

Mieczysław Gogacz

Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby

Studia Philosophiae Christianae 10/2, 7-31

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

R O Z P R A W Y

Studia Philosophiae Christianae
ATK
10/1974/2

MIECZYŚLAW GOGACZ

PROPOZYCJA TOMISTYCZNEJ FORMUŁY RELACJONISTYCZNEJ TEORII OSOBY

1. Jak nie należy formułować relacjonistycznej teorii osoby. 2. Zespół zagadnień wyjściowych dla relacjonistycznej koncepcji osoby na terenie tomizmu. 3. Konstytuowanie się w istniejącym bycie jego transcendentaliów. 4. Refleksja nad istnieniem bytów przygodnych. 5. Przyczyna sprawcza jako osoba. 6. Ujęcie osoby od strony transcendentálnych własności bytu. 7. Zakończenie.

1. Jak nie należy formułować relacjonistycznej teorii osoby

1) Zastrzeżenia wobec każdej teorii relacjonistycznej

Analiza poglądów Bubera, Eliade'go, Rahnera, Jaspersa, Heideggera, Sartre'a, ujawnia, że w relacjonistycznych koncepcjach osoby przypisuje się przypadłości pozycję istoty. Według bowiem tych koncepcji stanowi osobę głównie relacja, która właśnie jest przypadłością, np. relacja do drugiej osoby (Buber), relacja do Boga (Eliade, Rahner), relacja do transcendencji (Jaspers), do nicości (Heidegger), do samego siebie (Sartre). W koncepcjach czysto relacjonistycznych wypełnia więc i stanowi całą osobę tylko przypadłość, a w koncepcjach mieszanych, łączących platońską i arystotelesowską tradycję filozoficzną, przypadłość ta zostaje wprowadzona do istoty jako jeden z komponujących ją czynników.

Zauważmy najpierw, że koncepcje te są możliwe, a nawet

konieczne w platońskiej tradycji filozoficznej. Właśnie według Platona odbitkę konstituuje jej relacja do idei. Wszyscy platonicy, aby opisać osobę ludzką, muszą więc mówić o kresie relacji lub o przyczynie powodującej dany skutek. Przyjmuje się w tym ujęciu, że opis przyczyny jest informacją o skutku.

Zauważmy z kolei, że arystotelesowska tradycja filozoficzna akcentuje różnicę między istotą i przypadłościami nie dlatego, aby skontrastować swoje ujęcia z tradycją platońską. Jeżeli na mocy odróżnienia istoty i przypadłości odrzuca relacjonistyczną koncepcję osoby, to dlatego, że zanegowanie tej różnicy zniekształca obraz struktury bytu, a tym samym struktury osoby. Nie jest bowiem prawdą, że człowieka jako człowieka i osobę jako osobę stanowi wszystko, co w tym bycie poznawczo stwierdzamy. Kształt lub kolor nie decydują przecież o tym, że jesteśmy ludźmi. Żadna zresztą przypadłość o tym nie decyduje, przypadłość — to znaczy coś wtórnego, zapodmiotowanego w podłożu bardziej pierwotnym, podstawowym, właśnie istotnym. Odróżnienie istoty i przypadłości jest warunkiem uporządkowanego ujęcia filozoficznego, a zarazem metodologiczną racją uważniejszego poszukiwania ontycznych czynników konstytuujących osobę jako osobę.

Zastrzeżeniem wobec każdej, relacjonistycznej teorii osoby jest stosowany w niej platoński opis bytu, negujący różnicę między istotą i przypadłościami, dopuszczający uznanie czynników wtórnych, pochodnych, zewnętrznych, właśnie przypadłościowych za istotę osoby jako osoby.

2) Zastrzeżenia wobec dotychczasowych prób relacjonistycznych w tomizmie

Próby relacjonistycznego ujęcia osoby wynikają w tomizmie z dwu źródeł: a) z niedoprecyzowania relacji między istotą i przypadłościami, b) z wyznaczonego modą nawiązywania do dominujących dziś ujęć platonizujących.

W pierwszym wypadku przykładem może być stanowisko samego Tomasza z Akwinu, przykładem drugiego ujęcia może być stanowisko Maritaina i Krąpca.

Ad a) Niedoprecyzowanie relacji między istotą
i przypadłościami

Przyjmując arystotelesowski opis bytu, polegający na poszukiwaniu w danym bycie stanowiących go czynników ontycznych, Tomasz z Akwinu odróżnił, oczywiście, istotę i przypadłości, w sumie konstytuujące substancję, gdy urealnia je właściwy tej substancji i obecny w niej akt istnienia. Istota jest w danym bycie możliwością, zaktualizowaną przez akt istnienia substancji, i ograniczającą jej istnienie do „rozmiarów” tego oto bytu. Jeżeli aktem jest to, co faktyczne, a w bytach przygodnych zawsze ograniczone, to w obrębie istoty, jako aktualnego i faktycznego ograniczenia aktu istnienia Tomasz wyróżnia także akt i możliwość. Tym aktem w obrębie istoty, tą faktycznością ograniczeń jest forma, z kolei także ograniczona materia, jako możliwością, gdyż żaden akt — poza samostym istnieniem — nie może być realny bez ograniczającej go możliwości. W obrębie istoty obecność możliwości jest warunkiem posiadania przez daną substancję właściwych jej przypadłości, dopuszczonych i wyznaczonych przez tę możliwość. Przypadłości, zapodmiotowane w możliwościowej istocie substancji, doskonala tę substancję, oczywiście przypadłościowo nie naruszając wewnątrz istoty proporcji między aktem i możliwością, czyli formą i materia, ani nie naruszając w bycie proporcji między istnieniem i istotą, czyli także między aktem i możliwością. Doskonalać substancję przypadłości wiążą się z nią jako akty. Tomasz z Akwinu mówi więc, że przypadłości wiążą się z substancją tak, jak akt i możliwość.

Dodajmy zaraz, że relacja zachodząca w danym bycie między aktem i możliwością, jako czynnikami „quo”, jest zawsze transcendentalna. Znaczy to, że podobnie jak akt i możliwość relacja ta nie stanowi czegoś swoiście samodzielniego. Jest racją powiązania aktu i możliwości w spoiwą kompozycję ontyczną. Znika jako odrębny byt na rzecz transcendentальной jedności danego bytu.

Tymczasem relacja wiążąca przypadłość i istotę nie jest

transcendentalna. Jest właśnie kategorialna, gdyż przypadłości nie przestają być w substancji bytami od niej odrębnymi. Tę sprawę wyraża przecież twierdzenie, że np. kształt i kolor nie stanowią istoty osoby ludzkiej. Gdyby tak było, to każdy byt o określonym kształcie lub kolorze byłby osobą. Związek więc przypadłości z istotą nie jest powiązaniem aktu i możliwości w taki sposób, w jaki łączą się z sobą istnienie i istota, forma i materia. Przypadłości i istotę, stanowiące jedną substancję, łączy relacja kategorialna, jako coś trzeciego między swoistym aktem będącym przypadłością i między swoistą możliwością, którą wobec tego aktu jest substancja. I tego problemu Tomasz z Akwinu nie doprecyzował.

To niedoprecyzowanie jest dość widoczne w teorii struktury duszy. Dla Tomasza bowiem obydwie intelekty, zarówno możliwościowy jak i czynny, są przypadłościami duszy. Jako przypadłości, czyli jako odrębne byty, nie są tym samym, co istota. Nie stanowią duszy. Są jej władzami. Jako przypadłości są z kolei aktami wobec duszy jako swoistej możliwości. Zauważmy zaraz, że obydwie intelekty doskonałą więc duszę zewnątrz i nie mogą być racją jej istotowej rozumności, gdyż to właśnie dusza jako istotowa w człowieku możliwość winna wyznaczyć charakter swych przypadłości. Należy więc uznać ujęcie, które rozwijałem w „Istnieć i poznawać”, że w duszy, jako istocie, będącej możliwością wobec aktualizującego ją aktu istnienia, trzeba przyjąć z racji jej faktycznej aktualności obecność zarówno formy jak i duchowej możliwości, jako konstytuujących ją czynniki ontycznych. Możliwość intelektualna, czyli intelekt możliwościowy, ograniczający formę w obrębie istoty duszy, uzasadnia posiadanie przez duszę intelektu czynnego, jako przypadłości, i uzasadnia istotową rozumność duszy w sensie oczekiwania na przypadłościowe poinformowanie o poznawanych treściach innych bytów.

Niedoprecyzowanie przez Tomasza z Akwinu relacji między przypadłością i istotą powoduje, że z jednej strony sam Tomasz dopuszcza w problemie rozumności, związanej z intelektem, wnikanie intelektu jako przypadłości w samą istotę

duszy i powodowanie tam skutków istotowych, z drugiej strony tomieści z racji spotencjalizowanej struktury osoby mówią o istotowej otwartości osoby i uzasadniania jej, a nawet dopełnienia innymi bytami osobowymi.

Aby uniknąć tych niedokładności należy najpierw w istocie duszy uznać obok formy faktyczną obecność możności intelektualnej, i z kolei doprecyzowując teorię związku między istotą i przypadłościami w innych zespołach zagadnień szukać wyjaśnienia relacyjnych powiązań danej osoby z innymi osobami.

Ad b) Platonizujące nastawienie tomistów

a) Relacjonistyczny aspekt stanowiska J. Maritaina. W swej egzystencjalnej analizie bytu Maritain dał jednak przewagę ujęciom esencjalistycznym właśnie w teorii osoby. Dokonał mianowicie powszechnie znanego odróżnienia jednostki i osoby. Przez jednostkę Maritain rozumie istniejącą substancję rozumną jako raczej naturę, a więc osobę w stanie potencjalnym. Jednostka ta staje się osobą po zaktualizowaniu swoich możności intelektualnych i wolitywnych. Mówi się wobec tego potocznie, że jednostka jest dana, osoba natomiast jest zadana. Człowiek staje się osobą dzięki działaniom doskonalącym go jako jednostkę. Człowiek więc staje się osobą dzięki nabywaniu przypadłości.

Nie jest możliwe, aby Maritain chciał wypowiedzieć taką tezę. Teza ta jest jednak obecna w jego ujęciach. Jest wobec tego możliwe, że Maritain właśnie nie widział jasno relacji między istotą (naturą) i przypadłościami (działaniami) doskonalącymi substancję rozumną w kierunku uzyskania przez nią tej pełni, którą jest osoba. Człowiek jest więc według Maritaina osobą dzięki ubogaceniu przypadłościowemu. Przypadłość zostaje tu „dokooptowana” do istoty lub powoduje istotowe przekształcenia w substancji rozumnej.

W sumie więc, coś zewnętrznego wobec istoty substancji czyni tę substancję osobą. Człowiek nie jest osobą z racji strukturalnych. Jest jednostkowym bytem, który staje się osobą

dzięki relacjom z przypadłościami. Przypadłości te, jako działania rozumne i wolne, czynią tę jednostkę osobą ludzką. Z tego względu relacjonistyczny akcent ujęć Maritaina jest wynikiem nastawienia platonizującego.

b) Relacjonistyczny aspekt stanowiska M. A. Krąpca. Krąpiec inaczej niż Maritain wyjaśnia ontyczny status osoby. Stanowi osobę akt istnienia urealnijający dany byt jako jednostkową substancję rozumną. Osoba jest jednak bytem spencjalizowanym. Wyrażają ją działania rozumne i wolitywne, które jako akty wiedzy i miłości domagają się innych osób jako swego swobodnego aktu, jako swego uzasadnienia. Osoby poznane i miłowane pozwalają manifestować się człowiekowi jako osobie. Tę osobę ujawniają i właśnie uzasadniają. Przypadłościowy rozwój wiedzy i miłości nie jest możliwy bez obecności innych osób. To uzasadnienie osoby ludzkiej i dopełnienie jej przez inne osoby, przez ludzi i Boga, nie jest jednak w ujęciach Krąpca dostatecznie sprecyzowane. W każdym razie, ponieważ uzasadnienie i dopełnienie przez inne osoby są przypadłościowymi relacjami, można mówić o relacjonistycznym aspekcie stanowiska Krąpca.

3) Niewłaściwy zespół zagadnień w tomistycznych próbach relacjonistycznego ujęcia osoby

Przypomnijmy najpierw, że czysto relacjonistyczne koncepcje osoby muszą przyjmować relacyjną strukturę osoby zgodnie z platońskim opisem bytu i zgodnie z wynikającym z tego opisu zanegowaniem różnicy między przypadłością i istotą.

Tomiści uwzględniając substancjalistyczny opis osoby ludzkiej i w nim realną różnicę między przypadłościami i istotą, jednak często tym przypadłościom przypisują moc spowodowania istotowych zmian w substancji jednostkowej. Czynią to w wyniku niedoprecyzowania teorii relacji między istotą i przypadłościami lub w wyniku nawiązywania do modnych i dominujących ujęć relacjonistycznych. W obydwu wypadkach dokonują analizy w perspektywie jednak esencjalistycznej.

Zauważmy więc, że można uniknąć analizy esencjalistycznej w substancjalistycznym opisie osoby, lecz że z tej analizy ani w wersji esencjalistycznej, ani egzystencjalnej, nie ma przejścia do relacyjnej teorii osoby, którą można by sformułować nie mieszając istoty z przypadłościami.

Wynikająca z platońskiego relacjonizmu konieczność uznania przypadłości za istotę bytu, a tym samym za istotę osoby ludzkiej, jest nie do przewyciężenia w esencjalizującej metafizyce zarówno platońskiej jak i arystotelesowskiej, a nawet w tomistycznie uprawianej substancjalistycznej teorii osoby.

Powiedzmy wyraźnie, że teoria substancji i przypadłości, duszy i ciała, natury i jej działań, nie nadają się do postawienia w tomizmie problemu relacjonistycznej koncepcji osoby. Próby takiej koncepcji domaga się jednak intuicja tej sprawy wśród tomistów i dominacja niedokładnych ujęć platonizujących tak wśród tomistów, jak i w czysto relacjonistycznych koncepcjach osoby.

2. Zespół zagadnień wyjściowych dla relacjonistycznej koncepcji osoby na terenie tomizmu

Niezależnie od formułowanych tu sprzeciwów wobec relacjonistycznych koncepcji osoby musimy stwierdzić, że można jednak mówić w tomizmie o możliwości relacyjnej struktury osoby. Sprzeciw wobec relacjonizmu dotyczy głównie pomieszania lub utożsamienia istoty z przypadłościami. Relacyjna struktura osoby nigdy więc w tomizmie nie będzie polegała na uznaniu relacji za czynnik konstytuujący osobę. Całe zagadnienie trzeba po prostu inaczej postawić.

Do relacyjnej struktury osoby, a może w ogóle do faktu osoby, należy wychodzić w tomizmie od zagadnienia bytu jako istniejącego, od zagadnienia własności transcendentalnych i od zagadnienia zewnętrznych przyczyn bytu.

Prawie dziwi, że teoria bytu jako istniejącego i teoria jego transcendentalnych własności, a także teoria przyczyn zewnętrznych są terenem problemu osoby, odczytanej jako struktura relacyjna. Podkreślmy wyraźnie, że nie chodzi tu o za-

gadnienie relacji transcendentálnych, lecz o te wlásciwoŝci bytu, które przysługują każdemu bytowi jako istniejącemu poza swymi przyczynami zewnętrznymi.

Zauwaŝmy takŝe, ŝe relacjonistyczne ujęcie osoby na terenie tomizmu nie oznacza dowartoŝciowania relacji w sensie przekwalifikowania jej z przypadłoŝci na istotę. Relacja pozostanie przypadłoŝci. Naleŝy tylko wydobyć jej niezauwaŝon przez tomistów rolę w przyczynowaniu wláŝności transcendentálnych.

3. Konstytuowanie się w istniejącym bycie jego transcendentálników

Powtórzmy najpierw, ŝe otaczające nas byty odbieramy jako realne i zmienne. Gdyby nie były realne, nie moglibyŝmy ich, jako niebytów, w ogóle doŝwiadczać. Doŝwiadczamy ich realnoŝci i zarazem zmiennoŝci. Ta zmiennoŝć wskazuje na to, ŝe byty te nabywając czegoŝ, są z tego względu same w sobie niepełne, ograniczone. Dowiadujemy się więc dzięki doŝwiadczeniu, ŝe byty nas otaczające i bezpoŝrednio odbierane są realne lecz ograniczone. Filozof notujący te fakty stwierdza, ŝe dany byt jest w swej strukturze faktyczną realnoŝci (istnieniem), od początku niepełną, ograniczoną, umniejszoną, realnoŝci taką oto (przeniknięta moŝnoŝci). Filozof mówi teŝ krótko, ŝe dany byt jest ukonstytuowany zarazem z istnienia i istoty, jako ograniczającej to istnienie moŝnoŝci. Ta istota, jako ograniczenie lub moŝnoŝć w obrębie aktu istnienia, razem z tym istnieniem konstytuując byt czyni dany byt takim oto bytem. Istota w danym bycie jest więc jego wewnętrzną form i jemu wláŝciwym ukwalifikowaniem treŝciowym, oczywiŝcie niepełnym, wláŝnie ograniczonym, czyli takŝe przeniknięty moŝnoŝci.

Filozoficznie ujęty dany byt jawi się nam więc jako akt istnienia przeniknięty moŝnoŝci, która będać istot, jest zarazem form takŝe ograniczoną przez jej wláŝciw moŝnoŝć.

Wyjaŝnijmy teraz, ŝe tak ukonstytuowany byt, który zawiera w sobie wszystko to, co go stanowi, jest dzięki istnieniu

zwartą całością, jest wewnętrzną jednością, gdyż stanowi go takie oto ograniczone istnienie, ukwalifikowane możliwością treścią. Dany byt, ograniczony w swym istnieniu możliwością, ma więc taką właściwość, że stanowi ontyczną jedność. Ta właściwość nie jest jednak tylko kategorialna. Charakteryzuje każdy byt, gdyż każdy byt urealniony istnieniem stanowi odrębny teren ontyczny, swoistą całość o wewnętrznej jedności. Z tego właśnie względu właściwość jedności nie jest kategorialna, lecz transcendentalna, przysługująca wszystkim bytom.

Dany istniejący byt, jako transcendentalna jedność istnienia i istoty, z tej racji, że istnieje, zaznacza z konieczności swoją obecność wśród bytów. Tylko niebyt nie manifestuje swej realności. Byty istniejące są czymś właśnie manifestującym swoją realną obecność wśród innych bytów. Mają więc taką transcendentalną właściwość, że istniejąc oddziałują tym istnieniem, właśnie je ujawniają, dają się odebrać, poznać. Tę właściwość każdego bytu nazywamy prawdą transcendentalną.

Zauważmy, że transcendentalna właściwość prawdy, czyli byt rozważany jako manifestujący innym bytom swoją realność, konstytuuje się dzięki dwu warunkom: dzięki istnieniu i dzięki relacji do innych bytów, które to istnienie odbierają.

Pojawia się tu niezwykle ważny moment ontyczny: dany byt jest tym oto bytem o wewnętrznej jedności stanowiącego go tworzywa ontycznego i jako istniejący to istnienie manifestuje innym bytom. Te inne byty są konieczne, aby dany byt mógł mieć transcendentalną właściwość prawdy, którą stanowi ta właśnie manifestująca się komuś obecność bytu. Racją więc ukonstytuowania się w danym bycie prawdy, jako transcendentalnej własności, jest oprócz manifestującego się istnienia ten drugi byt, odbierający tę realność.

Drugi byt może zareagować na tę manifestującą się realność albo akceptacją albo negacją. Każdy byt ma więc z kolei taką własność, że manifestując swą obecność wśród bytów wywołuje ich akceptację lub negację. Tę właściwość bytu nazywamy transcendentalnym dobrem, czyli tym, co jest wybierane lub odrzucane.

Ujawnione tu tylko trzy transcendentalne własności bytu: jedność, prawda, dobro wystarczają do ukazania tego faktu, że dany byt staje się tym bytem dzięki relacjom i jest transcendentalną jednością dzięki relacjom transcendentalnym, wiążącym w spójną całość konstytuujące byt wewnętrzne czynniki ontyczne, takie jak istnienie i istota. Relacja transcendentalna, łącząca wewnątrz bytu istnienie i istotę, znika razem z czynnikami ontycznymi, na rzecz jedności, która staje się w danym bycie jego transcendentalną własnością. Dany byt o wewnętrznej jedności wymaga jednak relacji zewnętrznych z innymi bytami, relacji kategorialnych, aby ukonstytuowała się w nim transcendentalna właściwość prawdy i dobra. Inne byty nie stanowią z danym bytem transcendentalnej jedności. Są czymś odrębnym. Są jednak powiązane kategorialną, a więc przypadłościową relacją, która polega na odbiorze manifestującego się istnienia i na zareagowaniu na to istnienie. Dzięki temu kategorialnemu powiązaniu danego bytu z innymi bytami konstytuuje się w nim transcendentalna właściwość prawdy i dobra.

Ujawnione tu relacje kategorialne, występujące przy konstytuowaniu się własności transcendentalnych danego bytu, domagają się bliższego określenia. Powodując te własności czynią byt danym bytem. Nie czynią tego bytu jako istniejącego. Już istniejący byt nabywa własności transcendentalnych, które — w wypadku prawdy i dobra — wymagają powiązania z innymi bytami. Samo jednak istnienie danego bytu wymaga uważniejszej refleksji.

4. Refleksja nad istnieniem bytów przygodnych

Zauważmy więc, że dany istniejący byt ukonstytuowany z istnienia i istoty także wewnętrznie zróżnicowanej, zawiera w sobie wszystko to, co go stanowi. Jest więc czymś w sobie określonym. Nie jest zarazem innym bytem. Nie stanowi czegoś pośredniego między bytem i niebytem. Jest po prostu danym bytem. Znaczy to dalej, że faktyczna realność ograniczona, nazywana bytem, jest wytlumaczeniem bytu. Możemy powiedzieć, że po prostu byt jest wytlumaczeniem bytu.

Jeżeli bytem, jeżeli czymś realnym jest cała ontyczna zawartość danego bytu, to należy zapytać, czy ta zawartość tłumaczy właśnie istnienie tego bytu. Gdyby istnienie danego bytu było wynikiem stanowiącej go zawartości ontycznej, to cała ta zawartość jako tworzywo bytu, jako zespół wewnętrznych przyczyn, byłaby źródłem istnienia. Dany byt sam dla siebie byłby więc przyczyną istnienia. Znaczyłoby to, że jego istnienie nie ma poza nim innych przyczyn, że nie jest więc uwarunkowane. Tymczasem doświadczenie informuje, że to istnienie jest właśnie ograniczone, ponieważ jest uwarunkowane możliwością. Znajdująca się wewnątrz bytu istota jako możliwość, a tym samym przyczyna wewnętrzna bytu, to istnienie czyni czymś niepełnym, od siebie zależnym.

Możliwość, jako przyczyna wewnętrzna w obrębie danego bytu, tylko ogranicza, a nie urealnia. Nie sprawia istnienia, lecz tylko je uzależnia, wiąże z sobą, jako daną treścią, przez to istnienie zaktualizowaną. To istnienie wewnątrz danego bytu, ponieważ jest ograniczone, czyli zależne od przyczyny wewnętrznej, nie jest wobec tego samoistne, czyli nieuprzączynowane. Jest uprzączynowane, lecz nie w sensie sprawczym. Przyczyny wewnętrzne nie uzasadniają realności bytu. Uzasadniają tylko ograniczenie istnienia. Gdyby więc istnienie danego bytu miało źródło w przyczynach wewnętrznych, to byłoby zarazem uwarunkowane i nieuwarunkowane. Stanowiąc coś zależnego i zarazem niezależnego byłoby ukonstituowane sprzecznie, co wyklucza realność takiej struktury. Dodajmy także, że nie jest możliwe, aby jakiś byt był zarazem przyczyną siebie i swoim skutkiem. Wynika z tego, że dany byt, jako wytłumaczenie jego realności, nie wystarcza. Aby uniknąć tego absurdu, że jest zarazem nieuprzączynowany i uprzączynowany, należy przyjąć zewnętrzną wobec niego pierwszą przyczynę sprawczą. Ta przyczyna, jako sprawca istnienia, czyni ten byt strukturą niesprzeczną, czyli ograniczonym istnieniem realnym.

Pierwsza przyczyna sprawcza sprawia istnienie danego bytu. Stanowiąc, jak zobaczymy, czysty akt, a więc nie zawiera-

jąc w sobie możności, jest sprawczym źródłem aktów istnienia. Nie jest przyczyną możności, która wewnątrz bytu jest czynnikiem ograniczającym. Tę ograniczającą możność każdy akt istnienia sam w sobie aktualizuje mocą swej dynamiki.

Aktualizując w sobie możność, akt istnienia nie jest jednak miarą tego stającego się w nim ograniczenia. To ona właśnie, czyli aktualizowana w danym istnieniu możność, powoduje określone ograniczenie aktu. Możliwość, jako wywołujący w bycie czynnik ograniczający, nie ma mocy wyznaczenia swej miary. Trzeba więc przyjąć obok sprawczej przyczyny istnienia także zewnętrzną wobec danego bytu przyczynę celową, która wyznacza miarę istoty, specyfikę ograniczeń, czyniących dane istnienie aktem komponującym się z aktualizowaną przez niego możliwością w ten oto byt.

Przyczyna sprawcza stwarza więc istnienie danego bytu, przyczyna celowa powoduje miarę jego istoty, aktualizowanej w tym bycie przez urealnijający go akt istnienia.

Przyczyna sprawcza bytów nieabsolutnych jest w tomizmie zidentyfikowana. Przyczyna celowa nie jest dostatecznie zanalizowana. Nie jest jasne, które byty są przyczynami celowymi. Dość często tomiści utożsamiają przyczynę celową, która jest bytem współpracującym z przyczyną sprawczą przy sprawianiu danego bytu, z celem ostatecznym działań już istniejącego bytu lub utożsamiają ją z przyczyną wzorcą. Jest to zagadnienie do szczegółowego opracowania. Wiemy jednak tyle, że przyczyna sprawcza nie jest przyczyną celową, że wobec tego przyczyna celowa — jako byt różny od przyczyny sprawczej — jest substancją przygodną.

5. Przyczyna sprawcza jako osoba

Analiza ontycznej struktury bytów przygodnych prowadzi nie tylko do wykrycia pierwszej przyczyny sprawczej, lecz także do ustalenia natury bytu pierwszego. W teorii natury tego bytu jawi się zagadnienie rozumności, czyli ujęcie pierwszej przyczyny sprawczej jako osoby.

Zagadnienie pierwszej przyczyny sprawczej jako osoby jest

więc zespołem wniosków, wyprowadzonych z trzech teorii metafizycznych, a mianowicie 1) z teorii struktury bytów przygodnych, 2) z teorii pierwszej przyczyny sprawczej i 3) z teorii transcendentálnych własności bytu.

1) Powtórzmy najpierw, że byty dostępne nam w bezpośrednim poznaniu, jawią się jako realność ograniczona. Ta realność, wyznaczona zapoczątkowującym dany byt istnieniem, jest uwarunkowana obecnością w tym bycie możności, która to istnienie ogranicza. Istnienie danego bytu jest więc ograniczone i uwarunkowane możnością, która nie jest przyczyną sprawczą tego istnienia, jeżeli je właśnie ogranicza. To istnienie w danym bycie, jako ograniczone, nie jest więc samoistne, jeżeli jego realność jest uwarunkowana możnością, jako jedną z wewnętrznych przyczyn bytu. Możliwość nie jest przyczyną istnienia, samo istnienie nie jest przyczyną siebie i nie jest samoistne, czyli nieuwarunkowane, jeżeli zależy w swej realności od możności jako przyczyny wewnętrznej. Istnienie to jest jednak realne. Jeżeli nie sprawiają go przyczyny wewnętrzne, to wobec tego źródłem jego realności musi być zewnętrzna przyczyna sprawcza.

2) Istnienie bytu przygodnego wskazuje na przyczynę sprawczą jako ukonstytuowaną z istnienia samoistnego, gdyż tylko samoistność uwalnia to istnienie od uwarunkowań czyli od zależności od przyczyn. Znaczy to, że wewnątrz samoistnego istnienia nie może znajdować się możliwość, gdyż ona — ograniczając dane tworzywo bytu — poddaje je zależności od przyczyn. Samoistne istnienie nie jest więc związane z możliwością. Jest czystym aktem.

Istnienie samoistne, jako czysty akt, nie posiada przypadłości, które jawią się w danym bycie tylko wtedy, gdy w nim obok aktu znajduje się możliwość, jako warunek niepełności i ograniczenia aktu. Istnienie samoistne nie może więc być szczegółowe w sensie np. przestrzenności, czasowości, wymiarów, czy jakichkolwiek jakości. Nie mając przypadłości i możliwości ma wobec tego status tworzywa duchowego.

Istnienie samoistne jako czysty akt, jako nieuwarunkowana

realność duchowa, jest tym oto nieszczegółowym lecz konkretnym bytem. Jest czymś odrębnym, różnym od bytów przygodnych, charakteryzujących się kompozycją z aktu i ograniczającą ten akt możności. Sprawiając realne skutki, realne akty istnienia bytów przygodnych, jest właśnie realne i samodzielne w swym samoistnym istnieniu. Jest wypełnione tylko tym istnieniem i z racji realności jest pełnym bytem. Jest bytem ukonstytuowanym z samoistnego istnienia.

Pierwsza przyczyna sprawcza jest więc samoistnym istnieniem, czystym aktem nie powiązany z możliwością i przypadłościami, jest tworzywem duchowym i jest pełnym, realnym bytem.

3) Każdy byt z tego względu, że istnieje, jest obecny wśród innych bytów. Ta jego obecność jest manifestowaniem się jego istnienia. Jest czymś dającym się odebrać przez inne byty. Z tej więc racji, że dany byt istnieje i że to istnienie inne byty mogą odebrać, konstytuuje się w danym bycie własność prawdy. Transcendentalna własność prawdy jest w danym bycie tym manifestowaniem się istnienia, które inny byt ujmuje, gdyż tylko niebyt nie zaznacza i nie ujawnia swej realności.

Pierwsza przyczyna sprawcza jako realny byt samoistny także więc z racji istnienia manifestuje swą obecność w rzeczywistości. Także więc jako byt ma transcendentalną własność prawdy i musi ją posiadać, gdyż ta własność polega na obecności w zespole bytów. Bytu pierwszego nie wyprzedza jednak żaden inny byt. Nie ma więc jakiegoś bytu, który odbierałby manifestujące się samoistne istnienie, stanowiące pierwszą przyczynę sprawczą. Przyczyna ta, jako byt, musi jednak mieć transcendentalną własność prawdy, czyli musi ujawniać swoje istnienie, skoro jest realnym bytem. Aby więc pierwsza przyczyna sprawcza, będąc realnym bytem i nie wyprzedzonym żadnym innym bytem, mogła „posiadać” własność transcendentalną prawdy, musi być sama odbiorcą swego manifestującego się istnienia. Jako byt duchowy może odbierać swe istnienie tylko intelektualnie. Jest więc intelektem uświadamiającym sobie

swoje samoistne istnienie. Z racji samoświadomego istnienia jest bytem rozumnym. Rozumność czyni ten byt osobą.

Dodajmy zaraz, że w tym opisie pierwszej przyczyny sprawczej jako bytu rozumnego zawodzi trochę język. Należy bowiem pamiętać, że samoistne istnienie nie zawierając możliwości i przypadłości jest strukturą ontyczną zupełnie prostą. Nie zdwaja się więc na byt i jego własności różne od tego bytu. Należałoby powiedzieć, że byt pierwszy sam w sobie jest zawsze strukturą niezłożoną, lecz rozpatrywany przez nas w odniesieniu do samego siebie jawi się nam także jako prawda ontyczna, a zarazem jako intelekt.

Przyjęcie rozumności pierwszej przyczyny sprawczej, a tym samym uznanie jej za osobę, jest zgodnym z metodami metafizyki ukazaniem racji, dla której byt pierwszy jest realnym bytem, to znaczy czymś istniejącym i manifestującym to istnienie — w tym wypadku — samemu sobie. Inaczej mówiąc, rozumność Boga jest w nim wewnętrzną racją uniesprzeczniającą ontyczną strukturę Boga jako bytu, który będąc czymś rzeczywistym jest z konieczności prawdą ontyczną.

Zauważmy ponadto, że uzasadnienie rozumności pierwszej przyczyny sprawczej przez wyprowadzenie wniosków z analizy transcendentaliów, które przysługują każdemu realnemu bytowi, uwalnia tomizm od neopłatońskich ujęć, które w wypadku teorii rozumności Boga wnoszono na teren tomizmu.

Neoplatonicy w dwojaki sposób wykazywali, że Bóg jest rozumny.

a) Posługiwali się teorią podobieństwa, według której, jeżeli stwierdzamy istnienie ludzi jako bytów rozumnych, także sprawcza przyczyna ich istnienia jest rozumna.

Należy tu dodać, że według tomizmu Bóg nie jest sprawcą istot, czyli możliwości, do której należy rozumność jako treścią warstwa danego bytu. Całą tę treść bytu, całą jego możliwość aktualizuje w sobie stworzony akt istnienia. Teoria podobieństwa wiąże się z przypisaniem Bogu mocy sprawiania zarówno istnienia jak i istoty bytu, co powoduje teorię, że pierwsza przyczyna sprawcza jest zarazem istnieniem i możliwością,

skoro sprawia możność. Taka teoria czyni Boga bytem przygodnym.

b) Neoplatonicy posługiwali się także teorią tak zwanej inteligibilności. Przyjmowali mianowicie, że tworzywem bytu jest poznawalność. Np. dla Awicenny istoty są wyodrębniającym się z Boga i inteligencji ich myśleniem, a dla Dunsza Szkota Bóg jako byt sam w sobie ogarnia wszystko, co poznawalne. Z tego względu Bóg jest więc intelektem. Jest intelektem, gdyż wyłania lub stwarza intelekty, albo jest intelektem, gdyż ogarnia intelekty.

Teoria ta jest dobrą intuicją natury duchowości jako rozumnej, jest jednak błędna lub przynajmniej niedokładna w tym, że wyznacza rozumności rolę formy danego bytu. Tymczasem wiemy, że rozumność osób należy uznać nie za akt, lecz za możność intelektualną, która wraz z formą stanowi istotę duszy urealnionej istnieniem. Tylko w Bogu struktura ontyczna jest inna. Istnienie samoistne jest zarazem intelektem, gdy rozpatrujemy je jako uświadamiające sobie swoją rzeczywistość.

Wyjaśnijmy także i to, że pierwszą przyczynę sprawczą utożsamiamy tu z Bogiem.

W tradycji filozoficznej byt pierwszy, tożsamy z pierwszą przyczyną sprawczą, zawsze nazywany jest Bogiem. Filozof, gdy posługuje się terminem „Bóg”, ma na myśli właśnie byt pierwszy, nieuwarunkowany innymi bytami, samoistny, stanowiący — jako przyczyna sprawcza istnienia — wytlumaczenie rzeczywistości istnienia bytów przygodnych. Jeżeli tym samym terminem „Bóg” posługują się teologowie, to oznaczają nim inne, dostępne swym metodom badawczym aspekty relacji Boga z bytami przygodnymi. Posługiwanie się zarówno w filozofii, jak i w teologii pojęciem Boga na oznaczenie bytu pierwszego, nie musi powodować trudności metodologicznych. Dla filozofa byt pierwszy, wykrywany w analizie przygodnego istnienia, jest zawsze pierwszą przyczyną sprawczą i ze względu na tę rolę występuje w opisie ontycznej struktury bytu, jako właśnie racja uniesprzeczniająca tę strukturę.

6. Ujęcie osoby od strony transcendentalnych własności bytu

Jednym z bytów jest człowiek. Jako realnie istniejący byt, człowiek jest także ukonstytuowany z istnienia i z ograniczającej to istnienie istoty, która stanowiąc możność jest czymś specyfikującym człowieka jako człowieka. Ze względu na to czynienie człowieka tym oto człowiekiem wyróżnia się w istocie formę i jej właściwą możność. Formą jest dusza człowieka przeniknięta i ograniczona możnością intelektualną, dzięki której dusza jest rozumna. Forma jako akt razem z intelektualną możnością jest samodzielną substancją, gdy urealnia ją istnienie jako swoją istotę. W całej tej substancji znajduje się poza tym — wnosząca szczegółowość — możność materialna, dzięki której cała ta kompozycja ontyczna jest człowiekiem. Stanowi więc człowieka dusza i ciało, przez które rozumiemy zapodmiotowany w możności materialnej i razem z tą możnością obecny w człowieku zespół przypadłości szczegółowych.

Tak ukonstytuowany człowiek jako byt charakteryzuje się wewnętrzną jednością stanowiących go czynników ontycznych. Ta jedność nie jest w tym bycie odrębnym czynnikiem strukturalnym. Jest właśnie transcendentalną własnością całej tej ontycznej kompozycji. Między istnieniem i istotą, którą jest dusza ukonstytuowana z formy i możności intelektualnej, oraz między duszą i ciałem zachodzą relacje transcendentalne, nie stanowiące przypadłości, lecz znikające razem z tworzywem ontycznym człowieka na rzecz właśnie jedności jako transcendentalnej własności.

Człowiek jako istniejący byt manifestuje innym bytom swoją realną wśród nich obecność. Z racji właśnie swego istnienia jest przez inne byty odbierany, a ta relacja odebranej obecności wśród bytów wyznacza w człowieku jego transcendentalną własność prawdy.

Aby więc człowiek jako byt mógł mieć transcendentalną własność prawdy musi zachodzić między nim a innymi bytami kategoriałna relacja odbioru manifestującego się jego istnienia. Wynika z tego, że także inne osoby, jako byty rozum-

ne, są warunkiem ontycznym ukonstytuowania się przypadłościowej relacji odbioru i akceptacji, które wyznaczają w danym człowieku konieczną w nim jako bycie transcendentalną właściwość prawdy i dobra.

Istnienie człowieka i jego transcendentalne własności jako bytu, są strukturami niematerialnymi. Prawda i dobro, a także istnienie, nie są przecież czymś mierzalnym, przestrzennym lub jakościowym. Racja ich pojawienia się w człowieku musi być także niematerialna. Musi być zarazem duchowa, to znaczy samodzielna w swym niematerialnym istnieniu.

Filozofowie wiedzą, że racją urealnijającą byt jako istniejący jest pierwsza przyczyna sprawcza, która zarazem ten byt, manifestujący swoje istnienie, odbiera i akceptuje, dzięki czemu konstytuują się w tym bycie jego transcendentalne własności. Pierwsza przyczyna sprawcza pozostaje więc z danym człowiekiem w relacjach przyczynowych. Te relacje przyczynowe, w wyniku których dany człowiek uzyskuje istnienie oraz staje się prawdą i dobrem, ustalają filozofowie. Wiemy już, że filozofowie jako filozofowie nie mogą ustalić między człowiekiem i Bogiem osobowych relacji zbawienia. Wykrywają natomiast, że między bytami przygodnymi nie zachodzą relacje przyczynowe, sprawiające istnienie, że mogą jednak zachodzić przypadłościowe relacje przyczynowe i relacje osobowe.

Jaką więc rolę, precyzyjnie ujmując sprawę, pełnią wobec człowieka inni ludzie przy konstytuowaniu się w nim własności transcendentalnych?

Rozpatrywaliśmy zagadnienie od strony przyczynowania sprawczego. Okazuje się, że takie przyczynowanie spełnia wobec człowieka wyłącznie pierwsza przyczyna sprawcza zarówno w dziedzinie istnienia, jak i w dziedzinie konstytuowania się własności transcendentalnych. Pierwsza przyczyna sprawcza powoduje konstytuowanie się tych własności jako tożsamy z bytem, odniesionym przez relacje do innych bytów odbierających i akceptujących człowieka.

Podejmijmy raczej zagadnienie od strony przyczynowania celowego.

Może jednak dobrze wyczuwał Maritain, że człowiek staje się osobą w ciągu swego życia. Należy tylko doprecyzować to ujęcie. Człowiek bowiem nie staje się osobą w wyniku procesu. W sensie przyczynowania sprawczego człowiek jest osobą od chwili zaistnienia. Musi bowiem mieć w sobie wszystko to, czym jest. Taka konieczność wynika z arystotelesowskiego ujęcia bytu. Znajdująca się bowiem w istocie duszy możność intelektualna, konstytuująca tę istotę wraz z formą, powoduje istotową rozumność człowieka, czyniąc go tym samym osobą. W sensie więc sprawczym człowiek jest osobą od chwili zaistnienia.

Wiemy jednak, że obok przyczyny sprawczej działa także przy powstawaniu bytu przyczyna celowa, której zadaniem jest kształtowanie możliwościowej istoty tego bytu. Przyczyna celowa nie sprawia tej istoty, ani nie sprawia jej przyczyna sprawcza. Przyczyna sprawcza stwarza istnienie bytu, a to istnienie aktualizuje w sobie ograniczającą je możność istotową. Miarę tego ograniczenia wyznacza przyczyna celowa, właśnie z tego względu konieczna przy konstytuowaniu się bytu jako tak oto istniejącego. Nie łatwo ustalić, który byt jest przyczyną celową wobec aktualizującej się w danym istnieniu właściwej mu istoty. Łatwiej określić przyczynę celową konstytuujących się w danym bycie jego transcendentalnych własności.

Jeżeli chodzi o człowieka, to wśród wielu bytów przede wszystkim właśnie inni ludzie są przyczynami celowymi konstytuującej się w nim jako bycie istotowej strony jego własności transcendentalnych. Znaczy to, że istnienie samego bytu powoduje pierwsza przyczyna sprawcza, która także powoduje konstytuowanie się w tym bycie jego własności transcendentalnych jako istniejących. Konstytuowanie się tych własności jako tych oto i właśnie takich, jako więc określonych, będących własnościami tego bytu o takiej oto istocie, powoduje przyczyna celowa. Powoduje to więc drugi człowiek, wyznaczający swoistą miarę istotowej stronie transcendentalnej prawdy i transcendentalnego dobra, gdyż te własności konstytu-

ują się dzięki istnieniu danego bytu i dzięki jego relacji z innymi bytami przygodnymi.

Podajmy trudność, że własności transcendentalne są tym samym, co dany byt. Ich istnienie jest więc istnieniem bytu, a ich istota jest istotą tego bytu. Zauważmy jednak, że transcendentalna własność prawdy i dobra powstaje w wyniku relacji z innymi bytami. Własności te rozpatrywane w swej strukturze są bytem, w który relacja z innym bytami wnosi właściwość powodowania odbioru i akceptacji. Możemy powiedzieć, że to dany byt powoduje odbiór i akceptację. Dokładniej jednak mówiąc widzimy, że byt powoduje to wszystko, gdy jest w relacji z innymi bytami. Relacja więc łącząc dany byt z innymi bytami ujawnia, że istnienie własności transcendentalnej powoduje Bóg, i że w warstwie istotowej tego bytu inne byty przygodne wyznaczają ten oto kierunek lub tę oto miarę odbioru i zaakceptowania. Wyznaczają wobec tego treściowy aspekt własności transcendentalnych, gdyż kierunek lub miara czegoś nie jest tym samym, co istnienie. Jest w tym istnieniu jego treściowym ukwalifikowaniem.

Przyczyna celowa nie jest tym samym, co cel działań danego bytu. Jest bytem, który razem z przyczyną sprawczą współtworzy dany byt, lecz w jego sferze treściowej. W wypadku człowieka, inni ludzie nie są celem jego działań, jakkolwiek mogą stać się tym celem. Są obok przyczyny sprawczej przyczynami celowymi konstytuującymi się w danym człowieku jego własności transcendentalnych. Wyznaczają w tych własnościach kierunek i miarę odbioru oraz zaakceptowania. Kształtują treściową stronę własności, dzięki czemu własności te istotowo ludzkie, gdyż są własnościami człowieka jako bytu, który jest osobą, w swym przypadłościowym oddziaływaniu uzyskują miarę właściwego ludziom wyrazu.

Wbrew Maritainowi musimy powiedzieć, że człowiek nie staje się osobą. Człowiek od początku jest istniejącym bytem, który w swej warstwie treściowej stanowi osobę. Jako byt, człowiek ma także transcendentalne własności prawdy i dobra, których treściową stronę, gdyż istnienie sprawia pierwsza

przyczyną sprawczą, kształtują inni ludzie, jako przyczyny celowe. Nadają tym własnościom ich ludzki wymiar nie w dziedzinie istotowego kształtowania się tych własności, lecz w przypadku przypadłościowego oddziaływania.

To oddziaływanie jest relacją. Dokładniej mówiąc, jest to podwójna relacja.

Gdy bowiem inni ludzie, jako przyczyny celowe, oddziałują na danego człowieka kształtując kierunek jego własności transcendentalnych, stają się podmiotami relacji, których kresem są transcendentalia danej osoby. Tak zbudowana relacja jest przyczynowaniem celowym.

Gdy z kolei dany człowiek ukonstytuowaną w nim własnością prawdy lub dobra oddziałuje na ludzi, staje się podmiotem relacji, której kresem są inni ludzie. Tak zbudowana relacja jest w danym człowieku relacją osobową o kształcie np. obecności, rozmowy, miłości.

Obydwa typy relacji mogą zachodzić między ludźmi nawet jednocześnie. Człowiek jako osoba oddziałuje na innych ludzi tworząc w nich jako przyczyna celowa ludzki wymiar ich własności transcendentalnych oraz oddziałuje już tą przez kogoś ukształtowaną w nim własnością wchodząc w relacje osobowe. Relacje osobowe są przypadłościowym wzbogaceniem osoby ludzkiej w treściach, które ta osoba wnosi w inne osoby oddziałując swymi transcentaliami. Relacje wyznaczone powiązaniem z racji przyczynowania celowego ustalają kierunek tych oddziaływań, to znaczy właściwy ludziom ludzki wymiar manifestowania swego bytu jako zarazem prawdy i dobra.

W odróżnieniu od Boga, który jest intelektem, aby być zarazem prawdą, co przysługuje każdemu bytowi jako istniejącemu, człowiek nie może być racją swej transcendentalnej własności prawdy. Rozumność człowieka jest bowiem czynnikiem możliwościowym w istocie jego duszy i musi być aktualizowana przez przypadłościowe działania przyczyn zewnętrznych. Inni ludzie „budzą”, aktualizują istotową, lecz bierną rozumność człowieka. Uświadamiają nam nasze istnienie, naszą

możliwością istotę i transcendentalne własności nas jako realnych bytów. Dzieje się to w relacjach osobowych, w przypadłościowym oddziaływaniu na nas innych ludzi, którzy wzbogacają nas obudzoną świadomością odbieranych przez nas ich własności transcendentalnych. Takimi własnościami także oddziałujemy na innych ludzi tworząc w nich skutki stanowiącej nas jedności, prawdy i dobra. To wzajemne oddziaływanie jest możliwe, gdy właśnie ludzie, jako wobec siebie przyczyny celowe, ukształtują ludzki wymiar transcendentalnych własności osób.

7. Zakończenie

Osoba ludzka jawi się więc jako byt, ukonstytuowany — ze stworzonego przez pierwszą przyczynę sprawczą — istnienia oraz z istoty, którą samo to istnienie aktualizuje w sobie mocą swej dynamiki jako swe ograniczenie. Miarę i kierunek tego ograniczenia wyznacza przyczyna celowa.

Ważnym zagadnieniem staje się tu teoria przyczyny celowej. Tą przyczyną celową, kształtującą miarę istoty, jako możliwości wyznaczającej człowieka, jest inna osoba ludzka. Powoduje ona z jednej strony właśnie to ukonstytuowanie się istoty na miarę osoby ludzkiej i powoduje — z drugiej strony — ludzki wymiar oddziaływania transcendentalnych własności osoby jako bytu na inne osoby ludzkie.

Osoba, jako przyczyna celowa, oddziałuje więc na aktualizowaną przez akt istnienia istotę człowieka oraz na istotową stronę własności transcendentalnych. Nie oddziałuje na istotę przypadłości, które, jak np. wysokość, zależą od innych niż osoby przyczyn celowych.

Można wobec tego powiedzieć, że między osobami ludzkimi zachodzą potrójne, zawsze przypadłościowe relacje:

1) Jest to relacja między istotą osoby ludzkiej i drugą osobą, kształtującą miarę i kierunek formowania się tej istoty, wywołanej w danym bycie przez akt istnienia, stworzony przez pierwszą przyczynę sprawczą i zapoczątkowujący daną osobę.

Możemy nazwać to powiązanie relacją osobową główną.

2) Jest to także relacja między istotową stroną własności transcendentalnych i drugą osobą, wyznaczającą ludzki wyraz tych własności, tożsamych z bytem, lecz konstytuujących się w nim dzięki jego istnieniu i odniesieniu do odbiorców tego manifestującego się istnienia osoby.

Możemy nazwać to powiązanie relacją ściśle osobową.

3) Jest to poza tym relacja między osobą z jej transcendentaliami i drugą osobą w wywoływaniu skutków tego powiązania, które są powodowaniem w osobie odbioru jedności, dobra i prawdy, jako przypadłościowych skutków wartości osoby oraz są uzyskiwaniem daru tych wartości.

Możemy nazwać to powiązanie relacją osobowych oddziaływań.

Okazuje się, że wzajemne oddziaływanie na siebie osób ludzkich nie jest tylko przekazaniem wiadomości lub nie pozostawiającym śladu spotkaniem. Jest zawsze takim oddziaływaniem, które powoduje wewnętrzną integrację, konstytuowanie się nas samych jako dobra, które czyni człowieka osobą zdolną do obdarowania dobrocią, gdy istotowy czynnik rozumności obroni nas przed zanegowaniem drugiego człowieka. Jest to także oddziaływanie, które — będąc odbiorem nas jako bytów i przez to wywołaniem w nas transcendentalnej własności prawdy — czyni nas osobami zdolnymi do kierowania się prawdą, właśnie tożsamą z bytem, z samą rzeczywistością, uwalniającą od często fałszujących ją teorii, gdy znowu, oczywiście, istotowy czynnik rozumności obroni nas przed utożsamieniem bytu z jego kulturowymi, a więc historycznymi ujęciami.

LA PROPOSITION THOMISTE DE LA FORMULE DE LA THÉORIE RELATIONISTE DE LA PERSONNE

La théorie de la personne proposée par Buber, Eliade, Rahner, Jaspers, Heidegger, Sartre, est relationiste. Cela veut dire que aux éléments accidentaux on donne la position de l'essence ou bien on leur attribue une

pouvoir de la modification de l'essence (p. ex. l'essence de la personne est d'après Buber la relation avec l'autrui). Nous voyons même dans les conceptions de Maritain que les essences dépendent des accidents (l'homme est un individu et grâce au développement de son intellect et de sa liberté devient une personne. La personne donc est formée dans son essence par les accidents). Telles positions prennent leur source dans le rejet d'une différence réelle entre l'essence et les accidents.

Dans la théorie thomiste de la personne la différence entre l'essence et les accidents est fondamentale. Le thomisme cherche la conception relationniste de la personne non sur la voie du rejet de la différence entre l'essence et les accidents mais en analysant la personne du côté de ses aspects transcendants. La personne comme un être est à la fois une unité, une vérité, un bien. Les aspects transcendants se diffèrent de l'essence de l'être et de ses accidents. La vérité c'est cela que l'être existant manifeste sa présence dans le monde réel. Cette présence est à la fois reconnue et acceptée, prise en considération. L'être existant est donc une vérité grâce au discernement de son existence se manifestant et il est un bien quand son existence est acceptée.

La personne humaine est un être. Elle est composée comme l'être d'une existence, créée par la Cause efficiente, et d'une essence qui limite cette existence étant un acte. Cette essence est actualisée par l'acte de l'existence créée. L'acte lui-même l'actualise grâce à son activité, parce que la cause efficiente ne possédant pas en soi une potentialité ne peut pas être la cause de l'essence des êtres contingents. C'est pourquoi cette essence comprise comme limitation de l'acte de l'existence créée est actualisé par cet acte-ci en lui-même. La mesure et la direction de cette limitation est désignée par la cause finale. L'autre personne humaine est cette cause finale. Elle cause d'une part cette formation de l'essence en mesure de la personne humaine et elle cause de l'autre part la manière humaine de l'influence des aspects transcendants de la personne comprise comme l'être sur les autres personnes humaines.

La personne comme la cause finale exerce donc une influence sur l'essence humaine actualisée par son acte de l'existence et aussi sur la sphère essentielle des aspects transcendants. Elle n'exerce pas une influence sur les accidents, qui p. ex. la longueur dépend des autres causes finales que la personne.

Entre les personnes humaines il y a toujours trois relations accidentelles:

1) C'est une relation entre l'essence de la personne humaine et l'autrui qui forme la mesure et la direction d'un façonnement de cette essence, actualisée dans l'être donné par l'acte de l'existence créée par la Cause efficiente. Cette liaison peut être appelée une relation personnelle de base.

2) C'est aussi une relation entre la sphère essentielle des aspects transcendants et l'autrui qui cause la mesure humaine de ces aspects, iden-

tiques avec l'être mais se formant en lui grâce à son existence et par rapport à ceux auxquels cette existence de la personne se manifestant est dirigée. Cette liaison peut être appelée une relation strictement personnelle.

3) C'est en plus une relation entre la personne avec ses aspects transcendants et l'autrui. La personne possédant ces aspects transcendants cause les effets de cette liaison qui consistent en cela qu' une certaine personne reçoit une unité, une vérité et un bien. Cettes liaisons peuvent être appelées une relation des influences personnelles.