

Poza tym wola tu uczestniczy i w ten sposób, że kończy jakoś deliberację, która mogłaby trwać bez końca nasuwając jakieś aspekty sytuacji, choćby skutki skutków, jakie trzeba albo i nie trzeba wziąć jeszcze pod uwagę. A więc wola jest jakimś elementem tu istotnym. Człowiek skazany jest na „spełnianie się” i „wyrażanie siebie” nie tylko w pełnym świetle poznania aksjologicznego, ale w mroku i mgłę. I dlatego można powiedzieć, że „skazany jest” już przez to samo na zaufanie i nadzieję.

JERZY W. GAŁKOWSKI

SUMIENIE A TRANSCENDENCJA

Chcę w tej wypowiedzi ukazać związek między wskazanymi w tytule dwoma pojęciami — czy dwoma rzeczywistościami — i wyprowadzić z niego pewne wnioski. Było już tu mówione kilkakrotnie, że nie można stworzyć, czy też nie można dojść do jakiejś etyki wychodząc poza ramy antropologii; i na odwrót — nie można tworzyć antropologii omijając płaszczyznę aksjologii. To samo, choć inaczej formułując, mówi kard. Wojtyła: „[...] droga do adekwatnej interpretacji sumienia [...] wydaje się możliwa [...] tylko w założeniu, że spełnienie czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby przez czyn”¹. Mówienie o sumieniu, mówienie o transcendencji w sposób konieczny prowadzi do zahaczenia o problem czynu. Problemy te, wraz z innymi, które się z nimi łączą, funkcjonują na ogólniejszej płaszczyźnie wizji człowieka czy pewnej wizji osoby.

Za czynem, który jest z jednej strony odsłonięciem człowieka sobie samemu albo drugiemu człowiekowi, za czynem, który zarazem jest spełnieniem się człowieka, kryje się pewna wizja osoby. Jeśli się mówi o czynie jako spełnieniu się osoby, to ma się na myśli z jednej strony to, co w scholastyce nazywało się działaniem przechodnim, ale przede wszystkim ma się na myśli to, co się nazywa działaniem nieprzechodnim, czyli działaniem, w którym podmiot poprzez swój dynamizm czyni się przedmiotem swojego dynamizmu. I to powiedzenie „czyni się” jest dwojakie, może nieco mylące. „Czyni się” w tym sensie, że ma intencję uczynienia się przedmiotem, ale również i w tym sensie, że bez względu na to, czy podmiot ma w świadomości, czy nie ma w świadomości tego, czy ma taką intencję, czy nie — i tak poprzez działanie zmienia się. A więc czyn ma tutaj znaczenie podmiotowe i przedmiotowe,

¹ *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 160.

bowiem zmiana, spełnianie się jest — co bardzo wyraźnie podkreśla kard. Wojtyła — spełnianiem się realnym², a nie tylko jest zmianą treści świadomości podmiotu działającego. A więc analiza człowieka, analiza czynu, analiza spełniania się powinna być przeprowadzona na płaszczyźnie metafizyki, w której mówi się przede wszystkim o substancji. W intencji kard. Wojtyły jest to przeciwstawienie sobie dwóch filozofii: z jednej strony realistycznej filozofii (metafizyki) bytu, z drugiej filozofii świadomości.

Za tezami czy za analizami czynu, spełniania się itd. kryje się takie widzenie człowieka, w którym człowiek jest bytem przygodnym — bo gdyby nie był przygodnym, to byłby absolutnym, gdyby był absolutnym, to już by się nie mógł spełniać, bo byłby już „pełny”. A więc człowiek jest bytem rozwojowym, jest bytem dynamicznym. I to określenie — jako bytu przygodnego, a zarazem rozwojowego, dynamicznego — umieszcza całą płaszczyznę antropologiczną, jak i płaszczyznę etyczną na poziomie rozważań teleologicznych. Człowiek jest bytem potencjalnym, poprzez czyn aktualizującym się. Dynamizm możliwości i aktu, dynamizm aktualizowania się, jest zarazem dynamizmem celowościowym, dlatego że w pewnym sensie spełnienie czy pełnię można pojąć jako cele działania i istnienia ludzkiego. Każdy czyn pełnowartościowy, tzn. taki, który nie ma braków w zakresie autentycznego samostanowienia jest czynem spełniającym osobę, nadającym jej wartość osobową czy — jak to kard. Wojtyła nazywa — personalistyczną³.

Tutaj dochodzę do pewnych podziałów w zakresie wartości dotyczących osoby. Kard. K. Wojtyła mówi w ten sposób: „[...] samo spełnienie czynu przez osobę stanowi pewną podstawową wartość [...]”⁴ człowieka czy pewną podstawową wartość osoby. I tę wartość nazywa wartością personalistyczną. Wartość personalistyczna jest wartością przez to, że czyn jest aktem samostanowienia. „Wartość personalistyczna [...] zawiera w sobie cały szereg wartości przynależnych albo do profilu transcendencji albo integracji”⁵. Wartość personalistyczna (osobowa) czynu ludzkiego jest szczególnym i zarazem najbardziej podstawowym wyrazem wartości samej osoby jako podmiotu i sprawcy czynu. Polega ona na tym, że „[...] w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania”⁶. Ale mimo, iż każde spełnienie czynu jest zarazem spełnieniem się osoby, to spełnienie to nie ma jednakowej wartości dla tejże osoby. Na podłożu bowiem wartości personalistycznej zakorzenienia się — jak mówi kard. Wojtyła — ale nie utożsamia się z nią, wartość etyczna⁷. Człowiek nie jest w sposób konieczny związany z dobrem, nie jest bezwzględnie zakorzeniony w dobru ani też człowiek nie

² Tamże.

³ Tamże s. 290.

⁴ Tamże s. 289

⁵ Tamże.

⁶ Tamże s. 290-291.

⁷ Tamże s. 291.

jest — jak mówi kard. Wojtyła — pewny swojej wolności. Na tym właśnie polega etyczny aspekt przygodności osoby, a zarazem etyczny aspekt znaczenia sumienia ludzkiego. I tu wyraźnie widać owo „znajdowanie się między” — jak to w podsumowaniu dyskusji nad *Osobą i czynem* kard. Wojtyła określił — między filozofią bytu a filozofią świadomości, czy konkretnie mówiąc między tomizmem a fenomenologią⁸. Z jednej bowiem strony tomizm, podkreślając realność wartości moralnych i działania moralnego, wydaje się w wielu wypadkach utożsamiać każde spełnianie się człowieka z wartością moralną; popełnia się tu coś w rodzaju błędu naturalistycznego. Z drugiej zaś strony, fenomenologia, a także i chyba egzystencjalizm, ukazuje swoistość wartości moralnych i ich zupełną odrębność od wartości personalistycznych, odrywając jakby wartość moralną od realnego spełnienia się człowieka, czyniąc ją jedynie pozasubstancjalnymi treściami świadomości. Mimo wszystko kard. Wojtyła wydaje się być bliższym chyba tomizmowi, ze względu na to choćby, że w tym ostatnim funkcjonuje pojęcie *recta ratio*, które wiąże czy jednoczy lub utożsamia wartość personalistyczną z wartością moralną. Możliwa jest bowiem taka interpretacja *recta ratio*, że nie każda wartość personalistyczna (określona przez K. Wojtyłę) jest wartością moralną. Tym niemniej jednak, w większości wypadków nie wyróżnia się w tomizmie wartości personalistycznych i moralnych, co uwidacznia się np. w tym, że każde zło moralne jest zarazem antywartością, jest pewnym niespełnieniem się na płaszczyźnie ontologicznej — co jak ukazał kard. Wojtyła — nie jest słuszne. Można się przecież spełniać moralnie niszcząc się w pewien sposób osobowo; i na odwrót — można niszczyć się moralnie, spełniając się osobowo. To są dwie różne płaszczyzny, tym niemniej dobro i zło moralne przenika jednakże, zdaniem kard. Wojtyły, do porządku ontologicznego. Gdzieś w głębi człowieka dochodzi w gruncie rzeczy do zjednoczenia tych dwóch płaszczyzn. Może to jest tak, że „krótkodystansowo” człowiek może się budować personalistycznie niszcząc się moralnie; natomiast „długodystansowo” — niszczenie się etyczne jest zarazem niszczeniem się w sensie substancjalnym. Wartości moralne — według kard. Wojtyły — są wartościami w porządku aksjologicznym, tzn. stawania się człowieka — nie po prostu, ale stawania się dobrym lub złym jako osoba, czyli w odniesieniu do prawdy o dobru⁹. Zostało ukazane przed chwilą, w wypowiedzi doc. dra A. Rodzińskiego, że problem nie jest taki prosty, bo trzeba sprecyzować bliżej ową „prawdę” i owo „dobro”, o którym ta prawda istnieje. Inaczej mówiąc, wartości moralne, moralne stawanie się człowieka ma odniesienie do porządku normatywnego, czyli odniesienie do normy personalistycznej¹⁰, na płaszczyźnie filozoficznej albo odniesienie do przykazania miłości bliźniego, mówiąc językiem ewangelicznym. W *Osobie i czynie*, jak i w innych artykułach, spełnianie się, które jest jakby zadaniem istnienia ludzkiego i zadaniem ludzkiego działania, jest niczym

⁸ *Słowo końcowe*. „*Analecta Cracoviensia*” 5-6: 1973-74 s. 258

⁹ *Osoba i czyn*. s. 160-165.

¹⁰ Tamże s. 163-164, 290.

innym jak tworzeniem nowych aktów czy nowych form, którymi są po prostu cnoty moralne, sprawności moralne.

W tym miejscu dochodzi się do problemu sumienia. Podstawowym określeniem sumienia jest określenie go jako pewnego rodzaju ludzkiego procesu czy swobodnego dążenia: „Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swobodnym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniami, zanim stanie się pewnością i sądem”¹¹. Sąd jest tu raczej pewnym końcowym etapem procesu sumienia. Dalej kard. Wojtyła mówi tak: „[...] ów wysiłek sumienia [...] związany jest najściślej ze szczególną strukturą woli jako samostanowienia, a zarazem ze strukturą samej osoby”. Istnieją tutaj dwa zintegrowane aspekty: aspekt poznawczy — odniesienia do prawdy, i aspekt dążeniowy — odniesienia do celowości człowieka. I one dopiero razem w pełni właściwie konstytuują sumienie. Pomijam tutaj cały problem powinności czy normatywnej mocy prawdy, którego źródło też jest w sumieniu. W sumieniu dokonuje się więc przyporządkowanie działania prawdzie. To możliwe jest tylko dzięki temu, że człowiek jest wewnętrznie złożony i zarazem jest wewnętrznie „nadrzędny”, czyli transcendentny wobec swoich mocy, tak poznawczych jak i dążeniowych. Jest również nadrzędny wobec przedmiotów swojego dążenia, jest wobec nich „wyższy”, pozostaje wobec nich w pewnym dystansie. I sumienie jest niczym innym jak pewnym centrum owej całościowej transcendencji¹². Sumienie umieszczone jest więc na płaszczyźnie refleksji. Byłoby to „panowanie” osobowe („bycie ponad”) nad treściami swego poznania i świadomości. Ale jest to również „bycie ponad” swoim dynamizmem pozapoznawczym, pozaświadomościowym, nad wolą i wszystkimi innymi pozaświadomościowymi i poznawczymi dynamizmami. Oczywiście sumienie jest centrum transcendencji, ale jako przejaw „ja” jest zarazem pewnym centrum integrującym czy integracyjnym tych wszystkich dynamizmów. To jest ta właśnie pełna rola sumienia: transcendowania i integrowania wszelkich wewnątrzosobowych (może nawet nie tylko osobowych) dynamizmów.

I tutaj przechodzę do problemu transcendencji. Transcendencja jest możliwa dzięki temu, że w swojej najgłębszej warstwie człowiek jest wielorako złożony, a złożenie to ostatecznie jest złożeniem na sposób możności i aktu — jak to mówi kard. Wojtyła. Najlepszym tłumaczeniem tych dynamizmów ludzkich jest arystotelesowska koncepcja możności i aktu. Samostanowienie jest najpełniejszym wyrazem ludzkiej transcendencji, jest podporządkowaniem dynamizmu prawdzie. Możliwe jest ono oczywiście tylko dzięki samoposiadaniu (złożenie: posiadany — posiadacz) i samopanowaniu (złożenie: panujący i będący pod panowaniem). I to wszystko ujawnia inną, jakby generalną i na wyższym poziomie złożoność człowieka. Wszystkie inne są jakby uszczegółowieniem ogólniejszego złożenia: przedmiotowo-podmiotowego.

¹¹ Tamże s. 167.

¹² *Osoba: przedmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 24:1976 z. 2 s. 31.

I tak ukazaną transcendentą, którą by można nazwać transcendentą „wewnętrzną”, jest pierwotnym i podstawowym wyrazem transcendentności. Ona jest warunkiem ludzkiego spełniania się, ale to nie jest jej pełne znaczenie. Jest to warunek konieczny (owa transcendentność wewnętrzna), ale nie wystarczający do spełnienia się osoby. Istnieje jeszcze jeden wymiar transcendentności osoby, który by można nazwać transcendentą „zewnętrzną”, a mianowicie jest to pewna moc osoby ujawniania siebie samej i oddawania siebie samej drugiemu czy też drugim. Jest to moc kierowania dynamizmem przez sumienie i prawdę w relacjach z „ty” czy w relacjach z jakimś „my”. Relacje te są w sposób konieczny i istotny powiązane z całością osobowego dynamizmu samospełniania. Wyznaczają więc one szerokie pole aksjologiczne i normatywne ludzkiego działania i bytowania. Mają one sens najściślej moralny. Dobro moralne osoby jednostkowej przez działanie wtapiane jest w dobro moralne całości społecznej i innych osób jednostkowych, jest od nich nieodłączne. To, co osobowe i to, co społeczne, tak w znaczeniu ontologicznym jak aksjologicznym i normatywnym, jest tylko aspektem całości i zarazem na tę całość się składa. Nie ma więc dobra tylko w wymiarze jednostkowo-osobowym, jak nie ma dobra tylko w wymiarze wspólnotowym czy społecznym. Spełnianie się osoby przebiega przez obie te płaszczyzny. Zadaniem sumienia jest tę prawdę ujawnić i dzięki transcendentności, której sumienie jest koroną, wprowadzić w życie. Etyka osobowa jest więc zarazem etyką społeczną i na odwrót.

Tu można wysunąć pewien ważny postulat. Tak jak została zanalizowana struktura wewnątrzosobowa, ze względu na samoposiadanie i samopanowanie człowieka, na autoteleologię, na pewną konieczność, tak też musi być dokonana pewna analiza czy musi być zbudowana pewna ontologia osobowo-społeczna, która byłaby uzupełnieniem — i to nie uzupełnieniem jako pewien dodatek tylko, ale jako pewna istotna konieczność i dla etyki, i dla człowieka. Można więc powiedzieć, że cały proces tworzenia się wspólnoty, realizowania się różnorodnych wartości społecznych, historycznych, kulturowych, cywilizacyjnych, politycznych, technicznych, medycznych, psychologicznych i in., będąc w jakimś wymiarze podległy różnorodnym odpowiednim naukom szczegółowym i określającym pewne szczegółowe wartości personalistyczne, jest również podległy antropologii filozoficznej oraz etyce, bo na tych wszystkich wartościach zakorzenia się dobro moralne człowieka. Poprzez nie człowiek-osoba konstituuje się i spełnia. Człowiek się spełnia ujmując, prawdę o człowieku, o świecie i o miejscu człowieka w świecie, oraz podporządkowując tej prawdzie swój czyn.

Problemy te stają się coraz ważniejsze ze względu na to, że rozwój cywilizacji powoduje coraz to większe „zageszczanie się” relacji przedmiotowych i podmiotowych, w których tkwi pojedyncza osoba. Na tym polu jest jeszcze wiele do zrobienia.