jako filozofii bytu i filozofii człowieka i osób.

Kultura osobista człowieka ujawnia uzyskiwaną dzięki usprawnieniu mądrość. Jest ona w osobach sprawnością dominującą. Można ją przypisywać także Bogu jako osobie. Mądrość jest w nas zasadą wyboru działań moralnych, chroniących więc relacje osobowe, a wśród nich głównie miłość, współwystępującą z relacją wiary i nadziei. Ta mądrość kieruje nie tylko moralnymi zachowaniami ludzi. Jest także zasadą prawidłowo uzyskanej wiedzy, zgodnego z bytami ich rozumienia w czynności odróżniania skutków od przyczyny. Jest wobec tego, gdy chcemy nawiązać kontakty z bytami, zasadą rozpoznania dobrych i złych skutków, jakie może wywołać w nas byt, z którym chcemy się powiązać jako przyczyną oczekiwanych skutków. Mądrość jest więc w porządku humanizmu niezastąpioną zasadą wszystkich dobrych

odniesień, zarazem zasadą nabywania innych usprawnień, stanowiących naszą kulturę wewnętrzną. Mądrość w porządku religii jest zasadą realizowania więzi z Bogiem przez miłość. Mądrość jest zasadą tego, co wyrażamy na zewnątrz w postaci dzieł kultury.

Kultura zewnętrzna, wyznaczana kulturą osobistą człowieka, wiernością osobom i wszystkim realnym bytom, także ujawnia mądrość albo jej zupełny brak w dziełach, stanowiących tę kulturę zewnętrzną lub też, jak mówimy, ujętą przedmiotowo. Gdy nie ujawnia mądrości dzieł, to albo nie ma wielu osób, które uzyskały wysoki, a więc normalny, poziom kultury osobistej, albo w tworzeniu dzieł kultury te osoby o wysokiej kulturze osobistej podlegają wpływom odsuwającym od wierności sobie i realnym bytom. Kultura współczesna na ogół nie jest wierna rzeczywistości bytów. Wyraża właśnie idealizm. Wynika z tego, że osobista kultura ludzi jest wyłącznie prywatna i że ci ludzie wyrażają na zewnątrz to, co sugeruje polityka.

Jednym więc z dominujących zagrożeń kultury współczesnej jest niespójność między osobistą kulturą ludzi i kulturą zewnętrzną. Tych zagrożeń jest zresztą wiele. Wymagają one osobnego omówienia.

Szkicując kształt kultury powszechnej, swoisty jej model, to, co należy uzyskać, możemy powiedzieć, że podstawowym źródłem kultury, zasadą jej wierności bytowej strukturze osób i wszystkich jednostkowych konkretów realnych, zasadą wewnętrznych usprawnień ludzkich i dzieł zewnętrznych, jest mądrość, wynik usprawnień powodowanych przez podleganie strukturze bytów oddziałujących na nas. Możemy więc powiedzieć, że zasadą kultury powszechnej, swoistym więc kryterium nabywania sprawności wewnętrznych i tworzenia dzieł zewnętrznych, jest mądrość.

[MbP, s. 80–82]

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA TEORIA ŻYCIA RELIGIJNEGO

M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1987. Edycja internetowa.

Życie religijne jest łączącą nas z Bogiem więzią miłości, wiary i nadziei, wyrastającą z łaski obecności w nas Boga, rozwijaną i umacnianą naszym wysiłkiem w oczyszczeniu czynnym, a głównie staraniem Boga w oczyszczeniu biernym, stanowiącym rozwijaną w nas umiejętność przyjmowania darów Ducha Świętego. Bóg staje się w nas obecny i łączy nas z Sobą więzią miłości, wiary i nadziei, gdy ukochamy Chrystusa.

Wyjaśniając te określenia zauważmy, że modlitwa ujawnia i uprasza nasze więzi z Bogiem, ich rozwój i poziom, to znaczy swoistą intensywność miłości. Ujawnia wobec tego i uprasza, aby rzeczywiście trwały realne powiązania między człowiekiem i Bogiem. Jest więc modlitwa znakiem rzeczywistych relacji łączących człowieka z Bogiem i prośbą, aby one trwały. Te realne więzi człowieka z Bogiem nazywamy religią. Inaczej mówiąc modlitwa ujawnia poziom i intensywność naszego życia religijnego. Jeżeli religia jest samą rzeczywistością naszych więzi z Bogiem, a modlitwa jest zespołem sposobów ich pogłębiania i znaków ich poziomu jako życia religijnego, to modlitwa należy do dziedziny, którą nazywamy ascezą.

Asceza jest właśnie zespołem sposobów wyrażania Bogu miłości i wyrabiania w sobie sprawności wiązania się z Bogiem.

Uświadomienie sobie czynności ascetycznych i ich teoria nazywa się ascetyką.

Wszystko więc, co sami wybierzemy jako sposób wyrażania Bogu miłości i przywykania do trwania w powiązaniach z Bogiem, zarażem to, co wybierzemy z bogatych doświadczeń Kościoła i tradycji życia religijnego świętych, to także, co doradzą nam spowiednicy lub kierownicy naszego życia duchowego, w sumie wszystko, o czym my

decydujemy, jest właśnie ascezą. Uświadomienie jej sobie stanowi ascetykę.

Zobaczymy potem, że to, czym sami oczyszczamy nasze odniesienia do Boga, nazywa się w tradycji ascetycznej oczyszczeniem czynnym. Dodajmy jednak zaraz, że także sam Bóg pomaga nam w uwyrażeniu naszej drogi do Niego, w utrwaleniu jej i pogłębieniu. To, co Bóg nam proponuje jako sposób chronienia naszych z Nim więzi, nazywa się oczyszczeniem biernym.

W ascezie chrześcijańskiej modlitwa ujawnia i uprasza obydwa sposoby utrwalania realnych relacji z Bogiem. Stanowi wobec tego doniosły w ascetyce temat i sposób kształtowania życia religijnego. Nie jest samym tym życiem religijnym, gdyż jest nim miłość, wiara i nadzieja. Jest właśnie sposobem chronienia i rozwijania miłości, wiary i nadziei.

Odpowiednio do oczyszczenia czynnego i oczyszczenia biernego zmieniają się sposoby lub odmiany modlitwy. Znaczy to, że ujawniają inny stan naszych więzi z Bogiem i stanowią prośbę o inny, głębszy i trwalszy poziom tych więzi.

Odmiany modlitwy, które wynikają z dokonywanego w nas przez Boga oczyszczenia biernego, wskazują na bardzo już pogłębione i utrwalone powiązania człowieka z Bogiem. Często w literaturze religijnej ten zespół odmian modlitwy i poziom życia religijnego nazywa się mistyką.

Według niektórych więc teologów mistyka to zaawansowane i pogłębione życie religijne człowieka, wynikające z oczyszczenia biernego, od momentu tak zwanej modlitwy kontemplacji wlanej czynnej, to znaczy już powodowanej w nas przez Boga, lecz jeszcze przenikanej naszym projektem życia religijnego.

Dodajmy zaraz, że takie rozumienie mistyki przyjmują teologowie, którzy swoje wyjaśnienie życia religijnego opierają na neoplatońskiej tradycji filozoficznej. W tradycji tej główną tezę stanowi liniowy i hierarchiczny układ bytów. Podobnie więc wyjaśnia się tu modlitwę, jako liniowe następstwo odmian wyrażania Bogu miłości i usprawniania się w coraz doskonalszym zabieganiu o rozwój życia religijnego.

Teologowie, którzy nawiązują do tradycji tomistycznej, nie przyjmują teorii liniowego układu bytów, ani liniowo pojmowanych etapów rozwoju modlitwy i życia religijnego. Uważają, że wciąż trwa ta sama więź miłości łączącej człowieka z Bogiem i że nasza modlitwa ujawnia i uprasza jej intensywność i trwanie. Zależnie od tej intensywności

miłości zmienia się sposób i poziom modlitwy, tak jak zmienia się sposób prowadzenia rozmowy między ludźmi, którzy od etapu zwykłej znajomości przechodzą do etapu bliskiej przyjaźni. W związku z tym, dla teologów wyjaśniających modlitwę w tradycji tomistycznej, zmienia się rozumienie mistyki. Według nich mistyka nie jest wyższym etapem życia religijnego. Uzyskujemy więc inne i prawidłowe określenie mistyki.

Mistyka jest nagłym, trwającym krótko, dziejącym się wewnątrz nas, bezpośrednim doznaniem przez nasz intelekt Boga jako Samoistnego Istnienia, który pozwala się doświadczać jako bezpośredni przedmiot władzy poznawczej. Mistyka w tym znaczeniu jest tylko naturalnym poznaniem, niezwykłym i wyjątkowym poznaniem Boga, który pomijając w naszym procesie poznania etap ujęć zmysłowych, upewnia intelekt, że istnieje. Pozwala to człowiekowi przetrwać ciężki okres wątpliwości atakujących życie religijne. Ten ciężki okres lub kryzys w życiu religijnym nazywa się w ascetyce ciemną nocą duszy, lub szerzej, ciemną nocą miłości.

Ciemna noc miłości dzieje się w naszych przeżyciach, w obrębie psychiki, która jest sumą działań duszy i ciała, działań kształtowanych przez kulturę w ich celach i sposobach uzyskiwania celów. Wpływ kultury często powoduje, że przeciwstawiamy się wpływowi Boga. Często bowiem nie rozumiemy udzielanych nam przez Boga sposobów trwania z Nim w religijnym kontakcie. Bywamy wierniejsi swojemu projektowi życia religijnego niż propozycji Boga. Usuwana w oczyszczeniu biernym nasza propozycja więzi z Bogiem każe nam przypuszczać, że nasze życie religijne załamuje się i ginie. Tymczasem Bóg je tylko przemienia tak, aby było faktyczną więzią człowieka z Bogiem. Nie wiedząc tego wszystkiego i nie umiejąc rozpoznać działań Boga, przeżywamy lęk i kryzys. Gdy martwimy się tym wszystkim, dzieje się w nas ciemna noc miłości. Gdy rezygnujemy z dalszych pogłębionych kontaktów z Bogiem, wchodzimy w etap tak zwanej oziębłości lub w etap ateizmu. Być może dlatego, aby nas przed tym uchronić, Bóg daje nam niekiedy doświadczenie mistyczne, to swoiste doznanie Go przez intelekt, które umacnia naszą naturalną pewność, że Bóg istnieje. Łatwiej nam wtedy przetrwać ciemną noc duszy.

[MiM, s. 7–10]

FILOZOFIA MISTYKI

M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985. Edycja internetowa.

1. UWAGI UZASADNIAJĄCE TEMAT

W dzisiejszej kulturze, którą w dużym stopniu cechuje praktycyzm i praktyczny materializm, obserwujemy wbrew pozorom dość powszechny i mocny nurt poszukiwania wprost przeżyć mistycznych. Przeżyć tych w całym świecie poszukuje głównie młodzież. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że potrzeba tych przeżyć stanowi ważny punkt programu wielotysięcznych grup młodzieży, to poszukiwanie przeżyć właśnie mistycznych należy uznać za ważny i aktualny czynnik w profilu kultury naszych czasów. Możemy też dodać, że wobec tego czasy te charakteryzuje zespół bardzo subtelnych i trudnych potrzeb.

Doznań lub doświadczeń, a ogólnie mówiąc – przeżyć mistycznych, poszukuje się dzisiaj przede wszystkim na trzech drogach:

- 1) przy pomocy narkotyków,
- 2) w źródłach i tradycji wielkiej poezji i teologii Wschodu,
- 3) w życiu religijnym, kształtowanym Ewangelią.

Historyk teorii i kierunków mistycznych, a zarazem historyk filozofii musi być zaniepokojony nieporozumieniem, które polega na przypisaniu narkotynom i poezji, a także naturalistycznym teologiom, mocy wywołania przeżyć mistycznych. Tych przeżyć nie wywoła nawet treść Ewangelii. Przeżycie mistyczne, jeżeli jest wewnętrznym i bezpośrednim doznaniem obecności w nas Boga, może spowodować tylko Bóg. Przeżycie to zakłada więc osobowy kontakt z Bogiem, czyli życie

religijne, gdyż życie religijne polega właśnie na osobowych powiązaniach człowieka z Bogiem. I niekiedy Bóg, powiązany z nami osobowo, sprawia w nas doznanie swej obecności. Tylko funkcjonalistyczne pojmowanie religii, czyli uznanie za religię zespołu znaków zewnętrznych, może być źródłem przekonania, że powtarzanie tych znaków spowoduje w nas realną obecność Boga. Takie pojmowanie jest bliskie ujęciom naturalistycznym i gnostyckim, według których naszym własnym, czysto mechanicznym działaniem, głównie poznawczym, możemy spowodować faktyczne i mistyczne spotkanie z Bogiem. Podkreśliśmy, że to spotkanie może spowodować tylko sam Bóg.

Mówiąc o znakach, pomijam problematykę chrześcijańskich znaków sakramentalnych, które według E.H. Schillebeeckxa są zbawczym uobecnianiem się w nas Chrystusa, powodującego tę obecność¹. Przeciwstawiam się właśnie funkcjonalistycznemu pojmowaniu, według którego każda czynność, traktowana jako czynność liturgiczna, ma moc spowodowania w nas realnej obecności Boga. Wyczuwając, że przeżycie mistyczne jest wewnętrznym w nas – w obrębie psychiki lub świadomości – spotkaniem Boga, w niektórych środowiskach młodzieżowych sięga się po środki mechaniczne, przekształcające psychikę w kierunku poszerzenia jej o możliwość – jak się sądzi – także objęcia Boga. Myli się tu realne, tworzone w nas przez Boga życie religijne z jego funkcjonalistyczną i naturalistyczną, w sumie błędną interpretacją.

Ponieważ zagadnienia te stanowią aktualny i dość duży zakres spraw ludzkich, ważny czynnik w kulturze naszych czasów, a także modną dziś problematykę środowisk młodzieżowych, należy je podejmować i starannie wyjaśniać. Należy je wyraźnie podjąć przede wszystkim w teologii katolickiej, ukazując miejsce przeżyć mistycznych w życiu religijnym osób, które spotkania z Bogiem poszukują na drodze określonej Ewangelią. Młodzież katolicka nie może bowiem nie zetknąć się z problemem przeżyć mistycznych i przypuszczać, że tylko teologie Wschodu prowadzą do Boga żywego, i że nie prowadzi do Niego katolicyzm, często jeszcze utożsamiany w popularnej i złej teologii z systemem nakazów i zakazów. Może właśnie tej teologii popularnej wciąż brakuje wymiaru, który jest ukazywaniem osobistej i żywej więzi człowieka z Bogiem.

¹ E.H. Schillebeeckx, *Chrystus – sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 111.

Pragnę tu odpowiedzieć tylko na jedno pytanie, a mianowicie, czym jest doświadczenie mistyczne. Ponieważ na pytanie, czym coś jest, odpowiada filozofia, nazywam to ujęcie filozoficzną interpretacją doświadczenia mistycznego.

2. ŹRÓDŁA WIEDZY O DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM

W okresie zadomowionego w Europie pozytywizmu, przyznającego tylko naukom szczegółowym walor twierdzeń uzasadnionych, pod koniec wieku XIX, profesor Sorbony w Paryżu, Henri Bergson, zaczął głosić, że dowodem istnienia Boga jest doświadczenie mistyków. Bergson ujął zagadnienie dość szokująco dla przyrodników, lecz zarazem zgodnie z pozytywistycznym postulatem naukowości. Jeżeli bowiem naukowe są tylko zdania opisujące doświadczenie, lub inne zdania, dające się sprowadzić do tych zdań protokolarnych, to twierdzenie o istnieniu Boga jest właśnie zdaniem opisującym doświadczenie mistyka.

Zauważmy jednak zaraz, że inne jest doświadczenie, o którym mówi przyrodnik i inne jest doświadczenie mistyka.

Czego więc dotyczy doświadczenie mistyczne, jak przebiega, w jakich warunkach się pojawia? Oto pytanie, na które w naszych czasach usiłowano odpowiedzieć w szeregu publikacjach z zakresu psychologii, psychopatologii, parapsychologii, seksuologii i dziejów religii. Szukano odpowiedzi – zgodnie z pozytywizmem – w naukach szczegółowych. Nie często pytano samych mistyków o odpowiedź na te pytania. Nie często więc studiowano historię mistyki, która wymaga znajomości także teologii, a niekiedy różnych teologii, i która wymaga znajomości filozofii.

O doświadczenie mistyczne należy pytać przede wszystkim teologię i filozofię dlatego, że doświadczenie to występuje na terenie życia religijnego, które omawia teologia. Do filozofii zwracamy się z tego względu, że w swej metafizyce ustala ona, czym coś jest, także więc to, czym jest doświadczenie mistyczne.

Bergson informuje, że niekiedy ludzie twierdzą, iż doświadczyli w sobie obecności Boga. Swoje doświadczenie mistyczne zaprotestowali lub opisali. Są tak poważni, normalni, psychicznie zdrowi, darczeni szacunkiem swego otoczenia, że nie mamy podstaw do kwestionowania ich świadectwa. Ta informacja Bergsona jest także słuszną

regułą metodologiczną, aby o doświadczenie mistyczne pytać samych mistyków.

Źródłem więc naszej wiedzy o doświadczeniu mistycznym są świadectwa mistyków. Są nim ich teksty lub protokoły ich zwierzeń.

Wydaje się, że nie mamy innego, naukowego podejścia do tego problemu. Nasze ewentualnie własne przeżycie mistyczne jest miarodajne tylko dla nas. Gdy chcemy je zanalizować, już staje się tekstem, informacją, która – jak każdy tekst – podlega zabiegom badawczym. Jak weryfikować doświadczenie mistyczne? Jak sprawdzić, że nie jest złudzeniem? Jak odróżnić je od tak zwanego stanu mistycznego? Jakich użyć kryteriów prawdziwości tego przeżycia, to znaczy, co będzie znakiem rozpoznawczym, że to było rzeczywiście doświadczenie mistyczne, czyli doświadczenie przez danego człowieka obecności w nim Boga? Czy nauki szczegółowe, np. przyrodnicze, w których w ogóle nie zjawia się pytanie o Boga, mogą wyjaśniać doświadczenie obecności Boga, o którym nic nie wiedzą, którego nie badają w obszarze swego przedmiotu i sobie dostępnymi metodami badawczymi? Czy więc o to, czym jest doświadczenie mistyczne, doświadczenie, które się staje i konstytuuje w momencie dającej się bezpośrednio poznać obecności Boga, czy więc to doświadczenie może wyjaśniać psychologia, medycyna, parapsychologia, psychopatologia lub inne nauki szczegółowe, które z racji metodologicznych na swym terenie nie wykrywają i nie analizują obecności Boga w człowieku? Nauki szczegółowe mogą ustalać zjawiska towarzyszące doświadczeniu mistycznemu, np. skupienie, ekstazę, stan fizjologiczny systemu nerwowego, dynamizm napięć, nastrojów, nawet przejawy procesów myślowych. Nie mogą śledzić samego spotkania Boga z człowiekiem w tej sytuacji bezpośredniego doświadczenia, które nazywamy doświadczeniem mistycznym.

Jest więc metodologicznie uzasadnione, abyśmy za źródło wiedzy o doświadczeniu mistycznym uznali świadectwo mistyków. Jeżeli według ich świadectwa doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez nich obecności Boga, to także jest metodologicznie uzasadnione posługiwanie się teologią przy interpretacji tego doświadczenia. A ponieważ teologia mówi najczęściej, jak wiemy, językiem filozofii klasycznej, w badaniach dotyczących doświadczenia mistycznego nie tylko mamy prawo, lecz musimy posłużyć się filozofią.

Także z tego powodu tematem tego ujęcia jest filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego.

3. CECHY ROZPOZNAWCZE DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Obserwujemy ciekawe zjawisko metodologiczne, które polega na tym, że aby ustalić terminologię, potrzebną do omówienia problemu, musimy najpierw choćby ogólnie określić, czym jest w tym wypadku samo doświadczenie mistyczne.

We wszystkich tekstach mistycznych zarówno mistyków katolickich, czy w ogóle chrześcijańskich, jak i w tekstach mistyków hinduistycznych, mistyków islamu, w religiach i kultach nawet afrykańskich, występuje stały motyw bezpośredniego doznania przez człowieka obecności Boga. W tych różnych religiach, tekstach i świadectwach, Bóg jest pojmowany różnorodnie. W każdym razie, co zresztą podkreślał także Bergson, cechą rozpoznawczą doświadczenia mistycznego jest bezpośrednie doznanie obecności Boga. Dodajmy, że dalszą cechą tego bezpośredniego doświadczenia Boga jest świadome doznawanie tej obecności.

Możemy więc już ustalić trzy główne cechy doświadczenia mistycznego:

- a) jest to doświadczenie Boga,
- b) jest to bezpośrednie doświadczenie,
- c) jest to doświadczenie świadome.

Mystyk wie, ma świadomość tego, że w tej oto chwili jest w nim bezpośrednio obecny Bóg, dostępny jego duchowym władzom poznawczym w swoistym doświadczeniu.

Zauważmy także, że w literaturze z zakresu mistyki te zagadnienia nie ulegają wątpliwości. Nie są dyskutowane. Wszyscy teoretycy mistyki i sami mistycy podkreślają, że w doświadczeniu mistycznym doświadczą się Boga, właśnie bezpośrednio i że się wie, iż to jest bezpośrednio spotkanie z Bogiem.

Dyskutuje się natomiast przebieg doświadczenia mistycznego, pytanie o to, jaką sferą swego bytu człowiek doświadczą Boga, po czym poznać, że to jest właśnie doświadczenie Boga, a nie innego bytu, i w związku z tym dyskutuje się, kim jest Bóg.

Większość tych dyskutowanych zagadnień ze względu na pytanie: czym coś jest, należy do filozofii. Pytamy bowiem, czym jest doświadczenie mistyczne, kim jest Bóg, jakim procesem w człowieku jest doświadczenie?

Filozof, rozważając ontyczną strukturę otaczających go bytów, dochodzi do wniosku, że jeżeli istnieją one jako ograniczone, to są niesamoistne. Dlatego więc, że są realne, istnieje także samoistna przyczyna sprawcza ich istnienia. Tę przyczynę nazywamy Bogiem. Filozof wykrywa, że między przyczyną sprawczą a człowiekiem zachodzi więc relacja sprawczości.

Filozof jako filozof wykrywa też, że między przyczyną sprawczą a człowiekiem nie zachodzi relacja bezpośredniego poznania. Jednak o takim poznaniu informuje teolog. Teolog wie o tym z religii, którą wyjaśnia. Różnorakie pojmowanie religii powoduje różnorodne teologie. W odmiennym pojmowaniu religii i teologii należy szukać różnorodnego pojmowania doświadczenia mistycznego.

Mistycy doświadczają Boga w warunkach religijnych. O religii językiem filozoficznym mówi teologia. W teologii i w filozofii należy więc poszukiwać interpretacji doświadczenia mistycznego.

Zapytajmy z kolei, w jakiej teologii i w jakiej filozofii?

Pełna, uzasadniona odpowiedź na to pytanie wymagałaby analizy szerszej niż na to pozwalają ramy tego ujęcia. Zastosujmy inny zabieg badawczy, a mianowicie zarysujmy opis doświadczenia mistycznego taki, jaki znajdujemy u mistyków katolickich i poddamy ten opis interpretacji ze strony filozofii klasycznej. Szansą i przewagą tego opisu w stosunku do opisu mistyków, np. hinduistycznych, jest to, że bierze się w nim pod uwagę człowieka jako osobę. W wyniku doświadczenia mistycznego osoba ludzka bardziej się integruje, wewnątrznie wzbogaca, uszlachetnia. Nie znika, nie ulega depersonalizacji. To doświadczenie mistyczne jest na korzyść człowieka. W tym właśnie można widzieć szansę tego opisu i uzasadnienie posłużenia się – jako przykładem – mistyką katolicką.

4. TERMINOLOGIA ZWIĄZANA Z DOŚWIADCZENIEM MISTYCZNYM W UJĘCIU MISTYKI KATOLICKIEJ

1) Bóg w sensie filozoficznym, rozpoznawany jako przyczyna sprawcza istnienia bytów nieabsolutnych, jest samoistnym istnieniem, stanowiącym osobny, absolutny byt osobowy.

2) Bóg w sensie teologicznym, objawiający zbawiającą nas swoją miłość, jest jednym Bogiem, który jest zarazem Trójcą Osób.

3) Religia nie jest ideologią, poglądem, swoistą kulturą duchową. Jest zespołem relacji, wiążących osobę ludzką z Osobami Boskimi. Relacje są rzeczywistością, nie teorią. Religia jest więc rzeczywistością osobowych powiązań człowieka z Bogiem.

4) Teologia religii jest uporządkowanym, naukowym tłumaczeniem rzeczywistości religijnej, traktowanej jako zespół relacji, które są bytami niesamodzielnymi, stanowiącymi powiązanie między człowiekiem i Bogiem. Trwanie tego powiązania jest osobową wartością zbawienia. Teologia jest więc z tego względu objawioną aksjologią.

5) Wiara religijna jest relacją osobową, którą podtrzymujemy w trwaniu dzięki decyzji przyjęcia poznanej przez nas informacji objawionej z motywu zaufania prawdomówności Boga. Ten motyw zaufania jest otwarciem się osoby ludzkiej na przyjęcie Boga i w warunkach wiary ukochaniem Boga, który pomaga człowiekowi podjąć takie decyzje.

6) Mistyka jest wiedzą teologiczną na temat dziejącego się w człowieku świadomego i bezpośredniego doznania obecności Boga.

7) Stan mistyczny jest przejawianiem się w człowieku skutków przekształcanej w nas przez Boga miłości, wiążącej nas coraz mocniej z Bogiem dzięki darom Boga–Ducha Świętego, który posłany przez Ojca i Syna, razem z Nimi w nas obecny, tworzy nasze zbawiające nas powiązania z Bogiem.

8) Modlitwa jest przejawianiem się w naszej osobie stanu przekształconej w nas przez Boga miłości i jest sposobem wyrażania Bogu miłości.

9) Doświadczenie mistyczne jest nagłym, nie wywołanym przez nas, świadomym i bezpośrednim doznaniem Boga, w którego obecność wierzymy, i który teraz daje się bezpośrednio doznać naszym duchowym władzom poznawczym.

10) Ekstaza jest zawieszeniem działania zmysłowych władz poznawczych i swoistą biernością władz duchowych, intelektu i woli, którym Bóg daje doznać swej obecności nie przez wiarę, lecz przez bezpośredni i świadomy odbiór tej obecności.

5. KRÓTKI OPIS DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W TEKSTACH TERESY WIELKIEJ I JANA OD KRZYŻA

Teresa Wielka w swojej książce *Życie*² pisze, że „rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda”. Teresa Wielka dodaje, że jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”.

Jan od Krzyża w książce *Droga na górę Karmel*³, dodaje, że „potrzeba zatem duszy pragnącej złączyć się bezpośrednio z Bogiem i być blisko Niego, złączyć się z tym ciemnym obłokiem”.

Z zacytowanych zdań i ich kontekstów wynika, że według Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża doświadczenie Boga jest odbiorem przez intelekt, który „nie myśli, ani się nie gubi”, dosłownie więc odbiorem obecności Boga. Ten moment „ciemnego obłoku” oznacza, że doświadczenie to nie dostarcza pojęć, nie wyraża się w pojęciach. Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej.

6. KOMENTARZ FILOZOFICZNY

Filozof tomista, zapytany o opinię na temat tego opisu doświadczenia mistycznego, jest uderzony ujęciami, bliskimi tomizmowi egzystencjalnemu, o którym Teresa Wielka i Jan od Krzyża nic nie wiedzieli. Znaczy to tylko, że tomizm egzystencjalny zgodnie z rzeczywistością opisuje strukturę bytu.

Najpierw problem dosłownej obecności Boga w duszy „złączonej bezpośrednio z Bogiem”.

Rozważając relacje między człowiekiem i Bogiem, relacje osobowego spotkania, filozof wykrywa, że relacje spotkania pomiędzy człowiekiem i człowiekiem dają w wyniku wymianę skutków tego, że człowiek jako byt, jest jednością, prawdą, dobrem. Natomiast relacje spotkania między człowiekiem i Bogiem dają w wyniku nie skutki, lecz właśnie obecność

² Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1939, s. 142.

³ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. O. Bernard, Kraków 1948, s. 138–139.

Boga w człowieku. Bóg, który jest bytem strukturalnie prostym, który jest samym istnieniem, nie zdwaja się na istotę i działania. Jeżeli kontaktuje się z człowiekiem osobowo, to w ten sposób, że znajduje się w istocie człowieka cały jako osoba, jako cały byt. Słusznie więc twierdzą mistycy, że doświadczają w sobie obecności Boga, a nie np. jego dobroci.

Z kolei zauważmy, że tę obecność uświadamia sobie intelekt. Człowiek bowiem wie, ma świadomość tego, że doświadcza obecności Boga, który jest bytem duchowym. Człowiek może doświadczać Boga tylko intelektem. Miał rację Tomasz z Akwinu, gdy twierdził, że wiedza jest domeną intelektu. Mylił się więc Bernard z Clairvaux, który uważał, że w doświadczeniu mistycznym tylko miłość odbiera i przeżywa obecność Boga. Wola i miłość nie mają szans uświadomienia sobie tego, czego doznają. Są podmiotem akceptacji, a nie poznania. I akceptują to, co poznał lub doświadczył intelekt.

Następny problem dotyczy tego, co poznaje intelekt w doświadczeniu mistycznym.

Z oświadczeń mistyków wiemy, że w doświadczeniu mistycznym intelekt jest bierny, że tylko odbiera obecność Boga. Właśnie obecność. Nie tworzy pojęć, nie widzi jasno, a więc doznaje samego istnienia Boga obecnego w człowieku.

Tomasz z Akwinu nie korzystając w analizie doświadczenia mistycznego ze swej teorii istnienia, uważał, że poznanie jest tylko tworzeniem pojęć. Człowiek jednak tworzy pojęcia tylko poprzez doświadczenie zmysłowe. Bóg jest bytem duchowym i z tego względu nie można w tym życiu ująć Jego istoty. Tomasz sądził więc, że doświadczenie mistyczne, a więc świadomy odbiór obecnego w duszy Boga, jest tylko „poznaniem jakby doświadczalnym” (*cognitio quasi experimentalis Dei*)⁴. Poznanie istoty Boga, a więc wyrażone w pojęciach, uzyskujemy w tym życiu tylko przez Objawienie.

Maritain jednak nauczył nas, że według Tomasza intelekt możliwościowy poznaje zarówno istotę, jak i istnienie bytów. Doświadczając obecności Boga, mistyk nie posługuje się intelektem czynnym, gdyż nie może bezpośrednio utworzyć pojęć ujmujących istotę Boga. Jego intelekt możliwościowy może jednak doświadczyć istnienia obecnego w nim Boga. Mistyk więc poznaje doświadczane istnienie Boga nie tworząc pojęcia Jego istoty.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Super Sententias* 14, 2, 2, 3.

7. KOMENTARZ TEOLOGICZNY

Wszyscy teologowie katoliccy zgadzają się na trzy główne cechy doświadczenia mistycznego:

1) jest to uświadomienie sobie przez człowieka, bez pomocy wyobrażeń i rozumowania, że Bóg jest w człowieku doświadczalnie obecny,

2) to doświadczenie nie daje nowych pojęć. Jest tylko wpatrywaniem się w Najwyższe Dobro z przeogromną miłością,

3) świadomość, że doznanie obecności Boga zjawiało się nagle, że nie zależy od naszej woli, która nie może tego doświadczenia ani wywołać, ani zatrzymać. Władze duchowe są bierne, a w najgłębszych warstwach duszy dokonuje się ściśle spotkanie, zjednoczenie z Bogiem.

Teologowie różnią się natomiast w wyjaśnieniu, jak i którymi władzami duchowymi człowiek odbiera obecność w sobie Boga. Te różnice są jednak zrozumiałe i zależą od tradycji filozoficznej, w świetle której teolog tłumaczy doświadczenie mistyczne.

Teologowie, nawiązujący do ujęć Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, sądzą, że człowiek doświadcza w sobie bezpośredniej obecności Boga samą swą miłością, najwyższym więc „szczytem” duszy w warunkach ekstazy, czyli zawieszania działań władz zmysłowych i duchowych. To ekstatyczne doświadczenie jest możliwe po wyćwiczeniu się w cnotach moralnych, przy intensywnym, głębokim życiu religijnym.

Teologowie o orientacji arystotelesowskiej przyjmują, że sam intelekt, któremu towarzyszy miłość, doznaje obecności Boga, przez Boga spowodowanej. W tej grupie możemy umieścić Tomasza z Akwinu.

Teologowie, którzy kontynuują stanowisko Tomasza, stanowią trzy grupy:

1) Doświadczenie mistyczne nie różni się od aktu wiary. Jest tylko przejawem intensywniejszego działania darów Ducha Świętego, jest etapem rozwijającego się życia religijnego. Według Garrigou-Lagrange’a intelekt rozpoznaje głębszą w nas miłość, kształtowaną przez

Boga i to rozpoznanie jest doświadczeniem mistycznym, doświadczeniem pośrednim. Według Maritaina, który teorii poznania istnienia nie odniósł do interpretacji doświadczenia mistycznego, jest ono przyjęciem wiedzy o Bogu, wiedzy pogłębionej darem mądrości.

2) Doświadczenie mistyczne jest możliwe w warunkach wiary religijnej i polega na ujęciu Boga w etapie ponadświadomości. Tak sądzi Marechal. Guibert przyjmuje, że jest to spostrzeganie życia nadprzyrodzonego. Nie jest to intuicja i nie jest to zwykłe poznanie przez wiarę.

3) Doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez intelekt możliwościowego samego istnienia obecnego w człowieku Boga, gdy Bóg zechce nie tylko udzielać się nam na mocy naszej wiary, lecz także dać się ująć władzy poznawczej. To stanowisko głosi i przyjmuje autor tej książki.

8. WNIOSKI

Dodajmy najpierw, że doświadczenie mistyczne zdarza się w życiu ludzi głęboko religijnych. Jest wywołane przez Boga, lecz w naszych ludzkich władzach poznawczych duchowych wspomaganych darami Ducha Świętego. W doświadczeniu tym nie zdobywamy nowych pojęć, nowej wiedzy o Bogu. Jest to doznanie istnienia obecnego w nas Boga, który zechciał być nie tylko przedmiotem naszej wiary, lecz także przedmiotem bezpośredniego doznania Go przez intelekt ludzki. Temu doświadczeniu towarzyszy umocnienie i pogłębienie się miłości do Boga.

Doświadczenie mistyczne nigdy nie jest nastrojem, emocją, dezintegracją psychiczną. Jest nagłym w człowieku aktem uświadomienia sobie, że intelekt bezpośrednio doświadcza obecności Boga, tego Boga, z którym kontaktował się przez akt wiary.

[FaM, s. 7–16]

BIBLIOGRAFIA*

PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE MIECZYŚŁAWA GOGACZA (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Gogacz M., *Filozofia bytu w „Beniamin maior” Ryszarda ze św. Wiktora*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1956.
- , *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961.
- , *On ma wzrastać*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1965, 1973², 1975³, 1990⁴.
- , *Istnieć i poznawać*, Pax, Warszawa 1969, 1976².
- , *Obrona intelektu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.
- , *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze i niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach – Liber de causis*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 5–108.
- , *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Metafizyka (ze zbioru pt. Księga wiedzy)*, tłumaczenie zespołowe, przekład poprawił i opracował oraz poprzedził wstępem M. Gogacz, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973.
- , *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1973.
- , *Wokół problemu osoby*, Pax, Warszawa 1974.
- , *Błędy brata Ryszarda*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1975.
- , *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976.
- , *Idę śpiewając Ciebie*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1977.
- , *Jak traci się miłość*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1982.

* Opracował Artur Andrzejuk.

- , *Dziesiątek różańca refleksji. Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1984.
- , *Ciemna noc miłości*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985.
- , *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- , *Filozoficzne aspekty mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- , *Szkice o kulturze*, „Michalineum”, Kraków–Warszawa/Struga 1985.
- , *Dzień z Matką Bożą*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1986, 1995², 1997³.
- , *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987 (następne wydania: Wyższa Szkoła Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego, Suwałki 1996²; „Veni”, Warszawa 1998³, 2008⁴).
- , *Modlitwa i mistyka*, „Michalineum”, Kraków–Warszawa/Struga 1987.
- , *Największa jest miłość*, „Michalineum”, Warszawa/Struga–Kraków 1988.
- , *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, „Pallottinum”, Warszawa 1991.
- Gogacz M., Andrzejuk A., *Niepełnosprawność. Aspekty teologiczne*, „Pallottinum”, Warszawa 1991.
- Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- , *Okruszyny*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- , *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- , *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, B.R.J. „Navo”, Warszawa 1995, 1997².
- , *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1996.
- , *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1997.
- , *Etyka i medycyna*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1999.
- , *Kościół moim domem. Zareagowania na wydarzenia religijne i teologiczne pontyfikatu Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1999.
- , *Skrzydła aniołów*, „Branta”, Bydgoszcz 2001.
- , *Życie społeczne w duchu Ewangelii* (Episteme, t. 59), Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2006.

- , *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- , *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.

WAŻNIEJSZE ARTYKUŁY MIECZYŚŁAWA GOGACZA (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Gogacz M., *Z badań tła doktrynalnego „Boskiej komedii” Dantego*, w: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych, pisanych na KUL pod kierunkiem M. A. Krąpca (metafizyka) i S. Swieżawskiego (historia filozofii)*, Poznań 1956, s. 147–160.
- , *O przedmiocie metafizyki w XII wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1957) 3, s. 61–77.
- , *Z problematyki badań nad recepcją Tomaszowego ujęcia bytu w tomizmie średniowiecznym*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1957) 4, s. 17–37.
- , *Czy według Henryka z Gandawy jest możliwe poznanie czystej prawdy bez pomocy oświecenia?*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) 1, s. 160–171 (wydane w 1961).
- , *Naczelne prawa istnienia*, „Znak” 12 (1960) 77, s. 1439–1444.
- , *Najkrócej o problematyce filozofii bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1960) 3, s. 57–70.
- , *Les termes „notion” et „existence” permettent-ils d’entendre la preuve ontologique de saint Anselme conformément au contenu du „Proslogion”*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” (1961) 10, s. 25–32.
- , *Lublin – Notice sur les institutions ou associations adonnées, spécialement à l’étude de la pensée médiévale*, „Bulletin de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale” 5 (1963), s. 73–75.
- , *Niektóre źródła teorii duszy ludzkiej u Marsilio Ficino*, „Sprawozdania TN KUL” 13 (1963), s. 51–54.
- , *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) 1, s. 103–111.
- , *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 15 (1963) 113, s. 1339–1353.
- , *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 7 (1964) 3, s. 53–57.
- , *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 1, s. 65–75.
- , *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 25 (1966) 1/2, s. 76–80.
- , *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) 3, s. 59–70.

- , *O typach metafizyki średniowiecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) 1, s. 21–54.
- , *O właściwe rozumienie filozofii Proklosa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 15 (1967) 1, s. 89–110.
- , *Próba teorii natury intelektu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) 2, s. 137–167.
- , *St. Anselm’s Ontological Argument*, w: *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland*, edited by James J. Zatko, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1967, s. 13–41
- , *O pracy seminarium historii filozofii ATK i o komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „*Roczniki Filozoficzne*” 16 (1968) 1, s. 93–104.
- , *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) 2, s. 5–20.
- , *Termin „existentia” w komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „*Roczniki Filozoficzne*” 16 (1968) 1, s. 93–104.
- , *W obronie intelektu*, „*Polska*” (1968) 4 (to samo w wersji angielskiej, szwedzkiej, francuskiej, hiszpańskiej).
- , *Wielkość i tragizm Pascala*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969) 1, s. 277–282.
- , *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) 2, s. 5–28.
- , *La „ratio Anselmi” en face du problème des relations entre métaphysique et mystique*, w: *Analecta Anselmiana*, Frankfurt am Main 1970, t. II, s. 169–185.
- , *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach – Liber de causis*, Warszawa 1970, s. 7–132.
- , *Problem teorii osoby (Wstępny zarys trudności)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 7 (1971) 2, s. 47–67.
- , *Godność pracy ludzkiej*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 20 (1972) 6, s. 20–26.
- , *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, „*Collectanea Theologica*” 42 (1972) 4, s. 39–51.
- , *Zagadnienie wspólnoty*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10 (1972) 2, s. 291–305.
- , *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Metafizyka*, ze zbioru pt. *Księga wiedzy*, ATK, Warszawa 1973, s. 5–67.
- , *O sposobach opisu bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 165–172.
- , *Problem filozofii Kopernika*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 9 (1973) 1, s. 141–164.
- , *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1973, s. 121–144.

- , *Tomizm Maritaina*, „Więź” 16 (1973) 10, s. 17–31.
- , *Hermeneutyka „Osoby i czynu”* (Recenzja książki księdza kardynała Karola Wojtyły *Osoba i Czyn*, Kraków 1969), „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 125–138.
- , *Filozofia chrześcijańska w ujęciu Jacquesa Maritaina*, „Życie i Myśl” 24 (1974) 1, s. 21–34.
- , *Filozofia człowieka wobec teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) 1, s. 17–192.
- , *Filozoficzne koncepcje wspólnoty osób*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) 1, s. 224–228.
- , *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka (Projekt metodologicznej i merytorycznej problematyki)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 127–142.
- , *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 10 (1974) 2, s. 7–31.
- , *Punkty wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, w: *Sztuka i ideologia XIII wieku*, red. P. Skubiszewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974, s. 141–152.
- , *Różnica między relacją człowieka do człowieka i relacją człowieka do Boga*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) 1, s. 258–263.
- , *Dieu en tant que personne*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 67 (1975) 1, s. 81–83.
- , *Profesor Fernand Van Steenberghe w ATK*, „Studia Philosophiae Christianae” 11 (1975) 2, s. 253–259; także w: „Biuletyn Informacyjny ATK” 2 (1975), s. 23–29; oraz w: „Bulletin d’Information de l’Académie de la Théologie Catholique” 2 (1975), s. 25–31.
- , *Zagadnienie osoby ludzkiej*, „Novum” 7 (1975), s. 35–111.
- , *Aktualność filozofii Tomasza z Akwinu*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1976, s. 458–472.
- , *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: *Bonawentura – życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, OO. Franciszkanie, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 366–392, głos w dyskusji s. 396–399, 409–410.
- , *Człowiek, filozofia, przyroda*, „Życie i Myśl” 26 (1976) 5, s. 17–32.
- , *Czym jest doświadczenie mistyczne*, „W drodze” 4 (1976) 2, s. 48–57.
- , *The present and the middle ages*, „Dialectics and Humanism” 1 (1976), s. 163–175.
- , *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1: *Studia wokół problematyki „esse” (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1976, s. 9–107.
- , *Argument over Christian Philosophy*, „Catholic Life in Poland” 10/137 (1977), s. 29–33 (to samo w mutacji francuskiej, niemieckiej, włoskiej, hiszpańskiej).

- , *Christian Philosophy in the Face of Contestation and Reality*, „Catholic Life in Poland” 7/135 (1977), s. 20–24 (to samo w mutacji francuskiej, niemieckiej, włoskiej, hiszpańskiej).
- , *Le langage de saint Thomas d'Aquin dans le „De ente et essentia”*, w: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Kurzfassungen der Referate*, red. J.P. Beckmann, Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiéval, Bonn 1977, s. 120.
- , *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, „Życie i Myśl” 27 (1977) 9, s. 103–109.
- , *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1977, s. 365–413.
- , *Rola metafizyki w życiu codziennym*, „Studia Philosophiae Christianae” 13 (1977) 2, s. 207–212.
- , *Neoplatonizm w filozoficznej warstwie kultury współczesnej*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, s. 522–539.
- , *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czernikowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 335–350.
- , *Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, s. 120–148.
- , *Zło i dobro*, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) 2, s. 21–41.
- , *L'homme et la communauté dans le „Defensor pacis” de Marcile de Padoue*, w: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, t. 5, Antenore, Padova 1979, s. 189–200.
- , *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) 1, s. 113–120.
- , *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, ATK, Warszawa 1979, s. 87–116.
- , *La métaphysique de Plotin, du „Liber de causis” et d'Avicenne comme point de départ de l'idée héliocentrique de l'univers dans „De revolutionibus” de Nicolas Copernic*, w: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, t. 2, Editora Nacional, Madrid 1979, s. 789–795.
- , *L'Humanisation de la culture*, w: *The human person and Philosophy in contemporary world (Proceedings of the Meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies Cracow, 23 August 1978)*, t. 1, red. J. Życiński, The Pontifical Faculty of Theology, Kraków 1980, s. 46–53.
- , *Pochwała filozofii Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) 1, s. 213–214.
- , *The meaning of life and community*, „Dialectics and Humanism” 4 (1980), s. 41–47.
- , *Człowiek i jego relacje*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 2, s. 185–198.

- , *Człowiek i wspólnota w „Defensor pacis” Marsyliusza z Padwy (problem niekonsekwencji w awerroizmie jako arystotelizmie neoplatonizującym)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 2, s. 57–68.
- , *Kontemplacja czy działanie*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1981, s. 164–195.
- , *Le langage de saint Thomas d’Aquin dans le „De ente et essentia”*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 13/2: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1981, s. 761–768.
- , *Metafizyczne ujęcie rodziny*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, red. A. Podsiad, A. Szafrańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 307–325.
- , *Nauczanie uniwersyteckie*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1, s. 235–248.
- , *Sens życia i wspólnota*, „*Studia Filozoficzne*” (1981) 4, s. 109–114.
- , *Uwagi do tematu wartości*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1, s. 200–209.
- , *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 18 (1982) 1, s. 129–151.
- , *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską? (przedmowa)*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 4: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, red. A. Aduszkiewicz, M. Gogacz, ATK, Warszawa 1982, s. 11–16.
- , *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982, s. 21–49.
- , *Le problème de la „causa finalis” dans le thomisme polonais contemporain*, w: *Studi Tomistici*, t. 14: *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5 (Problemi metafisici), Città del Vaticano 1982, s. 342–350.
- , *Le véritable monde de l’homme*, w: *L’homme et son univers au Moyen-Âge, Résumés de communications*, Société internationale pour l’Étude de la Philosophie médiévale, Louvain-la-Neuve 1982, s. 32–33.
- , *Wartości osobowe w kulturze*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 18 (1982) 2, s. 203–212.
- , *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982, s. 59–81.
- , *Dialog dydaktyczny w szkole wyższej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19 (1983) 1, s. 235–246.
- , *Filozoficzne rozważania o rozpaczy i nadziei*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19 (1983) 2, s. 151–182.
- , *Nie arystotelizm, lecz tomizm (próba polemiki z o. J.M. Bocheńskim)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19 (1983) 1, s. 167–170.
- , *Peace as a consequence of wisdom*, „*Dialectics and Humanism*” 4 (1983), s. 55–62.
- , *Prawdziwy świat człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19 (1983) 1, s. 43–51.

- , *Przewrót kopernikański św. Tomasza*, „Ład” 3 (1983) 7 z dn. 13 lutego.
- , *Consideraciones en torno al tema de los valores*, „Sapientia” 39 (1984) 152, s. 131–144.
- , *Doktryna mistyczna św. Tomasza i jej znaczenie dla życia chrześcijańskiego*, „Życie Katolickie” 3 (1984) 9, s. 24–34.
- , *Osoba jako byt jednostkowy*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 2, s. 220–232.
- , *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 1, s. 223–231.
- , *„Przewrót kopernikański” św. Tomasza*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 1, s. 113–120.
- , *Wokół problemu natury i kultury*, „Życie Katolickie” 3 (1984) 10, s. 65–67.
- , *Miejsce zagadnienia jedności w historii i strukturze metafizyki*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 6, fasc. 1: *Metafizyczne ujęcie jedności*, red. M. Gogacz, ATK, Warszawa 1985, s. 9–20.
- , *Teoriopoznawcza identyfikacja człowieka jako człowieka i jako osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 21 (1985) 2, s. 237–244.
- , *Qu'est-ce que la réalité?*, „Journal Philosophique” 1 (1985) 1, s. 1–14.
- , *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae” 22 (1986) 2, s. 25–39.
- , *Colloque International à Bari (26 au 28.09.1985): Le problématique de l'esse dans l'esprit du Moyen-Âge*, „Journal Philosophique” 2 (1986) 1, s. 55–57.
- , *Identification épistémologique de l'homme en tant qu'homme et en tant que personne*, „Journal Philosophique” 2 (1986) 10–11, s. 291–303.
- , *Le véritable monde de l'homme: L'homme et son univers au Moyen-Âge*, *Actes du septime Congres International de Philosophie Médiévale*, t. 1 (Philosophes Médiévaux, t. 26), Louvain-la-Neuve 1986, s. 189–194.
- , *Osoba i kultura*, „Studia Philosophiae Christianae” 22 (1986) 1, s. 75–90.
- , *Colloque International à Paris du 2 au 4 octobre 1986*, „Journal Philosophique” 3 (1987) 12, s. 60–63.
- , *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) 1, s. 229–235.
- , *Etyka niepełnosprawnych*, „Wiara i Odpowiedzialność” (1987) 9, s. 34–37.
- , *Metody metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (1987) 2, s. 45–64.
- , *Osoba jako byt jednostkowy*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, ATK, Warszawa 1987, s. 197–211.
- , *Prawda podstawą etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (1987) 2, s. 229–233.

- , *Próba heurezy subsystemy i osoby* (wprowadzenie), w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 8: *Subsystema i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, ATK, Warszawa 1987, s. 197–211.
- , *Subsistence and person in the basic writings of St. Thomas Aquinas*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 8: *Subsystema i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, ATK, Warszawa 1987, s. 213–214.
- , *Bóg i mowa serca*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) 2, s. 91–100.
- , *Rozumienie Eucharystii św. Tomasza z Akwinu*, „*Odpowiedzialność i Czyn*” (1988) 2, s. 115–124.
- , *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) 1, s. 181–207.
- , *Mystische Erfahrung im Hinblick auf verschiedene Arten des Sehens Gottes und das Werk „De visione Dei” des Nikolaus von Kues*, w: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier von 25 bis 27 September 1986*, red. R. Haubst, Paulinus Verlag, Trier 1989, s. 271–275.
- , *Różne ujęcia niepełnosprawności*, „*Człowiek*” 2 (1989) 11/13 z dn. 12 czerwca.
- , *Sumienie, kontemplacja, mądrość*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) 2, s. 65–71.
- , *Filozoficzne ujęcie śmierci*, „*Roczniki Filozoficzne*” 37–38 (1989–1990) 1, s. 223–237.
- , *Myśl św. Tomasza drogą do poznania prawdy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990) 1, s. 145–152.
- , *Myśl św. Tomasza i filozofia współczesna na przykładzie teorii serca*, „*Odpowiedzialność i Czyn*” (1990) 1, s. 26–36.
- , *Metafizyczne podstawy problematyki społecznej*, „*Odpowiedzialność i Czyn*” (1990/1991) 3–4 i 1, s. 17–25.
- , *Podstawy odmian koncepcji Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 27 (1991) 2, s. 7–18.
- , *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 1, s. 7–16.
- , *Wychowanie filozoficzne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 27 (1991) 1, s. 159–165.
- , *Realizm i idealizm u podstaw filozoficznego poznania Boga*, „*Ogród*” 5 (1992) 3–4, s. 260–285.
- , *Relacje osobowe a kultura*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 130–135.
- , *Spór o prawo naturalne*, „*Biuletyn – Stowarzyszenie na Rzecz Humanizmu i Etyki Niezależnej*” (1992) 1, s. 11–12.
- , *Światopogląd afirmujący Boga*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1992, s. 149–189.

- , *Wspólnota i jej odmiany*, „*Wież i Państwo*” (1992) 1, s. 11–21.
- , *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, s. 137–146.
- , *Antropologiczne podstawy pedagogiki*, w: *Krytyka rozumu pedagogicznego*, red. S. Sarnowski, WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1993, s. 85–112.
- , *Pedagogika i filozofia*, w: *Krytyka rozumu pedagogicznego*, red. S. Sarnowski, WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1993, s. 73–83.
- , *Podstawy etyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, s. 151–165.
- , *Prawda u podstaw przekonań moralnych*, w: *Prawda moralna – dobro moralne. Księga Jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Ilji Lazari-Pawłowskiej*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1993 s. 46–47.
- , *Uniwersytet i nauki polityczne*, „*Pro Fide, Rege et Lege*” (1993) 1, s. 40–42.
- , *Negacja tomizmu jako negacja metafizyki*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Civitas Christiana, Warszawa 1994, s. 454–459.
- , *Tomistyczne twierdzenia o Bogu i człowieku*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Civitas Christiana, Warszawa 1994, s. 481–486.
- , *Tomizm*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) 1, s. 99–106.
- , *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, „*Edukacja Filozoficzna*” (1995) 20, s. 127–138.
- , *Nie aksjologia, lecz filozofia człowieka*, „*Rocznik Pedagogiczny*” 17 (1995), s. 31–39.
- , *U podstaw kultury*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 20: *Religia w życiu społecznym*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretańek, Warszawa 1995, s. 67–73.
- , *Wolność jako przejaw sumienia*, „*Pro Fide, Rege et Lege*” (1995) 2, s. 25–26.
- , *Metafizyka św. Tomasza ochroną katolickiej kultury współczesnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 27–34.
- , *Realistyczna pedagogika sportu*, w: *Sacrum a sport*, red. Z. Dziubiński, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, s. 229–246.
- , *Trzeba powrócić do realistycznej metafizyki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1996, s. 61–87.
- , *Zeitabschnitte, Wirkungsbereiche, Richtungen und Schulen*, w: *Geschichte der Philosophischen Traditionen Osteuropas*, red. H. Dahm, A. Ignatow, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, s. 256–272.
- , *Czym jest etyka zawodowa*, w: *Zagadnienia etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Oficyna Wydawnicza „*Navo*”, Warszawa 1998, s. 11–14.

- , *Tematy sporów filozoficznych wśród uczonych szkoły pałacowej Karola Wielkiego trwałym zespołem problemów filozofii europejskiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 34 (1998) 1, s. 51–54.
- , *Głosa do tematu posłuszeństwa (Kilka zareagowań na encyklikę „Wiara i rozum”)*, w: *Fides et ratio. Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1999, s. 175–181.
- , *Chrześcijańska koncepcja życia a zdrowie duszy i ciała*, w: *Zdrowie człowieka w jego egzystencji*, Wydawnictwo Uczelniane Elbląskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, Elbląg 2000, s. 27–46.
- , *Proposition d'une théorie existentielle de la personne humaine*, w: *Atti del Congresso Internazionale*, t. 1, nr 7, Napoli [brw], s. 236–244.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (WYBÓR)

- Andrzejuk A., *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „*Rocznik Tomistyczny*” 5 (2015), s. 45–72.
- , *Mieczysław Gogacz i średniowieczna filozofia arabska*, w: *Filozofia i mistyka*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 79–89.
- , *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 77–104.
- , *Mieczysława Gogacza koncepcja nauczania uniwersyteckiego*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 201–209.
- , *Nowe książki prof. Mieczysława Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 201–204.
- , *Osobowa perspektywa dla uczuć w traktacie Mieczysława Gogacza o rozpacz i nadziei*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 204–211.
- , *Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego w ujęciu Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 213–225.
- Andrzejuk A., Zembrzuski M., *Mieczysław Gogacz jako historyk filozofii*, w: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu (Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 10), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 13–24.
- , *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego (Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 11), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 13–24.

- Andrzejuk I., *Antropologiczny argument za istnieniem aniołów w filozofii M. Gogacza*, w: *Angelológia a jej súčasné interpretácie. Zborník z medzinárodnej konferencie konanej 11.3.2009*, Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, Banská Bystrica–Badín 2009, s. 48–52.
- , *Mieczysława Gogacza etyka chronienia osób jako podstawa dla etyki zawodu dziennikarza*, w: *Odpowiedzialność w mediach – od przypadku do celu*, red. A. Baczyński, M. Drożdż, Biblos, Tarnów 2012, s. 105–115.
- , *Naród, społeczeństwo i państwo w ujęciu Mieczysława Gogacza*, w: *O źródłach państwa i władzy politycznej*, red. A. Wielomski, C. Kalita, Arte, Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, Biała Podlaska–Warszawa 2011, s. 79–88,
- , *Osoba i relacje osobowe w tomizmie konsekwentnym*, w: *Personalizmus a súčasnosť. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, red. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 26–31.
- , *Rola przyjaźni w wychowaniu człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011) 2, s. 231–241.
- Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 211–219.
- Bromski P., „*Doniosłość osoby i relacji osobowych*”. *Ujęcie osoby i relacji osobowych w rozumieniu Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 39–51.
- Fischer S., *Stanowisko tomizmu konsekwentnego w sprawie statusu bytowego ludzkiego embrionu na tle innych współczesnych stanowisk*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 115–123.
- Gondek A., *Pedagogika Mieczysława Gogacza – propozycja realistycznego wychowania i kształcenia na tle współczesnej pedagogiki zorientowanej idealistycznie*, „*Rocznik Tomistyczny*” 5 (2015), s. 91–112.
- Idźkowski J., *Kontemplacja w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 159–170.
- Kazimierczak-Kucharska A., *Platonizm i neoplatonizm podstawową warstwą współczesnej kultury filozoficznej w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 71–78.
- Klimski T., *Życie i działalność naukowa Profesora Mieczysława Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 7–10.
- Krajski S., *Metafizyka w ujęciu Mieczysława Gogacza – perspektywy badań*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 42 (2006) 2, s. 35–43.
- Krasnodębski M., *Hołd złożony mistrzowi: Profesor Mieczysław Gogacz i jego dzieło*, w: M. Krasnodębski, *W poszukiwaniu duchowej elegancji*, Szkoła Wyższa Przymierza Rodzin, Chicago–Warszawa 2011, s. 179–207 (książka dedykowana prof. Mieczysławowi Gogaczowi w 85. rocznicę urodzin).

- Kubiak W., *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 61–75.
- , *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 21–40.
- Lipski D., *Profesora Mieczysława Gogacza ujęcie etyki*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 127–135.
- Listkowska B., *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza jako metafizyka człowieka i metafizyka osoby*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 21–31.
- , *Gogacz – Judycki: dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej*, „*Logos i Ethos*” 2 (2014), s. 45–75.
- , *Stosunek do samego siebie a poczucie szczęścia w ujęciu Ericha Fromma i Mieczysława Gogacza. Studium porównawcze*, „*Rocznik Tomistyczny*” 5 (2015), s. 131–148.
- Łażewski E., *Życie religijne a walka duchowa w ujęciu tomizmu konsekwentnego*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 227–243.
- Mażewski Ł., *Estetyka i jej aspekty pedagogiczne w ujęciu Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 183–199.
- Milcarek P., *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 51–59.
- Nowik A.M., *Filozoficzna koncepcja narodu i państwa w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 63–67.
- Pełka D., *Pedagogika jako dyscyplina filozoficzna w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 42 (2006) 2, s. 87–94.
- , *Relacje z prawdą i dobrem jako cel pedagogiki tomizmu konsekwentnego*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 173–181.
- , *Wychowanie cnót moralnych w perspektywie pedagogiki Mieczysława Gogacza*, w: *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, red. M. Krasnodębski, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin, Warszawa 2014, s. 203–219.
- Pichola E.A., *Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza*, „*Rocznik Tomistyczny*” 5 (2015), s. 113–130.
- Płotka M., *Koncepcja wolności w ujęciu Mieczysława Gogacza i jej historyczne źródła*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 149–158.

- Pyszczyk G., *Między duchowością a literaturą. Wokół powieści „Jak traci się miłość” Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 245–255.
- Stępień T., *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 42 (2006) 2, s. 95–108.
- Szczepkowska W., *Miejsce przyczyn celowych w metafizyce. Propozycja tomizmu konsekwentnego*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 91–97.
- Szyndler L., *„Mowa serca” w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 105–112.
- Wojcieszek K., *Być ojcem, być matką... Odkrywanie natury rodzicielstwa w tomizmie konsekwentnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 42 (2006) 2, s. 151–160.
- Wójcik J., *Osoba w ujęciu Mieczysława Gogacza na przykładzie nowej teorii pracy ludzkiej*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 33–38.
- Zapisek D., *Metafizyczne ujęcie rodziny według prof. Mieczysława Gogacza*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 53–61.
- Zatorowski J., *Sumienie wyjściowym pryncypium postępowania. Teoria sumienia tomizmu konsekwentnego*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 137–148.
- Zembrzuski M., *„Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 99–114.
- , *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możliwościowego i czynnego*, „*Rocznik Tomistyczny*” 5 (2015), s. 75–89.
- , *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich (J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz)*, w: *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, red. M. Krasnodębski, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin, Warszawa 2014, s. 179–202.
- Zembrzuski M., Andrzejuk A., *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, w: *M. Gogacz, W kierunku tomizmu konsekwentnego*, (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 11), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 13–24.
- , *Mieczysław Gogacz jako historyk filozofii*, w: *M. Gogacz, Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 10), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 13–24.