

MARIA BOUŻYK

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*

*Warszawa (Polska)*

**KIEDY INNY JEST SWÓJ?  
RELACJE MIĘDZYOSOBOWE PODSTAWĄ  
WIELOKULTUROWOŚCI.  
KILKA UWAG W ŚWIETLE REALISTYCZNEJ  
FILOZOFII KLASYCZNEJ<sup>1</sup>**

**Streszczenie:** W artykule autorka stara się pokazać, że podstawą wielokulturowości są relacje międzyosobowe. Swoje uwagi formułuje w oparciu o realistyczną filozofię klasyczną: teorię osoby i kultury. Jej rozważania mieszczą się w szeroko definiowanym nurcie personalizmu chrześcijańskiego. Autorka zauważa, że współczesna cywilizacja z jednej strony bardzo zbliża kultury, społeczności i ludzi, a z drugiej „mocniej” stawia nas przed problemem przyjęcia ich inności, np. religijnej, etnicznej, narodowej. „*Inny* jest dla *mnie* nieznanym”. Sytuacja ta emocjonalnie może rodzić poczucie obcości, wrogości, izolacji. Tymczasem w filozoficznej refleksji okazuje się, że w rozpoznaniu osobowej tożsamości *Innego* tkwi źródło utwierdzenia *mojej* tożsamości, a rozumienie siebie i afirmacja tego, kim jestem, otwiera człowieka na nowe bogactwo drugiego człowieka, na inność kultur czy narodów.

---

<sup>1</sup> Rozszerzona wersja referatu wygłoszonego na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej *Pedagogika – kultura – dialog. Między negacją a afirmacją* (Warszawa, 2-3 grudnia 2010 roku).

**Słowa kluczowe:** wielokulturowość, chrześcijaństwo, osoba, wartości osobowe, godność człowieka, miłość, metafizyka, personalizm.

## Wprowadzenie

Współczesna cywilizacja z jednej strony bardzo zbliża kultury, społeczności i ludzi, a z drugiej mocniej stawia nas przed problemem przyjęcia ich inności. *Inny* jest dla nas „nieznanym”. Sytuacja ta emocjonalnie może rodzić poczucie obcości, wrogości, izolacji. Tymczasem to w poznaniu *Innego*, w rozpoznaniu jego osobowej tożsamości jest utwierdzenie *mojej* tożsamości. Wiedza o *mnie* jest zależna od wiedzy o *Innym*. Jednocześnie miłość do siebie otwiera przestrzeń miłości do drugiej osoby. Rozumienie siebie i kochanie siebie jest ważne w budowaniu relacji z innymi ludźmi.

W naszej analizie chcemy przybliżyć czytelnikowi interpretację metafizyczną problemu „inności”. Sięgając do historii filozofii, także najnowszej, można znaleźć różne spojrzenia na interesującą nas kwestię. Forma artykułu każe jednak zawęzić pole badań. My ograniczymy się tylko do prezentacji stanowiska realistycznej filozofii klasycznej na podstawie tekstów Mieczysława A. Krąpca oraz osób, które uprawiają filozofię w formule sprecyzowanej przez tego filozofa. Naszym zdaniem refleksja pedagogiczna, odwołując się do różnych typów wiedzy naukowej, potrzebuje też spojrzenia metafizycznego na człowieka i kulturę. Autorzy, do których dorobku odwołamy się, uprawiają filozofię właśnie jako metafizykę. Metafizyka daje zawsze najbardziej podstawowe wyjaśnienie rzeczywistości. Nas interesuje fakt wielokulturowości jako koniecznego elementu w dyskusji nad sposobem integrowania ludzkich społeczności. Nie można bowiem myśleć o rzeczywistych relacjach osobowych bez szacunku dla inności drugiej osoby. Dlatego w naszych rozważaniach chcemy uzasadnić tezę, że każda unifikacja kulturowa jest czymś sztucznym i przeciwstawnym do sposobu istnienia tak człowieka, jak i całej rzeczywistości.

Filozoficzne wyjaśnienie związków międzykulturowych jest o tyle ważne, że dotyczy źródeł humanistycznych wartości, a bez ich ochro-

ny trudno mówić o godnościowym charakterze ludzkich relacji. Niejednokrotnie jesteśmy przecież świadkami, jak w praktycznym wymiarze kultury poniża się ludzi, grupy społeczne, etniczne czy całe narody. Pamiętajmy jednak, że uprzedmiotowienie *Innego* nigdy nie jest ogólne. Dokonuje się ono w konkretnych ludzkich decyzjach ze względu na przyjętą przez kogoś hierarchię wartości, w której godność ludzka schodzi na plan dalszy. Dlatego osobowa kultura człowieka – jego charakter – jest fundamentem wielokulturowości, a wychowanie „do wartości” jest dziś głównym zadaniem wychowawczym.

Każda teoria człowieka potrzebuje praktyki działań osobowych. Z tego względu szczególnie ważna jest praca wychowawcza i refleksja pedagogiczna nad „strategiami” prowadzenia człowieka do postaw „otwartych” na drugiego człowieka w jego inności: społecznej, wyznaniowej, językowej, etnicznej, fizycznej, światopoglądowej. Każda praktyka potrzebuje też refleksji teoretycznej. Pedagogika, która znajduje się „najbliżej” problemu wychowania człowieka, integruje wiedzę różnych dyscyplin naukowych, w tym filozofii. Jednak realistyczna filozofia klasyczna, a szczególnie metafizyczna myśl M.A. Krapca rzadko bywa punktem odniesienia w rozważaniach pedagogicznych. Dlatego spróbujemy ją przybliżyć czytelnikowi. W naszych analizach, jako rozszerzenie pola refleksji poza realistyczną filozofię klasyczną, odwołamy się do teorii miłości Maurice’a Nedoncelle’a – francuskiego personalisty i przedstawiciela tzw. filozofii dialogu – nazywanego metafizykiem miłości.

W rozważaniach będziemy posługiwać się głównie terminami charakterystycznymi dla realistycznej filozofii klasycznej<sup>2</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że filozofia ta kształtowała się na przestrzeni całych dziejów filozofii. Dlatego część terminów wywodzi się z odległej dla czytelnika tradycji filozofii starożytnej i scholastycznej, natomiast część swoją interpretację uzyskała we współczesnych metodologicznych precyzjach, a wszystkie te terminy składają się na specjalistyczny język realistycznej

---

<sup>2</sup> Kierując się chęcią zachowania przejrzystości tekstu wszystkie terminy realistycznej metafizyki klasycznej zostaną zapisane *kursywą*. Ponadto kursywą zapiszemy terminy: *ja*, *Inny*.

metafizyki. Stanisław Kamiński, który swoją pracę naukową poświęcił przede wszystkim sformułowaniu współczesnej teorii i metodologii filozofii klasycznej, zwracał uwagę, że terminy filozoficzne związane są zawsze z określoną teorią filozoficzną i podlegają unowocześnieniu tylko w ramach tej teorii i jednocześnie z nią<sup>3</sup>. Musimy również pamiętać, że język filozofii klasycznej, choćby w związku z wielowiekową tradycją tej formy filozofii, nie przedstawia się jednolicie. Sam nurt realistycznej filozofii jest tylko częścią szerszego nurtu klasycznej filozofii – mamy więc do czynienia z dużym zróżnicowaniem stanowisk<sup>4</sup>.

Wyjaśnijmy, że realistyczna filozofia klasyczna<sup>5</sup> w znaczeniu, które przyjmujemy w naszych rozważaniach, to filozofia o następujących cechach: historyzm (filozofowanie z odniesieniem historycznym), metafizyko-centryzm (traktowanie realistycznej teorii bytu jako głównej dyscypliny filozoficznej) i pielęgnowanie świadomości metodologicznej (traktowanej jako przejaw racjonalności)<sup>6</sup>. W ustaleniach treściowych, które znajdziemy w tej filozofii są między innymi tezy o zdolności rozumu do poznania obiektywnej prawdy, o osobowym dobru, o komplementarności wiary i rozumu (w duchu mocno zaznaczonej autonomii obydwu dziedzin) oraz o moralności czynów osadzonych na ich

---

<sup>3</sup> Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, TN KUL, Lublin 1989, s. 269–270. We wskazanym fragmencie tekstu znajdujemy uwagę Kamińskiego, która aczkolwiek nie należy bezpośrednio do nurtu naszych rozważań, ale wyjaśnia przyjętą w nich terminologię: „Modernizacja [...] teorii filozoficznych to sprawa niezmiernie złożona. Nowa bowiem teoria musi być nie tylko metodologicznie poprawna, lecz także merytorycznie trafna. Chodzi o to, aby była (nie mniej niż stara) adekwatna do zadań, jakie stawia się filozofii człowieka [przyczożony tekst dotyczył problemu filozoficznej teorii człowieka – wyjaśnienie autorki] oraz aby wyjaśniała wszystko, co poprzednia, jeśli nie coś więcej. Unowocześnienie zaś samych celów filozofii winno dokonywać się w sposób wysocy i wszechstronnie zreflektowany (na gruncie głębokiej znajomości dziejów myśli ludzkiej, aby nie powtarzać błędów historii [...])” – tamże.

<sup>4</sup> Wyjaśnijmy, że termin filozofia klasyczna odnosi się do każdej filozofii jako poznania racjonalnego i autonomicznego, np. aprioryczne ujęcia o charakterze spekulatywnym (Immanuela Kanta, Georga W.F. Hegla). Na temat różnych doborów wskaźników „klasyczności” zob. więcej: A. Bronk, S. Majdański, hasło „filozofia klasyczna”, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1997, s. 223–225.

<sup>5</sup> Wyjaśnijmy, że słowo „filozofia” w naszym artykule bez dodatkowych uwag będziemy rozumieć w tym znaczeniu i traktować zamiennie ze słowem „metafizyka”.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 225.

celu-motywie i rozumienie ludzkiego działania nie tylko w perspektywie jednostkowego aktu, ale całości życia danego człowieka. Prace filozofów (M.A. Krapca, Z.J. Zdybickiej, M. Gogacza, P. Jaroszyńskiego, A. Maryniarczyka, A. Gudańca) kontynuują dziedzictwo nie tylko filozofii antyku, ale i scholastyki (chodzi przede wszystkim o myśl Arystotelesa i Tomasza z Akwinu). Ze względu na duży ładunek obecnych w nich treści antropologicznych, koncentrujących się wokół koncepcji człowieka jako osoby, można je postrzegać jako przynależne do nurtu szeroko rozumianego personalizmu<sup>7</sup>.

W naszej analizie posłużymy się zapisem terminów w ujęciu M.A. Krapca, a także S. Kamińskiego. Uwaga ta jest o tyle istotna, że chcemy wykluczyć ewentualne nieporozumienia w odczytywaniu znaczeń terminów, które w refleksji naukowej do dziś zostały obciążone wieloznacznością<sup>8</sup>. Chodzi nam przede wszystkim o następujące terminy: *byt, jedność, odrębność, rzecz, dobro, prawda, osoba, Absolut, materia, forma, akt istnienia, treść, istota, natura, przyczyna, struktura bytowa, dusza, analogia, złożenia bytowe, byt przygodny, relacyjna tożsamość, wola, rozum, sumienie, sprawności moralne, bytowa zupełność osoby*.

Zdajemy sobie sprawę, że zaproponowane przez nas ujęcie tematu wielokulturowości nie jest wyczerpujące: nie reprezentuje nawet stanowisk obecnych, w całym złożonym nurcie realistycznej filozofii klasycznej. Naszym celem nie jest jednak taka „wielowątkowa” prezentacja. Chcemy natomiast skierować uwagę czytelnika na kilka momentów filozoficznej refleksji, które mogą przybliżyć istotę międzykulturowych relacji, a także pomóc odczytać rolę, jaką w tym kulturowym dialogu pełnią np. chrześcijanie. Metafizyka klasyczna, jak wskazywał Kamiński, odpowiada poznawczym zapotrzebowaniom człowieka. W sposób następujący Kamiński postrzegał dokonujące się zmiany w filozofii i związanej z nimi „ostrożności” filozofów wobec zagadnień metafizycznych: „Warto zaznaczyć, że rezygnacja z maksymalizmu [chodzi

---

<sup>7</sup> O różnych teoriach personalistycznych pisze np. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, „Zadania współczesnej metafizyki”, 3/4(2002), s. 47–66.

<sup>8</sup> O specyfice przyjętego przez nas języka realistycznej filozofii klasycznej zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 89–102.

o metafizykę – uwaga autorki] odnośnie do treści na rzecz poprawności formalnej tylko na bardzo krótko zadawała człowieka”<sup>9</sup>. Naszym zdaniem to stanowisko Kamińskiego warto przypomnieć pedagogom w ich poszukiwaniach współczesnej formy *paidei*. Rozważania filozoficzne zawsze są punktem odniesienia dla teorii pedagogicznej.

Przechodząc do naszej analizy podstaw wielokulturowości, wymienimy zagadnienia, które staną się kolejno przedmiotem naszych rozważań: (1) relacje osobowe w świetle metafizycznego problemu bytowej odrębności i jedności; (2) proces kształtowania świadomości osobowej człowieka; (3) wspólnota jako afirmacja inności osób; (4) kultura chrześcijańska; (5) pedagogika chrześcijańska.

### **Relacje osobowe w świetle metafizycznego problemu bytowej odrębności i jedności**

W naszym poznaniu *inny-inne* jawi się jako *nie-ja*. *Inny-inne* to tyle, co odrębne, różne, nietożsame ze mną. W refleksji metafizycznej właściwie można tym terminem (*inny-inne*) objąć nawet całą rzeczywistość poza *ja* i potwierdzić w ten sposób przedmiotowo-bytowy kontekst rodzenia się tożsamości *ja*. *Mną* nie jest *universum* bytów, wobec którego *ja* jestem. W tym *universum* jest jednak obszar bytów, rozpoznawany jako wspólny ze *mną*. Człowiek rozróżnia rzeczywistość *rzeczy* oraz *nie-rzeczy*, a więc bytów takich, jak on. Wychwytywane w innym bycie jakieś podobieństwo jest podstawą formowania ludzkich relacji. **Zrozumienie jedności bytowej z innym człowiekiem warunkuje naszą odpowiedź wobec niego.** W działaniach wobec niego będzie manifestowała się wartość, którą on jest dla nas. W jakości pożądania składającego się na nasze decyzje jest zapis tej wartości.

Metafizyka, już na poziomie analizy sposobu istnienia bytów mówi o analogicznej jedności tego wszystkiego, co istnieje. Każdy realnie istniejący *byt przygodny* jest wewnętrznie złożony i jawi się jako siatka relacji, która stanowi o jego tożsamości mimo nieustannej zmienności

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 270.

jego części. Ta jego *relacyjna tożsamość* nazywana jest w języku metafizyki *analogią bytową*. Potocznie tłumaczylibyśmy ją jako niepodobne podobieństwo, z położeniem akcentu bardziej na niepodobieństwo. Metafizyka również zauważa, że byt, będąc analogiczny sam w sobie, jest zarazem analogiczny w stosunku do bytów drugih. Ta jedność wynika z analogicznej struktury każdego bytu i jego relacji do jedynej jego bytowej racji – Absolutu. **Analogiczna jedność międzybytowa jest racją nazywania całej rzeczywistości kosmosem (światem), czyli porządkiem, a nie chaosem<sup>10</sup>.**

Sieć relacji przenikająca i łącząca byty jest ogromna. Filozofia wydobywa relacje konieczne, a wśród nich transcendentalne, które tłumaczą sposób istnienia rzeczywistości. Na poziomie tego wyjaśnienia widać właśnie ową rysującą się odrębność i jedność każdego bytu. Mając na uwadze relacje międzyludzkie, ów podstawowy metafizyczny opis też będzie w nich obecny. Kontekst naszych osobowych relacji nie znosi racji jedności, odrębności bytów. Będąc wobec drugih osób i rzeczy, zawsze dotykamy ich bytowej integralności. **Byt – konkret-jednostka jest odrębnością**, jest tym czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym.

Podstawowe sądy o rzeczywistości: tożsamość, niesprzeczność, oddzielność przypominają nam ważne informacje o tym, „jak” my i świat jesteśmy (bytujemy). *Byt*, powie metafizyk, jest *tym, co* w sobie konkretnie zdeterminowane; *istnieje, co* istniejąc, jest zawsze *czymś*; a w sobie nie ma *tego, co* by nim nie było i zarazem jest oddzielony od bytu drugiego. Bytowość, rzeczowość, jedność i odrębność są własnościami ogólnobytowymi. Dlatego mówimy, że byt jest bytem, że nie jest nie-bytem, że między bytem a niebytem nie ma niczego pośredniego. Ten sposób istnienia wyznacza nasz sposób poznania. Zasada tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka tworzą zręby logiki naszego myślenia. Tożsamość bytu (jedność) oraz jego inność (odrębność) jest zawarta w tych zasadach. Niepodzielność bytu na to, co **jest i nie jest** nim, a także **nietożsamość z bytem drugim**, należą do najbardziej fundamentalnych własności bytu.

---

<sup>10</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, TN KUL, Lublin 1978, s. 478-484.

W metafizyce klasycznej znajdujemy wyjaśnienie tej jedności pochodzące od Tomasza z Akwinu w oparciu o rolę *istnienia* jako *aktu bytowego*<sup>11</sup>. Byt jest więc jednością (mimo, że składa się z wielu części), bo jego jedna *treść* jest zorganizowana przez jedną *formę*, która jest realna, gdy znajduje się „pod” jednym *istnieniem* (tzn. *aktem istnienia*). To *jedno* ujęte w naszym poznaniu (zasada niesprzeczności) jest naszym niezwykle ważnym narzędziem poznawczym, niezbędnym w dowodzeniu i uzasadnianiu. Byt przez swój *akt istnienia* i właściwą sobie *treść* jest odrębny od bytów drugih. Wszystko poza danym konkretem **nie jest** już „tym” konkretem. Tak więc „wszystko” wyznacza jakby „granicę” jego jedności. Bytową odrębność potwierdza wielość bytów. Byt nie jest jeden. **Pluralizm bytowy jest ważną cechą, która odsłania odrębność istnienia każdego bytu („własny” akt istnienia).**

Odrębność nie jest jednak izolacją. Byty, jak było powiedziane, są wielostronnie powiązane. Metafizyczna teoria partycypacji pokazuje współzależność bytową z *bytem Absolutnym*. Przejawy wychwycenia bytowych własności (sposobu istnienia) są obecne także w relacjach ludzkich, gdzie poznaniu intelektualnemu rzeczywistości – jak zauważa Mieczysław Gogacz – odpowiada przemiana woli człowieka. Według wspomnianego autora miłość (akt woli) ujawnia się ze względu na realność bytu-osoby i jest zauważalna jako życzliwe współprzebywanie osób. Temu „odczytywaniu” bytu-osoby towarzyszy też wiara jako wzajemne otwarcie się osób i nadzieja na to, że osoba druga odpowie nawiązaniem relacji<sup>12</sup>. Taka próba interpretacji relacji osobowych jest nawiązaniem do tradycji filozoficznej Tomasza z Akwinu. Uchwycenie jedności z innym bytem według Tomasza było formą (istotą) miłości<sup>13</sup>. Na tym najbardziej podstawowym (poznawczym) stopniu zjednoczenia człowieka z człowiekiem już ma dokonywać się zawarcie więzi międzybytowej. Człowiek w naturalny więc sposób będzie zwracał się ku drugiemu człowiekowi. **Źródłem przyjaźni jako postawy wzajemnej**

<sup>11</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, RW KUL, Lublin 1994, s. 135-150.

<sup>12</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, ATK, Warszawa 1987, s. 102-103.

<sup>13</sup> Zob. A. Gudaniec, *Jednocząca siła miłości*, [w:] *Wierność rzeczywistości*, red. Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński [i inni], PTTA, Lublin 2001, s. 280-281.



**życzliwości jest duchowa wspólnota przeżywania wartości. Jej najgłębszym oparciem jest po prostu świadomość wspólności natury.**

W człowieku, jak zauważał Tomasz z Akwinu, upodobanie przyczynające nasze postawy wobec osób może realizować się na dwa sposoby. Może być pożądaniem ze względu na własną bytowość podmiotu pożądającego. Wtedy przedmiot (dobro) jest w relacji własności do podmiotu. Zostaje mu przyporządkowany na zasadzie przedmiotu-środka. Jednak dostrzeżona jedność z drugim bytem osobowym może też przerodzić się w przyjaźń i stać się miłością wychodzącą poza siebie, by niejako zjednoczyć się z przedmiotem-dobrem rozpoznany jako drugie *ja* – jako osoba. Ten sposób miłości jest przyjęciem drugiego w jego wyjątkowości. Chociaż kluczowe jest poznawcze ujęcie podobieństwa co do *formy* z drugim osobowym bytem, należy zauważyć, że poznanie rozpoczyna tylko proces jednoczenia z bytem. Poznanie nie jest miłością. Rodząca się więź polega na ujęciu tylko podobieństwa bytu. W zaistniałym zjednoczeniu z poznawczym obrazem rzeczy jest obecny brak realności zjednoczenia. Niemniej to właśnie ten brak spełnienia jedności dynamizuje relację, zachęcając do pogłębiania kontaktu i stymuluje miłość, która przysposabia podmiot do przedmiotu.

W dziejach historii filozofii, od Platona po czasy współczesne, widzimy powracanie do tematu miłości jako najlepiej opisującej kondycję człowieka: miłość jest czymś zakorzenionym w naturze człowieka, ale potrzebującym ochrony, wychowania i pielęgnowania. W interpretacji realistycznej filozofii klasycznej miłość zawsze łączy się z kształtowaniem charakteru, formacją sumienia, by rozpoznawało osobowe dobro oraz z formacją woli, by umiała pójść za wskazanym przez rozum dobrem. Natomiast w innych ujęciach filozoficznych nie zawsze są tak istotne. Na przykład współczesny francuski personalista – Maurice Nedoncelle, skupiając się na świadomościowym wymiarze ludzkiego bytu, zauważa, że miłość jest w człowieku odpowiedzią na istnienie drugiej osoby<sup>14</sup>. Miłość jest uwarunkowana jakąś wzajemnością. Świadomość

---

<sup>14</sup> Zob. M. Nedoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Wyd. M, Kraków 1993, s. 31-95.

czyjejs egzystencji już rodzi, jego zdaniem, taki minimalny stopień wzajemności. Ona może się dalej rozwijać, aż po pełne zawierzenie się sobie osób.

Nawet, jeśli by nie uznać słuszności tak źródłowo czytanej współ-inności siebie z drugim ludzkim bytem, na pewno można powiedzieć, że *nie-ja* jawi się w naszym poznaniu jako **coś**. Istotne jest, aby człowiek potrafił wprowadzić w swoją świadomość moralną rzeczywistą wartość drugiego człowieka jako *nie-rzeczy*, by jego pożądanie nabrało cech miłości przynajmniej na poziomie wspomnianego współbywania czy świadomości istnienia. Droga dochodzenia do wiedzy *siebie* wiedzie przez poznanie tego, co *mną* nie jest, by wrócić do *Innego* w aktach przyjaźni, dla których fundament uzyskuje się w miłości *siebie*. Ta droga nie jest aktem jednorazowym. Oprócz całego procesu wychowywania, w którym człowiek jest prowadzony, całe dorosłe życie jest wysiłkiem uznawania w inności drugiej osoby jej bytowej równości z nim samym. Zabezpieczenie kultury przed przedmiotowym traktowaniem człowieka jest ciągle aktualnym wymogiem, stojącym przed kolejnymi pokoleniami wychowawców, polityków, prawników i ludzi odpowiadających za organizację społeczną.

### **Proces kształtowania świadomości osobowej człowieka**

Faktyczność *nie-ja* jest istotna dla formowania świadomości siebie. W poznaniu tego, co *mną* nie jest, odkrywam *siebie*. To poprzez rzeczywistość, wobec której człowiek wyłania różne akty (poznania i pożądania), dochodzi on do rozumienia siebie. W metafizyce klasycznej wyjaśnienie faktu świadomości dokonuje się podmiotowo i przedmiotowo. Świadomość z jednej strony jest istotnym wyróżnikiem ludzkiego bytowania i wiąże się z ludzką refleksyjnością, a z drugiej „budzi się” tylko w związku z rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do człowieka: ujawnianie się rzeczy podmiotowi poznającemu wyzwala świadomość. Świadomość w metafizyce klasycznej nie jest, jak w systemach filozoficznych pokartezjańskich, traktowana jako poznawczo-pierwotna. Chociaż w badaniu poznania na poziomie psychiczności jawi się

jako integralna własność człowieka, chociaż stanowi jakby pole, którym każdy zamyka całość swojego życia poznawczego (człowiek jest świadomy, że poznaje), to w analizie metafizycznej to przeżycie uznaje się za wtórne. Dlatego dla całego wyjaśnienia miłości osobowej istotny jest kontekst przedmiotowego wyjaśnienia ludzkiego poznania i związana z tym wiedza o obiektywnych wartościach. Dlatego personalizm realistycznej filozofii klasycznej różni się od personalizmu, np. Maurice'a Nedoncelle'a.

Metafizycy tacy, jak Mieczysław A. Krąpiec, zauważają, że poznanie wprawdzie dokonuje się w naszym wnętrzu i zawsze łączy się z byciem świadomym poznania, ale jego analiza pokazuje, że fakt zaistnienia świadomości jest warunkowany przez byt, a więc przez to, co istnieje poza aktem świadomości. Świadomość nie wyprzedza poznania. Ona mu towarzyszy. Bez poznania spontanicznego, nakierowanego na przedmiot nie mogłaby w ogóle zaistnieć. Poznanie jest podporządkowane bytowi. Dlatego z tej pierwotnej relacji do bytu-przedmiotu płynie w jakimś sensie sam fakt świadomości<sup>15</sup>. Świadomość nie tylko wiąże się więc ze strukturą naszego bytu, ale i z rzeczywistością. Aktualizowanie naszego intelektu (władzy duchowej) w poznaniu wpływa na stan naszej świadomości. Ona „rośnie” razem z naszym poznaniem. Ponadto prawa świadomości nie mają charakteru autonomicznego, ale są prawami samej rzeczywistości (zasady myślenia, o których pisaliśmy, są zasadami bytu)<sup>16</sup>. Tak więc cały kontekst **nie-ja** stanowi ważny punkt odniesienia dla czyjś poznania, a także myślenia. W ten sposób czyjeś pożądanie, związane z poznaniem, też jest zależne od **nie-ja**. **Fakt „przyjmowania w osobowej równości” jednego człowieka przez drugiego człowieka w metafizyce klasycznej ma podstawę w rozpoznaniu obiektywnej prawdy o osobowym dobru.** Oczywiście w ujęciach innych niż realistyczna filozofia klasyczna jakkolwiek inaczej wyjaśnia się fakt ludzkiego poznania, niemniej jednak również podkreśla się wagę ludzkiej intelektualności w nawiązywaniu osobowych relacji.

---

<sup>15</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995, s. 369-370.

<sup>16</sup> Zob. Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 32.

Przywoływany przez nas wcześniej francuski filozof Maurice Nedoncelle zauważał, że dla miłości ważna jest wzajemna świadomość osobowej wartości: jakieś poznawcze „oddanie się” drugiemu człowiekowi. Afirmacja drugiego człowieka łączy się z ludzką zdolnością poznania i rozumnego chcenia.

Kolejną więc ważną sprawą dla wyjaśnienia międzyosobowych relacji, na którą wskazuje realistyczna metafizyka klasyczna, jest problem wartości. **Wartość każdego bytu wiąże się z właściwym mu sposobem istnienia, z mocą jego bycia, którą rozpoznaje intelekt i która może być przedmiotem pożądania osoby.** Mieczysław A. Krąpiec zauważa, że wśród wielości bytów można wyróżnić następujące gatunki: byty nieożywione, żywe, poznające oraz rozumne<sup>17</sup>. Krąpiec odróżnia więc sferę przyrody ożywionej (rośliny, zwierzęta, ludzie) i nieożywionej. Jego zdaniem, filozofia jako poznanie refleksyjne i metodyczne wykazuje na istnienie racji rzeczywistości: *bytu Absolutnego* (pełni prawdy, dobra i piękna)<sup>18</sup>. W obszarze refleksji antropologicznej metafizyka klasyczna wyjaśnia ludzkie działanie, np. mówi o obiektywnej hierarchii dóbr w perspektywie ostatecznego celu ludzkiego życia<sup>19</sup>.

**Obiektywna wartość bytu-dobra ze względu na jego moc (że jest i jest tym, o to bytem) doskonalą człowieka na miarę istnienia tego bytu.** Byt doskonalą człowieka tylko na tyle, na ile (tzn. z jaką bytowa „mocą”) istnieje, np. czy jest bytem nieożywionym, zwierzęciem, rośliną, artefaktem czy osobą: człowiekiem, Bogiem. Dlatego tak ważne są relacje międzyosobowe, bo one tworzą przestrzeń najbardziej właściwą dla każdego człowieka, a więc i dla kultury. Przysługująca ludziom równość w sposobie istnienia zapewnia tym relacjom największą dynamikę i różnorodność: analogiczny sposób istnienia i wspólna ludziom natura (rozumna i wolna) nie determinuje form kultury, a jedynie pozwala za-

---

<sup>17</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący: niektóre aspekty filozofii przyrody*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, RW KUL, Lublin 1996, s. 229-268.

<sup>18</sup> Zob. tenże, *Ku afirmacji Absolutu*, [w:] *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 216-228.

<sup>19</sup> Zob. tenże, *Ludzkie postępowanie moralne*, [w:] *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 304-313.

uważyć, że fenomen kultury realizuje się w czterech ważnych sferach: wiedzy, moralności, sztuki (tj. szeroko rozumianej wytwórczości) oraz religii. Realistyczna filozofia klasyczna będzie mocno podkreślać, że tylko w zależności od świadomości bytu-dobra (tj. wartości), którą człowiek posiada, te relacje mogą się jednak realizować. Dlatego tak ważne jest kształtowanie sumienia ze względu na rozpoznanie obiektywnej hierarchii wartości. Humanistyczna formacja człowieka, tzw. kultura duchowa ujawni się w jakości międzyludzkich relacji.

W poznaniu człowiek łatwo nastawia się na stronę *treściową* rzeczy, na to, *jakie* coś jest. Także na drugiego człowieka patrzy się zawsze jako na nosiciela pewnych cech. Jeśli nie sięgnie się więc do własnego doświadczenia istnienia, można łatwo przejść do traktowania drugiego człowieka rzeczowo. Świadomość moralna, kształtująca się w procesie wychowania, potrzebuje ciągłej świeżości egzystencjalnego doświadczenia siebie jako podmiotu istniejącego, a nie tylko jako zbioru jakiś właściwości. To przeżywanie poznawcze siebie jest racją szczególnego wobec siebie stosunku-miłości: akceptacji siebie jako istniejącego. W realistycznej metafizyce tę wartość wyjaśnia się ze względu na partycypację każdego bytu w istnieniu Absolutu (tj. bytu, którego *istotą* jest *istnienie*): w jego poznaniu i miłości<sup>20</sup>. Tworzenie rzeczywistości społecznej polega na stałym przenoszeniu doświadczenia własnej wyjątkowości na drugiego człowieka – na wypracowywaniu „woli jego przyjmowania” jako drugiego *ja*. To doświadczenie może uzyskać różną interpretację filozoficzną: zależy od fundamentalnych wyjaśnień ontologicznych.

Rolą metafizyki jest między innymi zapytać o wartość osobowego istnienia – zapytać o godność człowieka. Realistyczna metafizyka umieszcza to pytanie w szerszym bytowym kontekście: szuka ostatecznych racji *rzeczywistości jako istniejącej* nie ze swojej *istoty*. Dlatego wyraźnie mówi o ostatecznym celu ludzkiego życia, a godność człowieka odnosi do źródła ludzkiego istnienia: osobowego Absolutu – pełni prawdy, do-

---

<sup>20</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 397-468.

bra i piękna. *Osoba* nie jest jakimś kolejnym osobnikiem należącym do ludzkiego gatunku, ale jest *jednostkową substancją* o rozumnej *naturze*, zdolną do intelektualnego poznawania rzeczywistości, miłości, zdolną wybierać właściwe dobro i cel swojego działania jednak w taki sposób, aby nie naruszać dobra innych osób<sup>21</sup>. Musi więc zawsze mieć w pamięci przyporządkowanie wszystkich ludzi do dobra wspólnego, jakim jest rozwój wewnętrzny osoby.

Dostrzeżenie *zupełności* każdej z osób, tzn. tego, że nie jest ona przedmiotem-narzędziem, ale celem działań, stanowi największą trudność w kształtowaniu wewnętrznej kultury człowieka. Zasadniczym celem procesu wychowywania powinna być troska o wprowadzenie tej wiedzy w świadomość moralną człowieka: dobro godziwe powinno stanowić kryterium ludzkich wyborów. Cała formacja duchowa człowieka, nabywanie *sprawności moralnych* (kształtowanie charakteru), jak i wychowanie religijne (wyznaniowe) rozwijają tę trudną sferę ludzkiej wrażliwości, która w jakimś najbardziej podstawowym „czytaniu” rzeczywistości odsłania się człowiekowi w rozpoznaniu podobieństwa w istnieniu drugiej osoby. *Nie-ja* potrzebuje zostać określone przez *ja* w sposób wartościujący: czy jest w istnieniu równe, czy nie równe istnieniu *ja*, tj. czy *nie-ja* istnieje osobowo, czy nie osobowo. Gdy mówimy o podjęciu działań wychowawczych, a więc o decyzji zajęcia się drugim, aby jego egzystencja jak najpełniej się rozwijała, mamy na myśli przede wszystkim specyficzną ludzką postawę życzliwości-miłości. Miłość stoi u podstaw wychowania i jest celem wychowania. Zdobywanie *sprawności moralnych* ma sens tylko ze względu na wychowanie do postaw miłości. Wyjaśnienie tego twierdzenia, jeśli nie ma stać się banałem, potrzebuje „osadzenia” w refleksji metafizycznej. Dla realistycznej metafizyki klasycznej kluczowy jest problem przyczyn bytowych i analogii bytowej<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Zob. M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwину, Lublin 2005, s. 258-262.

<sup>22</sup> Zob. tenże, *Przyczynowanie i przyczyny bytu*, [w:] *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 193-203; tenże, *Analogia*, [w:] *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 203-215.

## Wspólnota jako afirmacja inności osób

*Coś* obecne w świadomości *ja*, „przyjęte” do *ja*, przemienia *ja* oraz „powiększa” *ja* o treści płynące z *nie-ja*. Cały rozwój człowieka jest związany z tym procesem przyjmowania poznawczego rzeczywistości i wychodzenia w aktach pożądania do rzeczywistości, w tym do świata osób. Bez rzeczywistości *Innego* w pewnym sensie nie stawalibyśmy się sobą. Dynamika procesu rozwojowego człowieka w jego człowieczeństwie potrzebuje „oswajania” rzeczywistości. Uzgadnianie się z nią, poznawcze komunikowane w języku, akty wyboru i twórczości są urzeczywistnieniem prawdy, dobra i piękna w kulturowym działaniu. One wprowadzają *ja* w obszar specyficznie ludzki.

Spotkanie *Innego* jako osoby warunkuje w *ja* proces odkrywania w bogactwie inności *nie-ja* bytu równego *ja*. Gdy *Inny* jest rozpoznany w jego człowieczeństwie jako równym człowieczeństwu *ja* staje się „swój”. W tym sensie wychowanie „do wartości”, którego celem jest usprawnienie człowieka do tworzenia kultury-cywilizacji miłości, powinno wyrażać się troską o budowanie „wspólnoty równości” osób, ale zawsze ze względu na inność każdego człowieka. Wartość człowieka płynie z *natury* jego duchowo-cielesnego bytu. Realistyczna filozofia klasyczna, analizując ludzkie akty, odsłania właśnie taką strukturę ludzkiego bytu. We właściwym jej metafizycznym opisie znajdziemy wyjaśnienie działania bytu ze względu na jego hylemorficzną strukturę – dotyczy to również aktów ludzkich<sup>23</sup>.

Krapiec wyjaśnia, że każdy człowiek jest *jednością* ze względu na swój akt bytowego *istnienia*, który aktualizuje *niematerialną duszę* odgrywającą rolę *formy substancjalnej* bytu ludzkiego<sup>24</sup>. Dusza działając poprzez *władzę* (np. *rozum, wolę*, ale i *władze zmysłowe*) jest zdolna do intelektualnego poznania, do rozumnego pożądania ze względu na poznane dobro. Ciało ludzkie jest *materią organizowaną przez ludzką duszę*, a więc jest integralnym elementem ludzkiego bytu i ze względu na

---

<sup>23</sup> Zob. tenże, *Człowiek...*, dz. cyt.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 14-26.

to ma wyjątkową wartość – godność. Różnorodność bytowych aktów (biologicznych i duchowych) podmiotuje jeden ludzki byt. Szacunek należy się więc „całemu” człowiekowi.

Wiedza filozoficzna, która operuje wysoko teoretycznymi terminami, pokazuje zatem równość osób w ich człowieczeństwie. Każdy człowiek jako byt osobowy jest godny. W praktyce życia ta wartość musi jednak znaleźć drogę komunikowania siebie w międzyludzkich relacjach. Tak wychowanie bezpośrednio, jak i stosunki społeczne czy instytucjonalne powinny odsłaniać człowiekowi jego godność. W procesie pełniejszego uświadamiania prawdy o godności osób dokonuje się rozwój kultury. W przeciwnym wypadku człowiek może zawłaszczać drugiego. Wolność otwiera człowieka na różne wybory. Ona z jednej strony czyni człowieka wyjątkowym wśród innych bytów, a z drugiej umieszcza jego człowieczeństwo w strefie nieustannej troski. Człowiek może wybierać, ale jego wybory nie zawsze są słuszne.

Pielęgnowanie swojego człowieczeństwa dokonuje się najpełniej przez „wybór osób”. W przyjaźni czy życzliwości jest poszukiwanie bycia razem z zachowaniem odrębności, która ze względu na duchowość człowieka jest jeszcze mocniej naznaczona indywidualnością, niż ma to miejsce wśród materialnych bytów. Przyjaźń jest jednością duchową wyrażającą się całą dynamiką zewnętrznych gestów, słów, komunikujących ową jedność w ciele. W głębokiej relacji przyjacielskiej podmioty miłości podporządkowują się sobie przez gotowość akceptacji woli drugiego. Wzajemne współodczuwanie umacnia świadomość jedności. **W miłości osobowej jest miejsce na wzajemność.** W relacjach przyjaźni następuje najpełniejsze zjednoczenie osób i przyjęcie ich inności. Przyjęcie nie jest zawłaszczeniem, ale „gościną”, która nie uprzedmiotawia drugiego, ale w wolności mu się powierza. Wola oddania siebie jest miłością, która pokonuje dystans zaznaczony odrębnością substancjalną bytów. W duchowej więzi, tj. ze względu na wspólnie przeżywane wartości, *Inny* najpełniej staje się „swój”.

Otworzenie się na drugiego, udostępnienie mu siebie nigdy nie sięga głębi ludzkiego bytu. Ciekawe są uwagi Maurice’a Nedoncelle’a, który



określał miłość jako wolę wzajemnej promocji<sup>25</sup>. Mianowicie zauważał: człowiek chce, by drugi był kochającym, aby drugi kochał w nas to, dzięki czemu mogę i chcę go miłować, aby przydał mi wartości, ale także, by drugi był mężny i skierował się ku światu, ku innym<sup>26</sup>. W pragnieniu promocji *ty* jako osoby ma chodzić więc o wolę sprzyjania wzajemnemu rozwojowi osobowemu. Dojrzała świadomość owocuje wspólnotą działania, i choć *ja* i *ty* nie znikają to silniejsze staje się *my*. Dwie świadomości mogą stać się dla siebie przezroczyste i synergiczne, ale nigdy nie stwarzają jedna drugiej. To jest tylko spotkanie.

Wyjaśnienie przezroczystości *ja* dla *ty*, które znajdziemy w realistycznej filozofii klasycznej, brzmi trochę inaczej. Zofia J. Zdybicka i Mieczysław A. Krąpiec zauważają, że w każdej relacji międzyludzkiej jeden człowiek zawsze pozostanie „zewnątrzny” wobec drugiego człowieka<sup>27</sup>. Pełne współistnienie jest możliwe tylko między *ty* ludzkim a *Ty* Boga. Dlatego w wychowaniu „do wartości” istotna jest troska o rozwój religijności człowieka.

### Kultura chrześcijańska

Chrześcijanin ma być tym, który jest rozpoznawany po miłości. Drugi człowiek to bliźni w Bogu, dlatego miłość ludzka rozszerza się o miłość nieprzyjaciół, a więc w sposób najbardziej wymagający afirmuje *Innego*. Nie oznacza to, że afirmacja drugiego jest łatwa. Potrafimy nienawidzić, zazdrościć, zabijać. Tomasz z Akwinu w ósmym artykule traktatu o miłości nadprzyrodzonej (miłości jako łasce) zauważa, że postawy przeciwne miłości wynikają z zaburzenia w człowieku hierarchii wartości, gdy pragnienie Boga schodzi na dalszy plan<sup>28</sup>. Z przykazania miłości bliźniego nie wynika, że człowiek ma wszystkich miłować tak

---

<sup>25</sup> M. Nedoncelle, *Wartość...*, dz. cyt., s. 31-95.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Zob. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*, [w:] *Błogosławiony Maksymilian wśród nas. W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1972, s. 405-418.

<sup>28</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De Caritate. O miłości nadprzyrodzonej*, tłum. J. Ruszczyński, Wydaw. Świętego Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994.

samo: czas, miejsce i okoliczności są „podpowiedziami”. Niemniej jednak modlitwą można ogarniać wszystkich. Tomasz nie upraszcza sytuacji trudnych dla człowieka. Według niego, jeśli ktoś okaże wrogowi miłość przez jakiś uczynek to jest to akt doskonałej miłości nadprzyrodzonej. Chrześcijanin świadczy wtedy najpełniej o miłości, którą Bóg miłuje każdego człowieka. Tomasz ponadto precyzuje obszar tolerancji inności: we wrogu powinno się tylko nienawidzić tego, że on nas nienawidzi i pragnąć jego miłości. Nie miłuje się wroga jako wroga, ale wroga, o ile należy on do Boga. Chrześcijanin dzięki nadprzyrodzonemu wsparciu Boga (łasce miłości) może więc sięgać do innej perspektywy w swoich relacjach z ludźmi. Miłuje się drugiego człowieka ze względu na *coś* bardziej umiłowanego, tj. ze względu na Boga. Miłość nadprzyrodzona, pobudzając człowieka do miłowania wroga, udoskonala naturalną skłonność do jedności z innymi osobami. Można powiedzieć językiem realistycznej metafizyki, że dokonuje się jakby odświeżenie tej najbardziej podstawowej jedności z drugim człowiekiem. Tomasz powołując się na ósmą księgę *Etyki Nikomahejskiej* Arystotelesa, w której mowa jest o tym, że człowiek z natury kocha ludzi, zauważa, że wrogość musi pochodzić z czegoś „dodanego” do natury, a więc jako „dodane” nie powinno znosić naturalnej skłonności do miłości. Znowu nie upraszczając problemu relacji międzyludzkich, w artykule dziesiątym wspomnianego dzieła Tomasz czyni znaczącą dla procesu wychowania uwagę: można karać z miłością. Można żywić w sercu miłość i karać, bo ma to być napomnienie ze względu na wspólnotę, która może ucierpieć przez tę osobę. Nie można pragnąć kary dla zemsty, lecz dla objawienia się Bożej sprawiedliwości i mocy. Te sformułowania mogą być poddane metafizycznej refleksji ze względu na cały aparat pojęciowy danej teorii filozoficznej.

W wysiłkach zapewnienia człowiekowi kulturowego środowiska, które w najpełniejszy sposób wyzwoliłoby wszystkie jego siły twórcze i zapewniłoby warunki, w których nie czułby się on zagrożony przez drugiego człowieka, leży sens wielu działań wychowawczych, administracyjnych, a przede wszystkim politycznych. Do filozofii należy wskazywanie źródeł budowania kultury, która troszczy się o osobę. Przede

wszystkim jest to przypominanie o wartości osoby. Osoba jest tym najdoskonalszym sposobem bytowania. Istnieje w sobie jako duchowym podmiocie (wyłaniającym duchowe akty). Stąd jej wyższość w stosunku do wszelkich rzeczy czy nawet wytworów kulturowych. Sposób ludzkiego działania, przechodzący przez wydarzenie decyzji, ogniskuje kulturę na moralności. Dlatego szczególnie we współczesnej rzeczywistości zdominowanej techniką potrzeba przypominania o wadze zasad moralnych, chroniących dobro godziwe (osobę). Troska o kulturę sumienia musi nadążać za przemianami cywilizacyjnymi. Rzeczy zapewniające komfort życia są wprawdzie cenne, ale nie zastąpią tego, co jest nieodłączne od każdego ludzkiego bytu. Posiadanie nie zmienia ludzkiego statusu bytowego. W charakterze moralnym osoby leży jej piękno, które dokonuje się przede wszystkim w moralnych wyborach. Zabieganie o sprawiedliwość powinno być dopełniane współczuciem w stosunku do osób znajdujących się w sytuacji życiowo trudnej. Mimo, że nie zawsze możliwe jest usunięcie zła, to współobecność z drugim człowiekiem w jego troskach jest potwierdzeniem wyjątkowości jego istnienia. W tym akcie miłości miłosiernej *Inny* jest właśnie obecny jako „swój”.

### **Pedagogika chrześcijańska**

Wychowanie chrześcijańskie ma u podstaw określone treści wiary, które wyznaczają charakterystyczną dla chrześcijaństwa hierarchię wartości. Jakkolwiek chrześcijaństwo niesie silne przesłanie ewangelizacyjne, nie jest wymierzone w ludzką wolność. Nie jest bowiem celem chrześcijaństwa pozyskiwanie zwolenników dla własnych idei, a jego misją – ideologiczna indoktrynacja. Chrześcijaństwo jest łaską wiary, a istotne dla siebie wartości powierza ludzkiej decyzji, nie potrzebuje też żadnej „pomocy” ze strony nauki, np. socjologii, psychologii, a tym bardziej filozofii. Utrata religijnego punktu odniesienia, którym przez wiele wieków była kultura europejska, powoduje, że chrześcijańscy pedagodzy mają dziś szczególnie utrudnione zadanie. Swego rodzaju „religijny” relatywizm nie ułatwia też zdefiniowania pojęcia „pedagogika

chrześcijańska” i określenia jej miejsca w stosunku do *innych* pedagogicznych nurtów. Chodzi o to, aby z jednej strony nie sprowadzić jej na peryferie pedagogiki, a z drugiej, by nie naruszyć jej istoty, a więc, mieć na uwadze azymut wychowania wyznaczony przez wartości chrześcijańskie. Dlatego potrzebą współczesnej kultury, ze względu na właściwą kulturze **wielokulturowość**, potrzebne jest podkreślanie silnego związku wartości chrześcijańskich i humanistycznych.

Każda kultura wytworzyła na poziomie lokalnym i narodowym różne formy ludzkiego współistnienia. W obliczu aktualnych tendencji unifikacyjnych (o wymiarze globalnym) każda z nich musi zmierzyć się z problemem własnej tożsamości i autonomii. W historycznym procesie zbliżania się kultur chrześcijanie są szczególnie wezwani do troski o zachowywanie swojej tradycji. Dokonujące się na naszych oczach wielopłaszczyznowe przekraczanie barier geograficznych i społecznych, wzajemnie przenikanie tradycji i „lokalności”, można odczytywać jako zaproszenie do tego, aby wiara chrześcijańska wydawała „większe owoce”. Wiara chrześcijańska jest czytelna w świadectwie życia chrześcijan. Wszystkie sfery życia religijnego (słuchanie Słowa Bożego, praktyka spotykania Boga w modlitwie i rzeczywistości sakramentów), zintegrowane w ludzkim podmiocie, stają się jego osobową kulturą. Są wiarą poruszającą kulturę społeczną w jej praktycznych i teoretycznych aspektach. Wiara, która nie przeobraża się w kulturę, nie jest jeszcze wewnętrzną własnością człowieka. Nie uobecnia się w relacjach międzyludzkich. Wiara w pełni przeżyta wyrazi się natomiast postawą miłości. Dlatego w tej mierze, w jakiej miłość bliźniego jest praktyką kultury wiary, chrześcijaństwo szanuje *inność*. Człowiek uświęca się swoim życiem, uświęca się w kulturze, która ma swój fundament w Bogu i wyrasta z przeżywania świata w jego ogromnej różnorodności.

Dla współczesnych filozofów wypowiedziane z płaszczyzny „poza-filozoficznej” słowa bł. Jana Pawła II mogą brzmieć jak zadanie badawcze dotyczące przyjęcia *Innego*. Papież zauważa: orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi *rafę* dla powiązania wia-

ry i filozofii<sup>29</sup>. Jest taką „normą”, która pojawia się na drodze ludzkiego myślenia, bo ujawnia znaczenie miłości, którego człowiek nie znał. Wytycza granice dla racjonalizacji tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem. W tym sensie staje się właśnie wyzwaniem i zaproszeniem dla rozumu filozofa. *Rafą* wydaje się być miłość, która odsłania istotę Boga, jego relacji do ludzi i która uświadamia im fundament ich wzajemnych relacji. Jeśli, „kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1J 4, 8). Bez osobistej relacji z Bogiem, chrześcijanin nie realizuje swojego powołania do służby: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12).

Miłość, która oznacza rzeczywistą ofiarę z siebie w pójściu za Jezusem (KKK, 459), wyznacza sposób realizowania ostatecznego celu ludzkiego życia, który jest istotny dla chrześcijańskiego wychowania (DWCH, 1). Jego zasadą jest przygotowanie do służby, jako postawy miłości zakorzenionej w Trójjedynym Bogu. Chrześcijańskie wychowanie do służby, paradoksalnie, będzie zarazem wychowaniem do wolności. W filozoficznym poznaniu, z którego mogłaby czerpać teoria wychowania chrześcijańskiego, cenne będzie „racjonalne zaznaczenie miejsca”, tzw. miłości teologicznej w ludzkim myśleniu o rzeczywistości: chodzi o relację cnót naturalnych i nadprzyrodzonych (włanych), rozpatrywanej w związku z problemem godności człowieka, a szczególnie z kwestią ludzkiej wolności. Naszym zdaniem taka racjonalizacja potrzebuje metafizycznego przełamania interpretacyjnych paradygmatów postmodernistycznego myślenia.

We współczesnej kulturze nasyconej dużym ładunkiem indywidualizmu i wrażliwością na wolność jednostki ludzkiej, umiejętność filozoficznego wyrażenia chrześcijańskiego wymiaru wolności-służby-miłości, może okazać się ważną propozycją dla pedagogiki chrześcijańskiej. Przygotowanie ontologiczne i antropologiczne ludzi zajmujących się teoretycznym i praktycznym zagadnieniem wychowania chrześcijańskiego jest potrzebne w nawiązaniu dialogu ze współczesnym światem. Dlatego filozoficzne rozumienie zależności miłości i wolności z prze-

---

<sup>29</sup> Zob. Encyklika *Fides et ratio*, 23.

słania Ewangelii jest pomocne w opracowywaniu strategii wychowawczych, które chcą skutecznie przełamać samotność współczesnego człowieka, jego niezdolność do nawiązywania relacji.

„Albowiem słodkie jest moje jarzmo, a moje brzemie lekkie” (Mt, 11, 30). Ta perykopa mówi o przeżywaniu egzystencji z Jezusem, o przechodzeniu przez życie u Jego boku, ale jednocześnie wskazuje, że miłość jest klamrą, która łączy z Nim człowieka. Współ-bycie z Jezusem, o którym mówi Nowy Testament i na rozumieniu którego koncentruje się chrześcijańskie wychowanie jest zasadniczo sprawą refleksji teologicznej, ale ponieważ filozofia leży u fundamentu wszystkich nauk ze względu na formułowanie koncepcji racjonalności i poznania naukowego, jej ustalenia dotyczą również teologii<sup>30</sup>. Ponadto filozofia, obok teologii, stanowi dobre teoretyczne oparcie dla formowania postawy mądrościowej, co jest nie bez znaczenia dla spójności ludzkiego światopoglądu, który też jest owocem wychowania.

Dla współczesnego pedagoga-chrześcijanina, działającego w zsekularyzowanym społeczeństwie, dostrzeżenie tych zależności otwiera drogę do wypracowania metod dialogu z człowiekiem niewierzącym, poszukującym, a także metod, które pomogą wierzącemu przeżywać jego wiarę w atmosferze harmonii, a nie „racjonalnego konfliktu”. To wskazuje na wagę związków pedagogiki z filozofią nie tylko na poziomie antropologii, ale przede wszystkim, jak staraliśmy się pokazać, metafizyki. Gdy chce się mówić o bezkonfliktowości wiary i rozumu w ludzkim myśleniu, nie chodzi o wprowadzenie ideologicznej poprawności czy wykluczenie wartości poszukiwania prawdy. W praktyce życia konflikty są nieodłącznym elementem rozwoju człowieka. Filozofia odsłania jedynie ostateczne perspektywy bytowe wychowania, w tym wychowania ludzkiej religijności czy wychowania do szacunku dla *inności* religijnej. Współczesna wiedza o człowieku nie wyczerpuje się na poznaniu filozoficznym czy teologicznym. Antropologia jest raczej interdyscyplinarnym badaniem człowieka. Dzięki szerokiej płaszczyźnie badawczej kwestia wolności religijnej może być wieloaspektowo opracowywana.

---

<sup>30</sup> Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, TN KUL, Lublin 1989, s. 13-32.

Rolą filozofii jest nie tylko włączenie się w te badania, ale pokazanie wzajemnych relacji między metodami, celami i aspektami badawczymi poszczególnych nauk, bo integrowanie wiedzy o człowieku wymaga świadomości metodologicznej. Przyrodnicza, humanistyczna, filozoficzna i teologiczna wiedza buduje się na odrębności aspektów, metod i celów badawczych. Dla „współczesnej kultury rzetelności poznania” trudnym okazuje się być temat nauki korzystającej z treści Objawienia czy granic poznania, które uświadamia wiara. Dlatego rozumienie epistemologicznego wymiaru prawdy w perspektywie metafizycznej jest warte przypomnienia. Nie uchybić „najwyższym i niepodważalnym wymogom porządku nadprzyrodzonego” znaczy umieć poddać w refleksji filozoficznej antropologiczne podstawy miłości chrześcijańskiej czy chrześcijańskiej doskonałości (tj. świętości). „Jarzmo”, będące we wspomnianej perykopie (Mt, 11, 30) symbolem dopuszczenia przez człowieka Boga do swojego życia, obrazowo pokazuje istotę życia chrześcijańskiego i ewangelicznej religijności. Jeśli ów symbol rozpatrzy się w perspektywie „orędzia Chrystusa ukrzyżowanego i zmarłego”, które – jak równie symbolicznie wyraził to Jan Paweł II – może stać się „rafą” dla różnych modeli relacji wiary i filozofii, to odsłonią się trudności, które stoją przed filozofią, szczególnie, gdy będzie chciała podjąć problem chrześcijańskiego wychowania: chodzi o ograniczenia poznania filozoficznego. Niemniej jednak refleksja nad relacją filozofii i teologii, wiary i rozumu jest ważną kwestią dla rozwiązań przyjmowanych na poziomie badań pedagogicznych.

Postawa chrześcijańskiej służby (miłości) ze względu na zakorzenienie w miłości Boga jest nie tylko celem dla tego chrześcijańskiego wychowania, ale i środkiem, w którym widzi ono ludzkie zmierzanie ku celowi ostatecznemu, a w którym pomaga człowiekowi sam Bóg. Dlatego wychowanie chrześcijańskie można opisać jako skierowane **do Boga**, dokonujące się **i w Bogu, i przez Boga**. Te trzy jego wymiary są właśnie „rafą” dla filozofii podejmującej problem wychowania chrześcijańskiego<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Ważne jest tu odróżnienie relacji filozofii i wiary od relacji filozofii i teologii. Kamiński zaznacza, że filozofia nie jest robiona na użytek teologii. Nie jest jej *ancilla* ani *sorrer*. Służy raczej wierze niż teologii. Natomiast teologia i filozofia, jak każde dwie

Kończąc nasze rozważania przypomnijmy jeszcze słowa Jana Pawła II wygłoszone w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do przedstawicieli polskiego świata nauki 9 czerwca 1987 roku<sup>32</sup>. Papież, nawiązując do perykopy z Księgi Rodzaju o stworzeniu i posłannictwie człowieka (Rdz 1, 28; 2, 19-20; 3, 5), widzi w niej podstawy ludzkiej podmiotowości, nazywanej dziś „prawami człowieka”. Przekaz biblijny, który jakkolwiek, jego zdaniem, nie posiada wartości z punktu widzenia założeń i metod wiedzy empirycznej, ma znaczenie symboliczne. Symbol, jak zauważa papież, zaznacza jedynie zbieżność, spotkanie i przystawanie do siebie danych elementów. Dlatego tekst biblijny posiada własne, swoiste znaczenie „**dla samego rozumu dociekającego prawdy o człowieku**”<sup>33</sup>.

Ze słów papieża można wywnioskować, że człowiekowi współczesnemu, tak jak dawniej, jest potrzebna podstawowa wiedza o nim samym i jego miejscu w świecie. Do tego pragnienia prawdy papież odnosi „symboliczność” treści biblijnych, a więc to, że mogą one „spotykać” rozważania naukowe, tzn. metodologicznie prowadzone<sup>34</sup>. Nauki empiryczne, szukając pierwotnych śladów człowieka, kierują się jakimś podstawowym pojęciem człowieka. „Posiadają elementarną odpowiedź przynajmniej na pytanie: czym człowiek różni się od innych istot w widzialnym kosmosie”<sup>35</sup>. Papież wskazuje na element refleksyjności ludzkiego poznania i właściwego człowiekowi rozumienia siebie jako podmiotu wobec przedmiotowości całego świata rzeczy. W specyfice poznania zaznacza się wyjątkowość człowieka. Dzięki naturalnemu zwróceniu „ku prawdzie”, człowiek poznawczo transcenduje świat, a dzięki temu, że poznaje siebie „od wewnątrz” może stawać się „związany” prawdą. W tym związku zawiera się, jak zauważa papież, swoiste „zobowiązanie” do uznania prawdy „w razie potrzeby także aktami

---

nauki, mogą z siebie korzystać. Zob. tenże, *Światopogląd, religia, teologia*, TN KUL, Lublin 1998, s. 167.

<sup>32</sup> Zob. Jan Paweł II, *Spółeczeństwo oczekuje od swoich uniwersytetów ugruntowania podmiotowości*, Lublin, 9.06.1987, [w:] tenże, *Wiara i kultura*, RW KUL, Rzym-Lublin 1988, s. 417-426.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 420.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 423.

<sup>35</sup> Tamże, s. 421.



wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie”<sup>36</sup>.

Przekaz biblijny o tym, jak człowiek nadawał nazwy wszystkim rzeczom potwierdza, zdaniem Jana Pawła II, ludzkie doświadczenie podmiotowości i niejako zapowiada cały proces poznawczy, który stanowi o dziejach ludzkiej kultury. Papież dodaje: „Nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza Księga Biblii otwiera perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk. [...] Również cały nowożytny i współczesny – gigantyczny rozwój nauk, jest w tym opisie już zapowiedziany i zapoczątkowany. Żadna też nowa epoka poznania naukowego nie wykracza istotowo «poza» to, co w nim zostało – w sposób obrazowy i elementarny – zarysowane”<sup>37</sup>. Papież również zauważa, że im bardziej postępuje proces poznawczy, tym głębiej człowiek uświadamia sobie swoją podmiotowość. Racja podmiotowości jednak nie tylko wiąże się z rozumieniem miejsca człowieka w świecie, ale przede wszystkim, miejsca człowieka wśród ludzi: w społeczeństwie<sup>38</sup>. Papież podkreśla: „Paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznej bronić prawdy o sobie samym”<sup>39</sup>. Dlatego zaznacza, że koniecznym jest przeciwstawianie się dwojakiej pokusie: „pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swojej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia”<sup>40</sup>. Przeciwdziałanie urzeczowieniu człowieka papież widzi w biblijnym wezwaniu, aby czynić sobie ziemię poddaną. Wskazuje, że nie tylko można je odczytywać we współczesnym kontekście ekologicznej troski, ale także jako podkreślenie podmiotowości samego człowieka, o którą trzeba dbać we wszystkich sferach kultury i za-

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 422.

<sup>38</sup> Zob. tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 422-423.

bezpieczać instytucjonalnie<sup>41</sup>. Wskazane przez Jana Pawła II zależności między rzeczywistą wolnością a poznaniem prawdy o sytuacji bytowej człowieka są istotnymi wskazówkami dla budowania relacji w globalnym świecie wielokulturowych społeczności. Papież przestrzegał szczególnie ostro przed ponętną iluzją, że człowiek pozna prawdę o dobru dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował<sup>42</sup>.

### Podsumowanie

Z naszej analizy wyłoniło się uzasadnienie tezy, że każda unifikacja kulturowa jest czymś sztucznym i przeciwnym do sposobu istnienia człowieka. W relacjach osobowych, w spotkaniu człowieka z człowiekiem staje się zawsze przed tajemnicą inności drugiego. Niemniej jednak proces przyjmowania drugiego dokonuje się. Dla jego trwałości istotne jest rozumienie siebie (tożsamość siebie) i miłość siebie (afirmacja tego, kim się jest). Tylko taka świadomość „posiadania” siebie otwiera człowieka na nowe bogactwo drugiego człowieka, na inność kultur, wyznań czy narodów. Miłość siebie jest fundamentem miłości drugiego człowieka. Ona zaś rodzi się na bazie świadomości siebie, a ta potrzebuje spotkania z rzeczywistością *nie-ja*. Świadomość siebie nie jest możliwa bez poznawania rzeczywistości. W relacjach osobowych swoją osobową wartość odnajduje i potwierdza się w drugiej osobie. Poznanie *Innego* odsłania *ja* siebie samego. Ten „powrót” przez *Innego* do siebie samego jest ruchem, w którym dokonuje się spełnianie człowieka jako osoby. Dlatego relacje oparte na bezinteresownym współbyciu *ja – ty*, tzn. relacje życzliwości, przyjacielskiej miłości, są tym fenomenem bycia człowieka – jego kultury.

Praktyka wychowawcza (czy jakakolwiek praktyka społeczna) będzie przede wszystkim silna dzięki ukształtowanemu sumieniu wychowawcy albo będzie też dokonywać się po prostu w autowychowawczej dbałości człowieka o własne sumienie. Afirmacja osoby (lub jej brak) odciska się na każdym społecznym działaniu, np. w kulturze polityki, edukacji, go-

---

<sup>41</sup> Zob. tamże.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 423.

spodarki, prawa, rozrywki i pracy itp. Cała złożoność kultury społecznej i osobistej jako „domu człowieka” organizuje się wokół odczytanej prawdy o ludzkiej podmiotowości. Ona współbrzmi z „rzeczywistością dokonania” przez każdego człowieka aktów poznania, aktów wyboru czy aktów twórczości. Integralność wartości nakłada się na integralność ludzkiej podmiotowości. Rozróżniając sfery kultury – teorię i praktykę – ze względu na ich odrębność przedmiotową (prawdę i dobro), dokonuje się zabiegu niezbędnej refleksji, potrzebnej do powiększania świadomości scalania ich w to, co jest wewnętrzną kulturą człowieka.

Rozróżnienie sfer kultury i związanych z nimi wartości nie może być jednak ich atomizacją. Unaocznia to każde ludzkie życie. W nim integrują się wszystkie wymiary kultury, bo – jak zauważa się na gruncie realistycznej filozofii klasycznej – mają swoją podstawę w strukturze bytowej człowieka. Formacja humanistyczna, którą pedagogice będzie podpowiadała realistyczna filozofia klasyczna, jest złożona, ale ma służyć wewnętrznej integracji osoby, a także akceptacji inności *In-nego*. Prawda o charakterze teoretyczno-ogólnym żyje świadectwem życia człowieka, dopiero kiedy zostaje odczytana przez niego jako jego „własna”. Staje się obecna w jego osobowym życiu, w jego wyborach dobra. Dlatego również w wymiarze ponadindywidualnym tylko jako przeżyta osobowo zaczyna mówić językiem sztuki, religijności czy moralności. Tylko jako prawda, nie tyle „prywatna”, co „własna”, ujawnia się w szacunku, jaki człowiek żywi do siebie samego, do własnego ciała i swoich emocji. Niosą ją ludzkie postawy: małżeńskie, rodzicielskie, zawodowe. Każdy, kto „bierze w ręce” drugiego człowieka, odsłania mu siebie – prawdę, którą żyje. Na gruncie filozofii oczywiście nie można oczekiwać znalezienia gotowych strategii wychowawczych wskazujących, jak wychowywać do szacunku wobec inności drugiego człowieka, a jedynie wyraźną sugestią, że do zaktualizowania swojego potencjału osoba ludzka potrzebuje innych osób, że potrzebuje zobaczyć w inności drugiego człowieka również siebie i swoją „inność” dla niego. Istnienie obiektywnego porządku moralnego oraz ludzkiej zdolności do poznania go pozwala „dopominać się” o uzgodnienie dobra i prawdy w ludzkich aktach decyzji i w działaniu. Wymóg ten wiąże się z formacją sumienia

człowieka oraz kształtowaniem jego charakteru. Wychowanie moralne stanowi ramy dla budowania fundamentu społeczności wielokulturowej.

**WHEN THE ALIEN IS ONE OF US?  
INTERPERSONAL RELATIONS FORM THE BASIS OF  
CULTURAL PLURALISM. SOME COMMENTS FROM  
THE POINT OF VIEW OF REALISTIC CLASSICAL  
PHILOSOPHY**

**Abstract:** The author of this paper tries to show that interpersonal relations form the basis of cultural pluralism. The views formulated by the author are primarily based on realistic classical philosophy: theory of person and culture. These reflections can also be included in the broad definition of the current Christian personalism. The author points out that, on the one hand, today's civilisation brings cultures, societies and people together and, on the other hand, we are confronted with the problem of accepting their religious or ethnic otherness. The *alien* is unknown to *me*. In terms of emotions, this situation may give rise to feelings of alienation, hostility and isolation. Meanwhile, in philosophical reflection, it turns out that the source of confirmation of *my* identity lies in recognising the personal identity of the *alien*, and the understanding of oneself and affirmation of who I am allows to explore the richness of the other man and of the otherness of cultures or nations.

**Key words:** cultural pluralism, Christianity, person, personal values, man's dignity, love, metaphysics, personalism.

**Maria Boużyk** – doktor, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wybrane publikacje: *Mit – historia święta?* (artykuł, 2005), *Prawda mitu a prawda religii we współczesnej kulturze* (artykuł, 2007), *Czy filozofia może zaszkodzić nauczycielowi? Kilka uwag o zagubionej tożsamości człowieka i filozofii* (artykuł, 2009). Adres korespondencyjny: Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW, ul. Wóycickiego 1/3/15, 01-938 Warszawa. E-mail: m.bouzyk@uksw.edu.pl