



ROBRET GODEK

Fundamenty wspólnoty

W UJĘCIU DIETRICHA VON HILDEBRANDA

**FUNDAMENTY WSPÓLNOTY W UJĘCIU
DIETRICHA VON HILDEBRANDA**

ROBERT GODEK

**FUNDAMENTY WSPÓLNOTY W UJĘCIU
DIETRICHA VON HILDEBRANDA**

Stępina, Rzeszów, Kraków 2020

Recenzenci

dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. AIK

dr hab. Witold Nowak, prof. UR

Redakcja językowa

Ewa Popielarz

Redakcja techniczna

Weronika Pasek

Projekt okładki

Weronika Pasek

Obraz na okładce

Gerard David, *Virgo inter virgines*, Musée des Beaux-Arts, Rouen

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-827-6 (druk)

ISBN 978-83-7438-828-3 (online)

DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388283>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl



Dietrich von Hildebrand – fotografia z archiwum
Uniwersytetu Wiedeńskiego

Na podstawie tych rozważań widać oczywiście, że metafizyka osoby może znaleźć dopełnienie tylko w metafizyce wspólnoty, a także to, że najgłębszą istotę indywidualnej osoby można uchwycić tylko pod warunkiem równoczesnego jej powołania do wspólnoty.

J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*,
tłum. Cz. Porębski, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka
wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*,
tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 27.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne.	11
Wprowadzenie	13
Rozdział I Zagadnienie wspólnoty. Rys historyczny	19
Współczesne tło pojęciowe	22
Dietrich von Hildebrand i recepcja jego filozofii w Polsce	31
Pytanie o wspólnotę w kontekście filozofii Dietricha von Hildebranda	34
Rozdział II Fenomenologia realistyczna i kwestia wartości	37
Główne zasady metody fenomenologicznej	37
Kategoria doświadczenia i analiza istotowa	41
Materialna etyka wartości	46
Rozdział III Filozofia Dietricha von Hildebranda	53
Życie i twórczość	54
Aksjologiczny i teocentryczny personalizm	58
Procesy poznawcze jako podstawowa aktywność osoby	62
Empiryczny i aprioryczny sposób poznawania rzeczywistości	67
Cechy poznania filozoficznego	73
Realizm poznawczy i ontologiczna hierarchia bytów	76
Podmiot wobec sfery wartości	79
Koncepcja odpowiedzi na wartość	87

Rozdział IV Fenomenologiczne ujęcie zagadnienia wspólnoty	91
Europejska wspólnota ducha Edmunda Husserla	92
Sfera społeczna i osoba zbiorowa w ujęciu Maxa Schelera.	95
Jednostka a wspólnota w filozofii Edyty Stein	99
Zadania teorii wspólnoty według Dietricha von Hildebranda.	105
Rozdział V Osoba i relacje międzyosobowe	111
Osoba jako wyjątkowy rodzaj substancji.	111
Styczność międzyosobowa i jej typy	114
Formalny i materialny charakter relacji interpersonalnych	118
Miłość jako podstawa zjednoczenia.	120
Aksjologiczne ukierunkowanie związków międzyludzkich	131
Jednocząca moc wartości.	136
Wartość własna więzi i wspólnoty	140
Rozdział VI Warunki i sposoby istnienia wspólnot.	145
Specyfika przestrzeni interpersonalnych.	145
Czynniki wspólnototwórcze	152
Typy całości a sposób istnienia bytów wspólnotowych.	157
Rozdział VII Aprioryczne podstawy zróżnicowania wspólnot.	163
Wspólnoty dwuosobowe i wieloosobowe	165
Obiektywna i subiektywna przynależność do wspólnoty	166
Wspólnoty formalne a wspólnoty materialne.	169
Inne czynniki strukturalne różnicujące charakter wspólnot	172
Zakresy treściowe bytów wspólnotowych	173
Rozdział VIII Główne typy społecznych całości.	175
Ludzkość jako wspólnota metafizyczna.	175
Wspólnoty więzi	177
Naród jako wspólnota kultury	180
Wspólnoty pierwotnej solidarności, państwo i wspólnoty celowe	182

Rozdział IX Wzajemne relacje bytów wspólnotowych	187
Rozłączność, odrębność i krzyżowanie się wspólnot.....	188
Uniwersalny układ hierarchiczny a linia treści.....	191
Rzeczywiste relacje międzywspólnotowe	192
Rozdział X Ontologiczny ład wspólnotowy.....	197
Niewłaściwe i właściwe kryteria oceny wspólnot.....	198
Aksjologiczne uporządkowanie sfery wspólnotowej.....	201
Kościół jako wspólnota najdoskonalsza.....	201
Wspólnoty naturalne	204
Wspólnoty miłości i powiązania.....	205
Wspólnoty spraw publicznych	207
Wspólnoty celowe i wspólnoty interesów	209
Ocena znaczenia bytów wspólnotowych.....	210
Podsumowanie	213
Summary.....	217
Bibliografia	221

SŁOWO WSTĘPNE

Pytanie o istotę relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą jest jednym z tych zagadnień, które w historii europejskiej filozofii pojawiły się u samego początku i zachowały swoją aktualność aż po dzień dzisiejszy. Nie jest to przy tym kwestia teoretyczna, związana jedynie z akademickim dyskursem, ale jedna ze spraw, które mają bezpośrednie przełożenie na praktykę społeczną. W dziejach ludzkości znajdziemy niemało spektakularnych przykładów ilustrujących, że błędne koncepcje opisujące człowieka i wspólnotę mogą przerodzić się w niebezpieczne ideologie, które potrafią potem zrujnować życie całych pokoleń.

Praca Roberta Godka, która podejmuje ważny i żywy temat wspólnotowości, jest godna polecenia z kilku powodów. Po pierwsze jej Autor oprócz kompetencji akademickich ma także ogromne życiowe doświadczenie związane z tym, że przez długi czas był liderem lokalnej, powiatowej wspólnoty. To doświadczenie nie jest co prawda w książce wykorzystane w sposób bezpośredni, jednak pośrednio sprawia, iż teoretyczne rozważania są zawsze zakotwiczone w silnym poczuciu rzeczywistości.

Po drugie Robert Godek w swoich poszukiwaniach dotyczących natury wspólnoty sięga do dorobku Dietricha von Hildebranda – wybitnego i ciągle zbyt mało znanego w Polsce filozofa. Lata największej aktywności von Hildebranda przypadają na połowę XX w., a więc okres, w którym myślenie o człowieku i wspólnocie w sposób szczególny było narażone na wpływ zgubnych ideologii. Takim trendom i ówczesnym modom ulegało wtedy wielu, skądinąd wybitnych filozofów. Dietrich von Hildebrand poprzez całą swoją twórczość

dawał odpór „fałszywym prorokom”. Stosował przy tym realistycznie rozumianą metodę fenomenologiczną jako narzędzie rzetelnego doświadczenia i opisu rzeczywistości, z którego czerpał przekonanie o istnieniu obiektywnego świata wartości. To z kolei, a więc doświadczenie wartości, stanowiło klucz do wyjaśniania skomplikowanego systemu międzyludzkich relacji. Taki sposób myślenia i metody tego filozofa, a także konkluzje, do których dochodzi, mogą być więc bez wątpienia niezwykle pomocne przy podejmowaniu współczesnych, intelektualnych wyzwań.

Po trzecie wreszcie książka *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda* – mimo że dotyczy niełatwej tematyki i znajdujemy w niej wiele odwołań do trudnych tekstów filozoficznych – napisana jest w sposób przyjazny dla czytelnika. Elegancki język i klarowność wywodu sprawiają, że zagłębianie się w tajniki natury wspólnotowości może przynieść czytelnikowi autentyczną satysfakcję.

prof. dr hab. Aleksander Bobko

WPROWADZENIE

Rozumienie i ocena wspólnot jako elementów społecznej rzeczywistości ma współcześnie ambiwalentny charakter. Z jednej strony dostrzega się ich inkluzywność, pozwalającą na włączenie jednostek w naturalne środowisko życiowe, pozytywny wpływ na kształtowanie indywidualnej tożsamości, ludzkie praktyki moralne czy też związek ze sferą wartości, z drugiej jednak zauważana jest ich ekskluzywność, izolacyjność, opresyjne oddziaływanie na człowieka, wzajemny antagonizm różnych wspólnot czy też nawet negatywna interakcja ze światem przyrody.

Problematyka wspólnotowa na przełomie XX i XXI w. stała się jednym z fundamentalnych zagadnień dla całej szkoły filozoficznej określanej mianem komunitarian¹, której wybitnymi przedstawicielami są m.in. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Robert N. Bellah, Michael Walzer, Michael J. Sandel i inni. W ich rozważaniach kategoria wspólnoty (ang. *community*), przybierając bardziej etyczny niż socjologiczny wymiar, łączona jest z wartościami takimi jak: lojalność, odpowiedzialność, wierność, szacunek, patriotyzm, miłość, w tym miłość bliźniego, solidarność (braterstwo) itp. Podobne konotacje towarzyszą też rozumieniu tego pojęcia w różnych, aktualnie

¹Najszerzy wybór tekstów filozofów tego nurtu został opublikowany w Polsce przez P. Śpiewaka w 2004 r. Por. *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004. Z kolei w 2008 r. ukazała się praca W. M. Nowaka *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a* będąca próbą rekapitulacji dorobku dwóch najwybitniejszych filozofów tej szkoły myślenia. Por. W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Rzeszów 2008.

ukazujących się opracowaniach². W kontekście myślenia o wspólnocie zwraca się uwagę na ważną rolę zbiorowej pamięci i tradycji, poszukuje właściwego zdefiniowania dobra wspólnego³ i jego stosunku do obowiązków i uprawnień jednostki. Podejmowane są również próby odnowienia społecznych podstaw moralności, a także znalezienia nowych rozwiązań dla pogodzenia indywidualnej wolności i powinności wobec wspólnoty⁴.

Filozoficzną refleksję o wspólnocie lokuje się przede wszystkim w ramach filozofii społecznej i politycznej. Rozstrzygnięcia w tych dziedzinach oddziałują jednak także na związany z pojmowaniem indywidualnej tożsamości obraz filozofii podmiotu, w pewnych aspektach dotyczą procesów poznawczych, przekonań metafizycznych, stanowią ważny element filozofii moralności, współczesnej filozofii kultury, filozofii języka czy też antropologii filozoficznej. Mniej lub bardziej bezpośrednio analizy tego zagadnienia znajdziemy zatem u tak różnych myślicieli jak: Helmuth Plessner⁵, Ernst Cassirer⁶, Paul Ricoeur⁷, Umberto Eco⁸, Jürgen Habermas⁹, Anthony P. Cohen¹⁰, Kenneth

² Por. B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*, New Haven, CT 1999; T. Szlendak, *Ewolucja wspólnoty. Między adaptacją a procesem indywidualizacji*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M. N. Jakubowski i in., Toruń 2002; M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Warszawa 2009; A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Toruń 2012; *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, red. M. Bogunia-Borowska, Kraków 2015 i in.

³ Por. W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność...*, dz. cyt., s. 347.

⁴ Problematyka ta stanowi jedno z istotnych zagadnień dla tak znaczących dzieł filozoficznych przełomu XX i XXI w. jak Charlesa Taylora *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* czy Alasdaira MacIntyre'a *Dziedzictwo cnoty*, podejmowana jest nawet w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa i in.

⁵ Por. H. Plessner, *Granice wspólnoty*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.

⁶ Por. E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.

⁸ Por. U. Eco, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999.

⁹ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

¹⁰ Por. A. P. Cohen, *The symbolic construction of community*, London–New York 1985.

J. Gergen¹¹, Giorgio Agamben¹², Roberto Esposito¹³, Józef Tischner¹⁴, Zygmunt Bauman¹⁵ i inni.

Pytanie o prawdziwy status i ocenę bytów wspólnotowych w latach 30. XX w. postawił także niemiecki filozof Dietrich von Hildebrand. W swoim dziele *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*¹⁶ wydanym w 1930 r. w Augsburgu dokonał dogłębnej analizy zjawiska wspólnoty, stosując metody fenomenologii realistycznej. Jego praca kontynuuje badania fenomenu wspólnoty (niem. *Gemeinschaft*) przez monachijsko-getyngęńską grupę fenomenologów¹⁷, tj. m.in. przez Maxa Schelera i Edytę Stein. Hildebrand czynnie angażował się przeciwko rozwijającemu się wówczas w Niemczech nazizmowi, negatywnie oceniał również ideologię komunistyczną. Swoje badanie przeprowadził zaś w okresie, gdy te nurty myślenia osiągały szczyt rozwoju. Myśliciel ten jednak w dokonanej egzegezie nie angażuje się w bezpośrednią polemikę. Jego podejście ma charakter czysto filozoficzny, opiera się na racjonalnej analizie, z wykorzystaniem założeń i narzędzi wypracowanych w ramach przyjętej szkoły myślenia. Niemniej, czytając jego dzieło, dochodzimy do wniosku, że Hildebrand wykorzystuje obroną drogę filozoficzną do skonstruowania takiej koncepcji wspólnoty, jaka mogłaby oprzeć się tym

¹¹ Por. K. J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009; K. J. Gergen, *Relational Being. Beyond Self and Community*, New York 2011.

¹² Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.

¹³ Por. R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Buryk i in., Kraków 2015.

¹⁴ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000.

¹⁵ Por. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.

¹⁶ Pierwodruk wydany został w języku niemieckim w Augsburgu w 1930 r. W niniejszej pracy korzystano z trzeciego wydania dzieła filozofa w języku oryginalnym. Por. D von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Regensburg 1975.

¹⁷ Por. J. Machnac SDB, *Fenomenologia monachijska (szkic historyczno-biograficzny)*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, nr 1 (34).

ideologiom i systemom, stawiającym – przynajmniej na pozór – wartość tak czy inaczej pojmowanej zbiorowej całości ponad wartością jednostki. Filozof ten tym samym dokonuje opisu znaczenia wspólnoty jako elementu ludzkiego doświadczenia, nie zgadzając się niejako na zawłaszczenie tego pojęcia przez różne nurty społecznego i politycznego radykalizmu¹⁸.

Zadaniem niniejszej rozprawy jest ukazanie fenomenologicznego ujęcia kategorii wspólnoty, w szczególności zaś teorii Dietricha von Hildebranda, na tle współczesnych kontekstów rozumienia problematyki społecznej. W sposób szczególny chodzi o wyeksponowanie tych elementów jego teorii, które łączą myślenie o wspólnocie ze sferą aksjologiczną i z personalistycznie pojmowaną ludzką indywidualnością. Dla ukazania kontekstu badanego zagadnienia odwołano się także do biografii niemieckiego myśliciela, przedstawiono główne elementy fenomenologii jako sposobu prowadzenia badań filozoficznych oraz ujęcie rzeczywistości ponadindywidualnej wypracowane przez filozofów z tego kręgu. Posłużono się metodami analizy hermeneutycznej, rekonstrukcyjno-porównawczej, a także interpretacji kontekstowej.

W rozdziale pierwszym zarysowane zostało tło analizowanego zagadnienia. Przywołano najważniejsze pojęcia stosowane obecnie do opisu społecznej. Przedstawiono m.in. zarys historyczny ujmowania problematyki wspólnotowej, koncepcję więzi społecznych, rozumienie narodu jako kulturowej wspólnoty symbolicznej, ojczyzny jako wspólnoty wartości i państwa jako wspólnoty formalnej. Ukazano również sylwetkę filozoficzną Dietricha von Hildebranda i stan recepcji jego filozofii w Polsce.

Celem drugiego rozdziału jest prezentacja węzłowych punktów fenomenologii jako metody badań filozoficznych. W szczególności scharakteryzowano zadania, jakie dla tej szkoły myślenia określił jej twórca Edmund Husserl,

¹⁸ W 1924 r. Helmuth Plessner opublikował rozprawę *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, w której ukazuje związek kategorii *Gemeinschaft* z rozwijającymi się i angażującymi coraz szersze rzesze zwolenników radykalnymi nurtami kolektywistycznymi. Dokonuje szerokiej krytyki tego typu tendencji jako nierealistycznych i niebezpiecznych dla zachowania wartości stojących u podstaw społeczeństwa obywatelskiego. Por. H. Plessner, *Granice...*, dz. cyt., s. 42–45.

a także stosowane w jej ramach narzędzia badawcze, skupiając się na ukazaniu metod fenomenologii realistycznej m.in. w oparciu o prace Maxa Schelera, Nicolai Hartmanna i Romana Ingardena.

Rozdział trzeci poświęcono biografii Dietricha von Hildebranda i omówieniu jego poglądów filozoficznych. Po ukazaniu wybranych elementów drogi życiowej i twórczości niemieckiego myśliciela przedstawiono jego personalistyczną koncepcję antropologiczną oraz teorię poznania. Przywołano m.in. istotną dla tego filozofa kategorię „doniosłości”, w tym kontekście zaś m.in.: koncepcję odpowiedzi na wartość, cele i zadania, jakie postawił przed filozofią, cechy poznania filozoficznego.

W rozdziale czwartym zarysowane zostały fenomenologiczne koncepcje opisu rzeczywistości społecznej. Przybliżono nakreślony przez Edmunda Husserla obraz europejskiej wspólnoty ducha, kategoryzację sfery społecznej dokonaną przez Maxa Schelera, wzajemne oddziaływanie jednostki i wspólnoty ukazane w pismach Edyty Stein.

W kolejnym rozdziale opisano Hildebrandowskie rozumienie osoby jako unikatowej substancji o wyjątkowym statusie ontologicznym. Przedstawiono także wyróżnione przez filozofa różne typy relacji interpersonalnych w kontekście ich aksjologicznego umocowania oraz podstawy istniejących więzi między ludźmi.

Rozdział szósty poświęcony jest ukazaniu warunków i czynników, dzięki którym zaistnieć mogą zbiorowe jedności. Przywołano w nim specyficzny status wspólnot jako bytów podobnych do substancjalnych całości. Omówiono wyodrębnione przez Dietricha von Hildebranda główne czynniki wspólnototwórcze, tj.: relacje oparte na miłości, akty społeczne i faktyczne warunki życiowe.

W rozdziale siódmym zaprezentowane zostało aprioryczne zróżnicowanie form wspólnotowych ze względu na ich strukturę i materialną treść jednoczącą objęte nimi osoby. Analizie poddano m.in. różnice pomiędzy wspólnotami dwuosobowymi i wieloosobowymi, pierwotnymi i wtórnymi, formalnymi i materialnymi, obiektywnymi i opartymi na indywidualnych przeżyciach. Scharakteryzowano różne typy całości tego rodzaju ze względu na ich powiązanie z określoną sferą wartości.

W rozdziale ósmym z kolei omówiono relacje, jakie zachodzą pomiędzy wspólnotami. Przedstawiono argumentację na rzecz odrzucenia rozpowszechnionego przekonania o ich hierarchicznym układzie, objaśniono też pojęcia takie jak „linia treści” i „zakres treściowy”, służące do ustalenia rzeczywistych oddziaływań międzywspólnotowych.

Celem rozdziału dziewiątego jest charakterystyka naszkicowanego przez von Hildebranda ontologicznego ładu wspólnotowego. Zestawiono w nim wyróżnione przez myśliciela niewłaściwe kryteria oceny wspólnot oraz kryteria właściwe, do których należą: zogniskowanie wokół określonej sfery aksjologicznej, etos wspólnotowy, związek z postawą miłości, materialny lub formalny charakter, posiadanie samodzielnej wartości itp. Na tej podstawie opisano takie zbiorowości jak: Kościół, ludzkość, różne wspólnoty miłości, państwo, naród, wspólnoty towarzyskie, kręgi życiowe i kulturowe, wspólnoty interesów i inne.

W podsumowaniu pracy ukazano znaczenie koncepcji Dietricha von Hildebranda dla współczesnego sposobu myślenia o rzeczywistości społecznej. Podkreślono przyjmowaną przez tego filozofa perspektywę personalistyczną w pojmowaniu człowieka oraz powiązanie sfery wspólnotowej z wartościami, dzięki któremu zaistnieć może harmonijne połączenie bytów ponadindywidualnych z niepowtarzalną, osobową indywidualnością każdej ludzkiej jednostki.

ROZDZIAŁ I

ZAGADNIENIE WSPÓLNOTY. RYS HISTORYCZNY

Zagadnienie wspólnoty sięga początków europejskiej filozofii. Arystoteles w *Polityce* przedstawia koncepcję człowieka jako ζῷον πολιτικόν¹⁹. Twierdzi, iż wszystkie formy zespolenia ludzi stanowią wyraz jakiegoś dobra²⁰, państwo (gr. πολις) określa zaś jako wspólnotę (gr. κοινωνία), „najprzedniejszą ze wszystkich, obejmującą wszystkie inne wspólnoty i mającą najważniejsze ze wszystkich zadanie”²¹. Uznaje, że jest ono bytem naturalnym, pierwotniejszym nawet niż rodzina czy jednostka. Takie stanowisko Stagiryty wynikało z przekonania, że „całość [...] musi być pierwiej od części”²², „naturalność” rozumie zaś ten filozof jako zgodność z celem, dla którego dana rzecz, zjawisko czy twór istnieje oraz jako swoistą doskonałość, która jest mu przypisana.

Życie człowieka według greckiego myśliciela nieodłącznie związane jest z państwem jako wspólnotą, która „osiągnęła kres wszechstronnej samowy-

¹⁹ Arystoteles używa tego terminu m.in. w ks. I i III *Polityki*, pisząc: „człowiek jest z natury πολιτικόν ζῷον” lub ζῷον πολιτικόν, co w wersji łacińskiej za sprawą św. Tomasza upowszechnione zostało jako *animal sociale et politicum*. Por. św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 122. Wielokrotnie wznawiany współczesny polski przekład *Polityki* L. Piotrowicza, przywołując oryginalny termin grecki, tłumaczy tekst Arystotelesa jako „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” oraz „człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie”. Por. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 27, 84.

²⁰ Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 25.

²¹ Por. tamże.

²² Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 27–28.

starczalności”²³. Powiązanie jednostki z bytem wspólnotowym ma według Arystotelesa również aspekt etyczny, gdyż państwo „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”²⁴. Stąd też, podobnie jak u Platona, w filozofii arystotelejskiej odnajdujemy oparty na koncepcji dobra (gr. ἀγαθόν) paralelizm pomiędzy urządzeniem państwa a celem ludzkiej egzystencji. Nie dziwi więc, że jedną z głównych konkluzji *Polityki* jest stwierdzenie: „Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym”²⁵.

Podobnie jak dla starożytnych Greków, dla wielu późniejszych myślicieli zajmujących się filozofią społeczną i polityczną pytanie o charakter bytu społecznego było równoznaczne z pytaniem o genezę, istotę i zadania państwa, o sposób jego urządzenia i wzajemne oddziaływanie pomiędzy państwem a jednostką. W ten sposób zagadnienie to ujmują wielkie systemy średniowieczne (św. Augustyn, św. Tomasz) czy zogniskowane wokół koncepcji umowy społecznej teorie nowożytne (Hobbes, Rousseau, Locke, Kant). Czasy oświecenia przyniosły ideę równości wszystkich ludzi i ich współistnienia jako obywateli w ramach społeczeństwa²⁶, w wieku XIX podkreślono z kolei rolę procesu historycznego w kształtowaniu ustrojów politycznych i stosunków społecznych oraz wpływ tych uwarunkowań na świadomość jednostki (Comte, Hegel, Marks i in.).

²³ Tamże, s. 27.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 185.

²⁶ M. Żardecka-Nowak w pracy poświęconej filozofii R. Rorty’ego pisze o tym w następujący sposób: „Przedstawiciele Oświecenia utrzymywali, że przynależność narodowa, stanowa, kastowa itp. jest dla człowieka czymś drugorzędym. Istotne zaś znaczenie ma stała i niezmienna natura ludzka, taka sama u każdego, bez względu na pozostałe okoliczności. Z naturą ludzką związana jest przyrodzona godność człowieka oraz uniwersalna hierarchia wartości, zgodnie z którą jednostce przyznaje się pierwszeństwo przed grupą”. M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Lublin 2003, s. 157.

Wyraźne rozdzielenie pojęć państwa i wspólnoty w myśli zachodniej miało związek z ugruntowaniem w wieku XIX kategorii narodu (ludu), wyrażającym się w przekonaniu, że „indywidualna tożsamość każdego człowieka związana jest z przynależnością do konkretnego narodu, kultury i tradycji”²⁷, jak również z wyodrębnieniem nowych dziedzin nauk humanistycznych oraz z rozwojem na przełomie XIX i XX w. badań kulturowych dotyczących różnych społeczności, w tym pozaeuropejskich²⁸. Badania te dały początek dynamicznie rozwijającej się etnologii (antropologii kulturowej), której osiągnięcia wywarły znaczący wpływ na sposób myślenia o rzeczywistości społecznej w XX i XXI w.

Przyjmuje się, iż te nowe tendencje jako pierwszy sformułował niemiecki badacz Ferdynand Tönnies w opublikowanej w 1887 r. pracy *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*²⁹, uznając równorzędność dwóch typów społecznej konstytucji: wspólnot naturalnych (niem. *Gemeinschaft*) i społeczności projektowanych, tworzonych niejako sztucznie (niem. *Gesellschaft*). Wcześniej bowiem uważano raczej, że stan natury (wspólnota) – niezależnie od tego, jak był oceniany – poprzedzał stan kultury, a więc również tak czy inaczej rozumiane społeczeństwo czy państwo (Hobbes, Rousseau, Mill, Marks). Rozróżnienia Tönnies’a podjęte zostały m.in. przez monachijsko-getyngęńską szkołę fenomenologów,

²⁷ Tamże.

²⁸ Jeden z twórców antropologii kulturowej Victor Turner uznaje istnienie dwóch typów integracji społecznej: formalnej *societas* i głębszej, angażującej całego człowieka w relację z innymi ludźmi *communitas*. Por. T. H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Warszawa 2009, s. 150.

²⁹ Wydanie oryginalne: F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887. Wydanie drugie pracy Tönnies’a w całości opublikowane zostało w 1912 r., następne m.in. w latach 1920 i 1926. W Polsce praca ta ukazała się w 1988 r. w tłumaczeniu M. Łukasiewicza z przedmową J. Szackiego. Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

przede wszystkim przez Maxa Schelera, o czym pisze Edyta Stein w swoim dziele poświęconym zagadnieniu wspólnoty³⁰.

W rezultacie tych przemian w myśleniu współcześnie mówimy o państwie jako o realności przede wszystkim politycznej, badania problematyki wspólnotowej dotyczą zaś szerszego zakresu i są podejmowane w obrębie różnych dyscyplin. Zagadnienie wspólnoty analizowane jest więc m.in. na gruncie socjologii, antropologii, etnologii, językoznawstwa, psychologii, etnografii, teorii i historii sztuki oraz innych dziedzin, z wykorzystaniem charakterystycznych dla nich metod badawczych.

WSPÓŁCZESNE TŁO POJĘCIOWE

Filozoficzną refleksję o wspólnocie sytuuje się w obrębie filozofii społecznej, która zajmuje się m.in. relacjami jednostki i społeczeństwa, ustala specyfikę i rodzaje bytu społecznego, opisuje zasady życia zbiorowego, analizuje różne podejścia do problematyki społecznej, ujmując także jej związek ze sferą moralności³¹. Filozofia polityczna z kolei, klasyfikowana niekiedy jako jedna z dziedzin filozofii społecznej³², podejmuje zagadnienia dotyczące ustroju politycznego, koncepcji i sposobów sprawowania władzy, funkcjonowania instytucji publicznych, natury, źródeł oraz celów istnienia państwa i inne.

Badania w obrębie tych dyscyplin zogniskowane są wokół kluczowych pojęć, takich jak: społeczeństwo, społeczność, więź społeczna, naród, ojczyzna, stosunki społeczne, czy wreszcie samo państwo. Pojęcia te sprowadzić możemy do bardziej ogólnej kategorii wspólnoty, jeżeli przyjmiemy,

³⁰ „Dużą rolę we współczesnej socjologii odgrywa dychotomia pomiędzy dwoma różnymi typami «socjalizacji». Jako pierwszy wypracował ją F. Tönnies. Została ona entuzjastycznie podjęta przez innych, na przykład przez M. Schelera: myślę tu o dychotomii między wspólnotą a społeczeństwem”. E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, dz. cyt., s. 256.

³¹ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 8–9.

³² Por. R. Legutko, *Filozofia polityczna*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 324.

że oznacza ona każdą odmianę ponadindywidualnej rzeczywistości, w tym relacje międzysobowe. Takie podejście obrał w swojej analizie Dietrich von Hildebrand.

Józef Majka w *Filozofii społecznej* pisze o czterech rodzajach bytu społecznego³³, tj. społeczności (wspólnocie, zrzeszeniu), stycznościach, czynnościach i stosunkach społecznych³⁴. Styczności społeczne to inaczej różne typy kontaktów międzyludzkich, które cechuje aktualność, dochodzi do nich poprzez przekroczenie przestrzeni międzysobowej oraz uświadomiony akt komunikacji między co najmniej dwiema osobami³⁵. W odróżnieniu od styczności stosunki społeczne są ponadaktualne, trwałe, nie są uzależnione od bezpośrednich powiązań, gdyż mają charakter obiektywny, a ich istnienie wpływa na postawy podmiotów, wywołując m.in. zobowiązanie lub gotowość do działania. Przykładami stosunków społecznych mogą być relacje rodzinne, edukacyjne, towarzyskie, służbowe i in. Z kolei czynności społeczne to różne formy wzajemnego oddziaływania osób, w tym mające charakter zorganizowany i długofalowy, np. wspólne wykonywanie określonych zadań³⁶. Te trzy rodzaje bytów społecznych w sposób szczególny urzeczywistniają się we wspólnocie jako jej komponenty. Majka uważa, że wspólnota jest „podstawową i pełną rzeczywistością społeczną”³⁷, a jej charakter najlepiej oddaje metafora organizmu³⁸. Jak dalej zobaczymy, rzeczywistość wspólnoty podobnie opisywana jest w ramach fenomenologii, w tym przez Dietricha von Hildebranda.

Spajające wspólnotę więzi społeczne mogą być rozumiane subiektywnie, tj. jako mniej lub bardziej zinterioryzowane poczucie łączności z daną grupą lub też jako „obiektywnie istniejący system stosunków, instytucji, środków

³³ „Byt społeczny istnieje wszędzie tam, gdzie nastąpiło przekroczenie przestrzeni międzysobowej, a więc gdzie już to bezpośrednio, już to pośrednio została nawiązana jakaś forma kontaktu między co najmniej dwiema osobami” J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 342.

³⁴ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 341.

³⁵ Por. tamże, s. 342.

³⁶ Por. tamże, s. 342–350.

³⁷ Tamże, s. 351.

³⁸ Por. tamże, s. 352.

kontroli społecznej³⁹. Do tej drugiej możliwości skłania się polski badacz Paweł Rybicki, który uznaje więzi społeczne za po pierwsze „dające się rzeczowo określić wspólności i związki między ludźmi”; po drugie zaś za „stany i akty świadomości: poczucie szczególnej łączności z innymi ludźmi, [...] wzajemnej [...] zależności i manifestacje tego poczucia w postawach, zachowaniach, działaniach czy to indywidualnych, czy zbiorowych”, wyodrębniające „małą czy wielką społeczność od ludzi i zbiorowości ludzkich, które są poza jej zasięgiem”⁴⁰.

Więź społeczna w tym znaczeniu może wynikać zarówno z naturalnych uwarunkowań, jak i powstawać wskutek jej ustanowienia, w tym zrzeszania się. Za przykład więzi zbliżonej do naturalnej Rybicki uznaje więź lokalną i więź narodową. Powiązania społeczne mogą mieć według niego mały, średni lub wielki zasięg, obejmując różne zbiorowości, mogą też mieć charakter ogólny lub skoncentrowany na specjalnych dziedzinach (więź religijna, artystyczna, naukowa, gospodarcza i in.). Szczególnym ich wyrazem jest aktywność interpersonalna. „Najdobitniejszym przejawem więzi społecznej – pisze Rybicki – są działania zbiorowe, podejmowane w grupach społecznych i złożonych z grup społecznościach”⁴¹. Dezintegracja więzi społecznych dokonywać się może z kolei poprzez konflikty, jak również w wyniku wzajemnej obojętności ludzi wobec siebie – jak w izolacyjnych i atomizacyjnych postawach zaobserwowanych przez badacza w anonimowych zbiorowościach wielkomiejskich, w których zachodzą tylko powierzchowne styczności⁴².

Jako rzeczywistość społeczną przyjmujemy współcześnie złożony system⁴³ różnorodnych relacji i powiązań o charakterze ponadosobowym: rodzinnych, sąsiedzkich, subpaństwowych (pośrednich), państwowych, etnicznych, naro-

³⁹ Por. *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2002, s. 487.

⁴⁰ P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979, s. 676.

⁴¹ Tamże, s. 696.

⁴² Por. tamże, s. 718–719.

⁴³ Ujęcie rzeczywistości jako systemu to aktualnie jedna z najbardziej wpływowych teorii dotyczących m.in. sfery społecznej. Zgodnie z tą koncepcją zarówno człowiek jako indywiduum, jak również społeczne całości to przykłady samodzielnych, autonomicznych

dowych, zawodowych, międzynarodowych i innych. Społeczność intuicyjnie pojmujemy jako zbiorowość połączoną subiektywnym poczuciem przynależności oraz jakimś wspólnym elementem, którym mogą być: terytorium (społeczność lokalna, regionalna), wykonywanie podobnego zawodu (społeczność zawodowa), przynależność do określonego Kościoła (społeczność religijna) itp.⁴⁴ W przypadku społeczności lokalnej i regionalnej ważne są także naturalne powiązania przestrzenne, ułatwiające interakcję pomiędzy jej członkami oraz oryginalne, charakterystyczne formy kultury.

Przez społeczeństwo z kolei (ang. *society*, fr. *société*, niem. *Gesellschaft*) rozumiemy szerszą zbiorowość, ukształtowaną względnie niezależnie od warunkowań politycznych, w ramach której łatwo jest wykazać funkcjonowanie podsystemów (m.in. społeczności w powyższym znaczeniu). Termin ten oznacza ogół mieszkańców danego kraju, populację państwa lub jego części, której członków łączy geograficzne terytorium, instytucje administracyjne lub społeczne, sposoby komunikacji, warunki życia, normy zachowań, wzorce postępowania itp.

Politykę od czasów Platona i Arystotelesa rozumiemy jako sferę życia społecznego, przede wszystkim o charakterze praktycznym, zogniskowaną wokół procesu podejmowania decyzji przez jednostki lub grupy społeczne, wiążącą się z selekcjonowaniem, hierarchizacją i porządkowaniem celów systemu społecznego, a także z metodami ich wdrażania. Dziedzina ta obejmuje różne

systemów. Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Kraków 2012.

⁴⁴ Rozumienie takich terminów jak: „społeczność”, „wspólnota”, „społeczeństwo” wydaje się ściśle związane z kontekstem historycznym i kulturowym danej zbiorowości. W tradycji amerykańskiej termin „wspólnota” (ang. *community*) odnoszony jest najczęściej do społeczności lokalnych badanych w ramach tzw. *community studies*, bywa nawet przeciwstawiany pojęciu „społeczeństwo” (ang. *society*). W Europie „wspólnota” (ang. *community*, fr. *communauté*, niem. *Gemeinschaft*) ma szersze znaczenie: „jest grupą, w której występuje określony typ stosunków społecznych i jej stosunek do określonego terytorium nie ma rangi cechy konstytutywnej”. Por. K. Z. Sowa, *Społeczność lokalna*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1303.

koncepcje sprawowania władzy, jak również zasady określające funkcjonowanie ustroju politycznego, w tym działanie instytucji wypełniających zadania publiczne, przyjęte reguły artykulacji interesów i potrzeb czy rozwiązywania konfliktów⁴⁵.

Filozofia polityki lub inaczej filozofia polityczna⁴⁶ bada moralne, normatywne i metafizyczne aspekty polityki. Jej szczególnymi polami zainteresowania są: geneza ustroju oraz państwo jako system społecznej organizacji. Zajmuje się także stosunkiem jednostki do instytucji państwowych, różnymi formami sprawowania rządów i legitymizacji władzy. Współcześnie coraz częściej zadania filozofii politycznej przejmują politologia jako dziedzina badająca procesy polityczne, ich uwarunkowania i konsekwencje. W jej ramach wyróżnia się m.in. teorię polityki i aksjologię polityczną⁴⁷.

Badania politologii odwołują się często do pojęcia wspólnoty politycznej (państwa, struktur subpaństwowych i międzynarodowych), rozumianej jako grupa społeczna zamieszkująca określone terytorium, o dużym stopniu spójności zapewnianym poprzez formalne instytucje i ich zbiorową akceptację. Pojęcie to obejmuje m.in. sposób organizacji społeczeństwa, zapewnienia niezbędnego potencjału poparcia dla sprawujących władzę czy podejmowania zbiorowych przedsięwzięć. Wspólnota taka jest fundamentem dla systemu (ustroju) politycznego, poprzez który kreowany jest m.in. podział pracy, określone są standardy pełnienia urzędów publicznych, normy działania organów administracyjnych itp.⁴⁸ Wspólnota polityczna może mieć charakter międzynarodowy, narodowy, terytorialny, kulturowy i inne. Wynika ze współzależności⁴⁹ różnych podmiotów, a jej istotnymi elementami są m.in. wartości polityczne, rozumiane jako „zobiektywizowane wzorce normatywne”⁵⁰, poprzez które

⁴⁵ Por. *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 329–330.

⁴⁶ Por. R. Legutko, *Filozofia polityczna*, [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 327.

⁴⁷ Por. *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁸ Por. tamże, s. 497–498; A. Wołek, *Filozofia polityczna*, [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 1503.

⁴⁹ Por. *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 498.

⁵⁰ Tamże, s. 485.

ustalana jest hierarchia celów i potrzeb przyjmowanych w danej zbiorowości. Dzięki tak rozumianym wartościom wzmacniane są funkcje integracyjne, motywacyjne i stabilizujące wspólnoty politycznej.

Dla przybliżenia współczesnego kontekstu problematyki wspólnotowej istotne są także dalsze dwa pojęcia: „naród” i „ojczyzna”. W odróżnieniu od terminów o charakterze bardziej neutralnym, takich jak „społeczność”, „grupa społeczna” czy nawet sama „wspólnota”, terminy te mają mocniejsze nacechowanie emocjonalne. Generalnie przyjmuje się, że naród to makrogrupa o wspólnych cechach etnicznych, więziach gospodarczych, politycznych, społecznych i kulturowych, wytworzona w procesie dziejowym, przejawiająca się w świadomości swych członków poprzez poczucie tożsamości grupowej i odrębności od innych analogicznych zbiorowości. Jest to rodzaj uformowania społecznego, które może być pojmowane abstrakcyjnie (ideologicznie) lub też konkretnie (jako realnie istniejąca społeczność w danym czasie), mający zdolność do utrzymywania ciągłości historycznej, tj. do przekazywania kolejnym pokoleniom świadomości narodowej i wszystkich elementów, które się z tym wiążą⁵¹.

Antonina Kłowska zauważa, że naród „jest zbiorowością społeczną o charakterze kulturowej wspólnoty”⁵². Naród – twierdzi, odwołując się do koncepcji „wspólnot wyobrażonych” (ang. *imagined communities*) Benedicta Andersona⁵³ – to „szeroka i złożona wspólnota komunikowania wyobrażona i realizowana przez kulturę”⁵⁴. Dla jej trwałości i niepowtarzalnego charakteru szczególną rolę odgrywają wzorce osobowe, będące swoistymi symbolami wspólnotowych wartości⁵⁵, mity o pochodzeniu i związana z nimi symbolika⁵⁶. Współczesne rozumienie pojęcia narodu w tym ujęciu zakłada z jednej strony

⁵¹ Por. tamże, s. 243–244.

⁵² A. Kłowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012, s. 24.

⁵³ Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 19.

⁵⁴ Tamże, s. 103.

⁵⁵ Por. tamże, s. 50.

⁵⁶ Por. tamże, s. 81.

wykrystalizowanie trwałego rdzenia – kanonu kultury narodowej, z drugiej zaś gotowość obrony granic – w sensie terytorialnym i symbolicznym. Mechanizmy sprzyjające powstawaniu i funkcjonowaniu kultur etnicznych (narodowych) stanowią zaś m.in.: tworzenie systemów symbolicznych, upowszechnianie układu tych systemów służące wyodrębnianiu swojej grupy od obcych, rozszerzanie zakresu wspólnych elementów itp.⁵⁷ Za główne składniki (systemy symboliczne) tak tworzonej kultury narodowej (etnicznej) badaczka uznaje m.in.: język, sztukę i literaturę, wiedzę i naukę, religię, obyczaje i rytuały.

Ojczyzna stanowi z kolei pojęcie, które najczęściej odnosi się do przestrzeni (geograficznego terytorium) istotnej dla jednostki lub grupy społecznej, w szczególności dla narodu. Termin ten wiązany jest z miejscem urodzenia lub zamieszkania. W pracach publikowanych w pierwszych latach po II wojnie światowej Stanisław Ossowski zauważył, że kategoria ojczyzny może mieć charakter „prywatny” (gdy np. używamy pojęcia „mała ojczyzna”⁵⁸) lub ideologiczny, gdy odnoszona jest do szerokiej zbiorowości. W szkicu *O ojczyźnie i narodzie* dowodził, iż pojęcie to zawiera nie tylko nacechowanie emocjonalne, ale ma również aspekt moralny⁵⁹, łączy się bowiem z indywidualnym

⁵⁷ Por. tamże, s. 36.

⁵⁸ S. Ossowski wyodrębnia także pośredni typ wspólnoty pomiędzy ojczyzną narodową a ściśle prywatną, jaką jest „zbiorowość regionalna”, współcześnie często określana jako „mała ojczyzna”. Pisze bowiem: „W dzisiejszej Europie można mówić także o ojczyźnie ideologicznej zbiorowości regionalnej: pomiędzy ojczyzną prywatną i terytorium narodowym może być miejsce na regionalną ojczyznę. To nie jest ojczyzna prywatna, jeżeli więź, która łączy jednostkę z ojczyzną regionalną, łączy ją poprzez uczestnictwo w zbiorowości”. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 74. Związkowi osoby z regionem w kontekście aksjologicznym i personalistycznym poświęcił swoją pracę H. Skorowski. Por. H. Skorowski SDB, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1998/99.

⁵⁹ Ossowski pisze w następujący sposób o stosunku jednostki do „prywatnej ojczyzny”: „Te elementy przekonaniowe, to wiara, że z tym właśnie ojczystym środowiskiem jestem związany w specjalny sposób, że ta więź jest predestynowana i że angażuje ona głęboko moją osobowość. Mogę to sobie motywować tak lub inaczej: predestynacja więzi owej może polegać w moim przekonaniu bądź na tym, że w tych okolicach właśnie ujrzałem po raz pierwszy światło dzienne i tu uczyłem się poznawać świat – jeżeli moja prywatna ojczyzna

doświadczeniem powinności: „Stosunek do ideologicznej ojczyzny – pisze Ossowski – nie opiera się na bezpośrednich przeżyciach jednostki względem ojczystego terytorium i na wytworzonych przez te przeżycia nawykach, ale na pewnych przekonaniach: na przekonaniu jednostki o jej uczestnictwie w pewnej zbiorowości i na przekonaniu, że jest to zbiorowość terytorialna związana z tym właśnie obszarem”⁶⁰. I dalej: „Ojczyzna prywatna jest różna dla różnych członków narodu, a zasięg jej może być większy lub szerszy. Ojczyzna ideologiczna jest jednakowa dla wszystkich, bo jest całemu narodowi przyporządkowana w całości”⁶¹.

Z pojęciami ojczyzny i narodu w koncepcji Ossowskiego wiążą się swoiste wartości, traktowane jako zbiorowa własność: ziemia⁶², krajobraz, budowle, dzieła kultury materialnej i niematerialnej, w szczególności literatura i sztuka.

jest moją ziemią rodzinną w dosłownym sensie – bądź na tym, że jestem w tę ziemię wrośnięty poprzez swoich przodków, którzy tutaj rodzili się, żyli i marli, że jest to zatem moja ojczyzna w sensie etymologicznym. [...] Stosunek uczuciowy do tej prywatnej ojczyzny jest poparty nakazem moralnym: jest on nie tylko sprawą moich osobistych przywiązań, ale jest także moim obowiązkiem: powinienem kochać okolice stanowiące moją ojczyznę osobistą, bo one mi reprezentują ojczyznę w znaczeniu ideologicznym, której są częścią, do nich odnosi się święte słowo «ojczyzna». W ten sposób pojęcie ojczyzny ideologicznej rzutuje się na nasz stosunek do ojczyzny prywatnej, wprowadza do tego stosunku pewne czynniki przekonaniowe i nadaje mu moralne zabarwienie”. Dalej zaś: „Związek pomiędzy osobowością jednostki i jej miejscem urodzenia ma charakter magiczny.” S. Ossowski, *O ojczyźnie...*, dz. cyt., s. 37, 44–45.

⁶⁰ Tamże, s. 26. Następnie pisze: „Zbiorowość w swoim aspekcie wewnętrznym istnieje jako zbiorowość tylko poprzez obrazy, jakie przybiera w świadomości składających się na nią jednostek. A w tych obrazach istotnym czynnikiem wiążącym mogą być [...] przyporządkowane grupie zewnętrzne wartości, na których tło rzutujemy cały ten zespół ludzki”. Tamże, s. 33.

⁶¹ Tamże, s. 27.

⁶² „Synonimem «ojczyzny» jest «ziemia rodzinna» [...] obie nazwy sugerują, iż związek jednostki z ojczyzną nie jest wynikiem wolnego wyboru [...] lecz jest predeterminowany. «Ojczyzna» to ziemia przodków, ziemia, z którą związek przekazali nam już nasi ojcowie. «Ziemia rodzinna» to ziemia, w której się przyszło na świat. Równocześnie «ziemia rodzinna» wiąże się etymologicznie z pojęciem rodziny [...] i z pojęciem rodu”. Tamże, s. 43–44.

Autor ten zauważa, że w wielkich grupach społecznych, takich jak naród, ich członków „nie łączy osobiste współzycie, lecz tylko przekonanie, że wszyscy są w taki sam sposób związani z pewnymi wartościami przyporządkowanymi całej grupie”⁶³.

W odróżnieniu od powyższych kategorii państwo rozumiemy dzisiaj nie jako naturalny, ale celowościowy (formalny) system organizacji społecznej o charakterze politycznym, zogniskowany wokół pojęcia władzy, z zaprojektowanym układem administracji (zarządzania) na danym terenie. Państwo poprzez różne mechanizmy reguluje system życia zbiorowego obywateli, kształtuje formy zaspokajania potrzeb w przyjętym zakresie (np. w dziedzinie bezpieczeństwa, infrastruktury publicznej, edukacji, pomocy społecznej, nauki, kultury itp.). W dominującej obecnie koncepcji państwa najistotniejszą podstawę jego urzędzenia stanowi prawo stanowione, które określa m.in. sposób legitymizacji władzy politycznej, uprawnienia i obowiązki obywateli, reguluje też wiele innych kwestii związanych przede wszystkim ze sprawami publicznymi w różnych dziedzinach⁶⁴.

Warto zauważyć, że w odniesieniu do państwa jako osoby prawnej określane jest współcześnie formalny status jednostki poprzez pojęcia takie jak: narodowość, obywatelstwo, miejsce urodzenia, zamieszkania, zameldowania itp. Należy przy tym podkreślić, że państwa (wspólnoty państwowe) uznawane są za reguły za podmioty posiadające zdolność do czynności prawnych m.in. na arenie międzynarodowej⁶⁵, ale również w relacjach dotyczących własnych obywateli, obcokrajowców, społeczności lokalnych, etnicznych, narodowych i innych⁶⁶. Z pewnymi wyjątkami przyjmuje się także, że współczesne państwa i ich władze polityczne reprezentują ogół swoich obywateli w stosunkach z innymi podmiotami. Powszechne jest przekonanie, że niekwestionowa-

⁶³ Tamże, s. 34.

⁶⁴ Por. B. Szlachta, *Prawo*, [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 972.

⁶⁵ Por. J. Czaputowicz, *Spółeczność międzynarodowa*, [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 1313.

⁶⁶ Por. M. Kuniński, *Państwo*, [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 802.

nym obowiązkiem państwa i jego struktur jest przede wszystkim zapewnienie bezpieczeństwa zbiorowego i osobistego na terenie, który obejmuje.

DIETRICH VON HILDEBRAND I RECEPCJA JEGO FILOZOFII W POLSCE

Dietrich von Hildebrand (1889–1977) urodził się i wychował w niemieckiej rodzinie we Włoszech, studiował i w pierwszym okresie dojrzałego życia pracował w Niemczech, następnie, ze względu na swoje antyhitlerowskie poglądy, uciekając przed grożącym mu ze strony nazistów niebezpieczeństwem, poprzez Austrię i Francję przedostał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie mieszkał już do końca życia. Studiując w Monachium i Getyndze, doktoryzował się u Husserla w 1912 r., tam też związał się z monachijsko-getyngieńskim kołem fenomenologów. Przyjaźnił się z Maxem Schelerem, uważał się jednak przede wszystkim za ucznia Adolfa Reinacha, który rozwijał metody fenomenologii realistycznej, uznając, że na drodze analizy istotowej zasadnie badać można wszystkie sfery rzeczywistości⁶⁷. Koleje losu Hildebranda sprawiły, że publikował po niemiecku i angielsku. Niektóre z jego dzieł tłumaczone były i modyfikowane przez samego autora na podstawie wcześniejszych wersji, inne z kolei przekładano z języka angielskiego na niemiecki i na odwrót. W rezultacie większość twórczości tego myśliciela dostępna jest obecnie w angielskiej i niemieckiej wersji językowej.

W Polsce pierwsze tłumaczenia rozpraw Hildebranda i publikacje dotyczące jego filozofii pojawiły się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. W 1975 r. Antoni Siemianowski w czasopiśmie „Znak” opublikował artykuł *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*⁶⁸, w tym też numerze ukazał się przetłumaczony przez Jana Szewczyka tekst *Rola obiek-*

⁶⁷ Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Kraków 2011, s. 60.

⁶⁸ Por. A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*, „Znak”, R. XXVII, 1975, nr 10, s. 1278–1288.

tywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności⁶⁹. Siemianowski opublikował rok później artykuł *Trzy kategorie doniosłości i ich rola w etyce filozoficznej Dietricha von Hildebranda*⁷⁰.

W 1982 r. w Krakowie wydane zostało *Przemienienie w Chrystusie* w tłumaczeniu Juliusza Zychowicza⁷¹, w 1985 r. w Poznaniu *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka* w tłumaczeniu Jana Koźbiała⁷². Również w 1985 r. w „Znaku” ukazał się tekst Włodzimierza Galewicza *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*⁷³. W kolejnych latach m.in. Jakub Gorczyca poświęcił niemieckiemu myślicielowi kilka artykułów opublikowanych w różnych czasopismach filozoficznych i w pracy zbiorowej⁷⁴.

Pełniejsza recepcja filozofii von Hildebranda w Polsce rozpoczęła się w latach osiemdziesiątych XX w., wraz z wydaniem poświęconych jego twórczości szerszych, krytycznych opracowań. W 1989 r. w Lublinie Tadeusz Biesaga wydał *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*⁷⁵, w tym samym roku Paweł Góralczyk opublikował w Poznaniu *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda*

⁶⁹ Por. D. von Hildebrand, *Rola obiektywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak”, R. XXVII, 1975, nr 10, s. 1278–1288.

⁷⁰ Por. A. Siemianowski, *Trzy kategorie doniosłości i ich rola w etyce filozoficznej Dietricha von Hildebranda*, „Studia Gnesnensia”, t. 2, 1976, s. 239–264.

⁷¹ Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982.

⁷² Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987.

⁷³ Por. W. Galewicz, *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, „Znak”, R. XXXVII, 1985, nr 4, s. 27–40.

⁷⁴ Por. J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia”, t. 19, 1987, s. 427–439; J. Gorczyca, *Na drogach prawdy. Słów kilka o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1990, Kraków 1991, s. 85–90; J. Gorczyca, *Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1987, s. 195–201.

⁷⁵ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.

w *teologii moralnej*⁷⁶. Kolejne prace pojawiły się w latach dziewięćdziesiątych XX w. W 1995 r. w Poznaniu ukazała się rozprawa Piotra Orlika zawierająca m.in. analizę aksjologicznej teorii niemieckiego myśliciela pt. *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*⁷⁷, dwa lata później zaś w Krakowie publikacja Jana Galarowicza traktująca o zagadnieniach etycznych m.in. w filozofii Hildebranda pt. *W drodze do etyki odpowiedzialności*, tom 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*⁷⁸, a także Stanisława T. Zarzyckiego *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*⁷⁹ wydana w Lublinie.

Z początkiem XXI w. opublikowane zostały kolejne polskie prace badawcze poświęcone Hildebrandowi, w tym m.in. Krzysztofa Stachewicza *W poszukiwaniu podstaw moralności*⁸⁰, Leszka Kopciucha *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*⁸¹, Pawła Kaźmierczaka *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*⁸². Do wydawnictw krytycznych dołączyły następne pozycje przetłumaczone na język polski z obszernej spuścizny niemieckiego filozofa. W 2008 r. w Warszawie ukazała się książka Alice von Hildebrand o niezwykłym życiu jej męża pt. *Dusza Iwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*⁸³. Z kolei w 2012 r. w Krakowie wydano programową dla jego metody filozoficznej rozprawę pod tytułem *Czym jest filozofia?* w przekładzie Pawła Mazanki i Janusza

⁷⁶ Por. P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989.

⁷⁷ Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, Poznań 1995.

⁷⁸ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997.

⁷⁹ Por. S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno – teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

⁸⁰ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Kraków 2001.

⁸¹ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*, Lublin 2010.

⁸² Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec...*, dz. cyt.

⁸³ Por. A. von Hildebrand, *Dusza Iwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa 2008.

Sidorka⁸⁴. W tym samym roku po polsku opublikowana została *Metafizyka wspólnoty Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty* w tłumaczeniu Juliusza Zychowicza⁸⁵, której fragmenty ukazały się wcześniej w 2006 r. wraz z artykułem Czesława Porębskiego pt. *Wartości i wspólnoty* na łamach „Znaku”. Wydano też kolejne przekłady prac Hildebranda: *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*⁸⁶ w 2000 r., *Sztuka życia* (współautorstwo z żoną Alice) w 2002 r.⁸⁷, *Spustoszona winnica*⁸⁸ w 2006 r., *Seksedukacja*⁸⁹ (współautorstwo z Williamem A. Marra) w 2011 r., *Liturgia a osobowość*⁹⁰ w 2014 r., *Małżeństwo*⁹¹ w 2017 r.

W związku z przeniesieniem na grunt polski znacznej części dorobku von Hildebranda i ugruntowaniem krytycznej recepcji jego filozofii w niniejszej pracy korzystano z polskich przekładów dzieł tego autora, uzupełniając materiał dostępny w języku polskim publikacjami w językach oryginalnych. Wydania angielskie i niemieckie użyteczne były w szczególności w odniesieniu do kluczowych pojęć i terminów w stosowanej przez niemieckiego myśliciela metodzie filozoficznej, zwłaszcza w zakresie problematyki wspólnotowej.

PYTANIE O WSPÓLNOTĘ W KONTEKŚCIE FILOZOFII DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Dokonana przez Dietricha von Hildebranda analiza zagadnienia wspólnoty ma szczególną wartość. Jego filozofia ukształtowana została w oparciu o personali-

⁸⁴ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012.

⁸⁵ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.

⁸⁶ Por. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, tłum. J. Wociał, Warszawa 2000.

⁸⁷ Por. A. von Hildebrand, D. von Hildebrand, *Sztuka życia*, tłum. G. Grygiel, Poznań 2002.

⁸⁸ Por. D. von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, tłum. T. G. Pszczółkowski, Warszawa 2006.

⁸⁹ Por. D. von Hildebrand, W. A. Marra, *Seksedukacja*, tłum. P. Długosz, Komorów 2011.

⁹⁰ Por. D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Kraków 2014.

⁹¹ Por. D. von Hildebrand, *Małżeństwo*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2017.

styczną koncepcję człowieka i realistyczną metodę fenomenologii. Myśliciel ten, zgodnie z duchem metody fenomenologicznej, nakazującej czerpać z szeroko pojętego doświadczenia – poza światem przedmiotów – za realnie istniejące uznaje jedynie indywidualne byty osobowe. Na płaszczyźnie społecznej to jednak wspólnota i bogactwo jej różnorodnych form i rodzajów jako swoiste dopełnienie ludzkiej indywidualności stanowi dla niego najbardziej realną rzeczywistość. Wspólnota jest więc niejako drugą po osobie centralną kategorią Hildebrandowskiej ontologii społecznej⁹².

W niniejszej pracy – poprzez zbadanie filozofii Dietricha von Hildebranda – chodzić będzie o odkrycie tych rudymenarnych elementów, które stanowią o istocie i istnieniu wspólnot w powyżej naszkicowanym, szerokim rozumieniu. Zamierzeniem autora jest ustalenie cech wspólnotowych całości w kontekście autonomii jednostki i relacji, jakie zachodzą w sferze społecznej oraz ukazanie różnych rodzajów bytów wspólnotowych wyodrębnionych na drodze fenomenologicznej analizy istotnościowej. W tym celu omówione zostaną m.in. wskazane przez niemieckiego myśliciela właściwe i niewłaściwe kryteria hierarchizacji wspólnot, zakres ich wzajemnych oddziaływań, a także warunki i czynniki, które umożliwiają zaistnienie tego rodzaju intersubiektywnych jedności. Konieczne będzie również określenie relacji, występujących pomię-

⁹² Termin „ontologia społeczna” (niem. *soziale Ontologie*) po raz pierwszy użyty został przez Edmunda Husserla w napisanej w 1910 r. a wydanej po jego śmierci rozprawie *Soziale Ontologie und deskriptive Sociologie*. W Polsce termin ten wiąże się z osobą Czesława Znamierowskiego, który widział ontologię społeczną (określaną przez niego także mianem prakseologii) jako naukę aprioryczną, badającą wszelkie formy możliwych i realnie istniejących bytów społecznych. Znamierowski jednak odrzucał ustalenia i metody fenomenologii, a jego prace dotyczą w głównej mierze filozofii prawa i teorii aktów społecznych. Por. G. Lorini, *Ontologia społeczna Czesława Znamierowskiego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2010, z. 4, s. 21–22. W literaturze anglojęzycznej znaczenie tego terminu (ang. *social ontology*) rozszerzane jest również na badania fenomenologów dotyczące fundamentalnych elementów rzeczywistości społecznej. Por. A. Salice, *Communities and values. Dietrich von Hildebrand's social ontology*, [w:] *The phenomenological approach to social reality. History, concepts, problems*, eds. A. Salice, H. B. Schmid, Switzerland 2016, s. 238.

dzy wspólnotą a jednostką, ze względu na możliwe sposoby powiązania osób w zbiorowe całości.

Pomyślnie przeprowadzenie zarysowanej w ten sposób analizy powinno umożliwić uzyskanie odpowiedzi na pytanie o prawdziwy charakter, a tym samym o ocenę rzeczywistej wartości międzyludzkich wspólnot, rozstrzygając także problem ich usytuowania w odniesieniu do niezbędnej autonomii indywidualnego bytu ludzkiego.

ROZDZIAŁ II

FENOMENOLOGIA REALISTYCZNA I KWESTIA WARTOŚCI

GŁÓWNE ZASADY METODY FENOMENOLOGICZNEJ

Na początku XX w. dla Dietricha von Hildebranda, podobnie jak dla innych młodych filozofów z Getyngi, zaproponowana przez Edmunda Husserla fenomenologia jako nowa metoda badań filozoficznych była ważnym odkryciem. Oznaczała bowiem przezwycięzenie ograniczeń idealizmu ujawnionych w dziewiętnastowiecznym subiektywizmie i psychologizmie, a także możliwość przeciwstawienia się redukcjonistycznym tendencjom rozwijającego się scjentyzmu. Hildebrand przebywał w Getyndze w latach 1909–1911, był uczniem Husserla, u którego się doktoryzował w 1912 r. Za swojego mistrza uważał jednak przede wszystkim Adolfa Reinacha. Przez całe życie pozostał wierny metodzie fenomenologicznej wypracowanej w pierwszym okresie filozofii Husserla, nazywanej fenomenologią realistyczną, której Reinach był wybitnym przedstawicielem, wraz z takimi myślicielami jak: Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Edyta Stein czy Max Scheler.

Niewątpliwą zaletą fenomenologii realistycznej jako sposobu prowadzenia filozoficznych dociekań była możliwość jej stosowania do badania nie tylko przedmiotów materialnych, jak czyniły to nauki przyrodnicze, ale również do innych obszarów objętych szeroko pojętym doświadczeniem człowieka. Wypracowana przez Husserla i kontynuowana przez jego uczniów metoda, postulując powrót do czystych przedmiotów percepcji, opierała się na oryginalnym instrumentarium filozoficznym, zakładającym m.in. intencjonalność

aktów świadomości, możliwość naocznego wglądu w badane fenomeny oraz redukcji egzistencjalnej, dzięki której nastąpić może odkrycie istoty badanych zjawisk⁹³. Przykładem takiego podejścia stały się prace Maxa Schelera i innych fenomenologów dotyczące wartości, w których sformułowano koncepcję sfery aksjologicznej nazwanej materialną etyką wartości⁹⁴.

Hildebrand przyjaźnił się z Schelerem, a jak pisze Alice von Hildebrand, dyskusje z tym filozofem przyczyniły się m.in. do jego konwersji na katolicyzm⁹⁵. W konsekwencji metody fenomenologii realistycznej oraz wypracowane przez Maxa Schelera rozumienie wartości wywarły znaczący wpływ na filozoficzne zapatrywania autora *Metafizyki wspólnoty*, w tym na jego charakterystykę sfery społecznej.

Twórcą fenomenologii był Edmund Husserl, który w *Badaniach logicznych* pisał: „Pojęcia logiczne jako obowiązujące jedności myślowe powinny mieć swe źródło w naoczności [...] nie chcemy poprzestać na samych tylko słowach, to znaczy na jedynie symbolicznym znaczeniu słów. [...] Znaczenia, ożywione jedynie odległą, mglistą, niewłaściwą naocznością [...] nie mogą nam wystarczyć. Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych». Na gruncie w pełni rozwiniętych przeżyć naocznych chcemy uzyskać oczywistość, że to, co tutaj dane w aktualnie spełnionej abstrakcji, jest naprawdę, rzeczywiście tym, co domniemują znaczenia słów wyrażających prawo”⁹⁶.

Nowa metoda poszukiwania wiedzy miała dokonać tego, czego nie były w stanie osiągnąć nauki szczegółowe, gdyż „każda [...] opiera się na określonych założeniach, których zasadności sama już nie zgłębia, każda zajmuje się jedynie pewnym fragmentem rzeczywistości i nie zastanawia się nad jego

⁹³ Metody fenomenologii jako sposobu badań filozoficznych, w tym zasady prawomocnego orzekania o istotach rzeczy, wnikliwie omawia w swojej pracy J. Krokos. Por. J. Krokos, *Koncepcja fenomenologii w ujęciu Husserla, Pfändera, Schelera i niektórych ich uczniów*, Warszawa 1991, s. 35–46.

⁹⁴ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern–München 1966.

⁹⁵ Por. A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 80.

⁹⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

związkiem z innymi podobnymi fragmentami, a już w żadnym razie nad całością rzeczywistości, której wycinek bada. [...] To właśnie sprawia, że zarówno każda z nich, jak i wszystkie razem mogą być zakwestionowane”⁹⁷.

W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl twierdził: „nauka o czystych możliwościach wyprzedza «w sobie» naukę o rzeczywistości i dopiero ona czyni ją w ogóle możliwą jako naukę [...] intuicja ejdetyczna jest obok redukcji transcendentalnej [...] formą podstawową wszystkich szczegółowych transcendentalnych metod”⁹⁸.

Odwolująca się do „naoczności” i „oczywistości” fenomenologia za punkt wyjścia przyjęła niepodważalne istnienie przeżyć podmiotu identyfikowanych jako różnorodne fenomeny⁹⁹. Zauważono, że o ile nie możemy z całą pewnością rozstrzygnąć o świecie zewnętrznym, włączając w to jego realne istnienie, to nie da się zakwestionować podmiotowych przeżyć – tym samym wiedza powinna dotyczyć właśnie tego świata – świata przeżyć podmiotu występujących w ludzkiej świadomości¹⁰⁰. Nie miało to być jednak badanie psychologiczne. Odkrycie Husserla – inspirujące dla całej szkoły filozoficznej – dotyczyło bowiem tego, że w świadomościowym, a więc z natury psychicznym akcie, jakim jest akt poznawczy, mamy do czynienia z czymś, co poza ten akt wykracza, co nie może być objaśnione tylko na gruncie metod stosowanych przez psychologię. Husserl chciał uzyskać zadowalającą pod względem kryteriów pewności odpowiedź na pytanie o to, jak to się dzieje, że w procesie poznawania, będącym zdarzeniem o charakterze psychicznym, docieramy

⁹⁷ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, cyt. za: K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 37.

⁹⁸ Tamże, s. 120.

⁹⁹ Por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 182, 202–203.

¹⁰⁰ Pisz o tym m.in. M. Waligóra: „po dokonaniu takiego zabiegu, po «zawieszeniu» przekonania o realności świata tym, co dane w sposób niepowątpiewalny, jest sfera świadomości. Husserl określa ją mianem świadomości czystej lub transcendentalnej. To świadomość okazuje się fenomenologicznym *residuum*, pozostałością po *epoché* i redukcji. Ona istnieje w sposób absolutny, rzeczywistość zewnętrzna zaś w sposób wtórny, udostępniony w przeżyciu”. M. Waligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 59.

do przedmiotu, który sam nie ma psychicznej natury i z istoty swej wykracza poza sferę tego, co psychiczne¹⁰¹.

Zarysowany w ten sposób program filozoficzny z jednej strony przełamywał ograniczenia scjentyzmu i pozytywizmu, uznających tylko nauki szczególnie za źródło prawdziwej wiedzy, z drugiej jednak równie kategorycznie odcinał się od psychologizmu. Tak o tym pisze współczesny badacz myśli twórcy fenomenologii: „Podstawową pomyłką psychologizmu jest to, że nie rozróżnia on poprawnie przedmiotu wiedzy od aktu poznania. Podczas gdy akt jest psychicznym procesem [...] to tego samego nie można powiedzieć o zasadach logicznych czy prawdach matematycznych, które są poznawane. Kiedy mówimy o prawach logiki lub odnosimy się do prawd matematycznych, teorii, zasad, zdań i dowodów, nie odnosimy się do subiektywnych przeżyć trwających w czasie, lecz do czegoś pozaczasowego, obiektywnego i wiecznie prawdziwego. Mimo że zasady logiki są przez nas poznawane i pojmowane, to mamy świadomość czegoś idealnego, co jest całkowicie różne od psychicznego, realnego aktu poznania i do niego nieredukowalne”¹⁰².

Droga fenomenologii, nazywana przez Husserla „metodą filozofów radykalnego punktu wyjścia”¹⁰³, odrzuca więc milcząco przyjmowane założenia towarzyszące naukom szczegółowym, zwłaszcza przyrodniczym. Mimo to stara się formułować prawa i zasady, które nie sprowadzałyby się jedynie do indywidualnie ujmowanych, „psychologicznych” przeżyć podmiotu. Autor *Medytacji kartezjańskich* widział konieczność odnowienia filozofii, rysując jej program jako dyscypliny, która w sposób spełniający kryteria naukowości spenetruje obszary niedostępne dla innych dziedzin: „Fenomenologia – pisał – ma być filozofią pierwszą jako nauka uzasadniająca wszelkie inne nauki, w tym także samą siebie. Dopiero dzięki niej filozofia może spełnić swoje właściwe powołanie, jakim jest realizacja wiedzy absolutnie uzasadnionej”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 59.

¹⁰² D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świątek, Kraków 2012, s. 15.

¹⁰³ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 11.

¹⁰⁴ W. Galewicz, *E. Husserl – program filozofii fenomenologicznej*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1990, s. 175, cyt. za: K. Świąćicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 39.

KATEGORIA DOŚWIADCZENIA I ANALIZA ISTOTOWA

Przy tym jednak – paradoksalnie – fenomenologia pozostawać ma przy doświadczeniu jako podstawowej metodzie poznawczej. Życie świadomości i poszczególne jego przejawy – „fenomeny” nigdy bowiem nie są „puste” – zawsze są jakoś nakierowane na swój przedmiot. „Rdzeniem fenomenologicznej doktryny – pisze współczesny fenomenolog amerykański Robert Sokolowski – jest nauczanie, że każdy spełniany przez nas akt świadomości, każde nasze przeżycie jest intencjonalne: jest ono z istoty «świadomością dotyczącą» lub «przeżyciem dotyczącym» czegoś. Cała nasza świadomość jest skierowana na przedmioty”¹⁰⁵. Owa intencjonalność¹⁰⁶ jako cecha charakterystyczna świadomości koresponduje z kategorią doświadczenia, w której mieści się transcendentalne odniesienie świadomościowych w gruncie rzeczy fenomenów. Doświadczenie to, podobnie jak w naukach przyrodniczych, ma mieć charakter bezpośredni, nazywane jest przez fenomenologów „naocznością”, „oglądem naocznym”, „bezpośrednim wglądem” i związane z takimi pojęciami, jak: „oczywistość”, „jasność”, „rozumna intuicja”, „inteligibilność”, „źródłowa intuicja”. Edmund Husserl w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pisał: „Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce, co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012, s. 23.

¹⁰⁶ Kategorię intencjonalności aktów psychicznych odkrył i opisał Franz Brentano w pracy *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (1874). Uczniami Brentana byli m.in. A. Meinong, C. Stumpf, K. Twardowski, Z. Freud i E. Husserl. Z tego m.in. powodu współczesny badacz pisze: „Duch Brentana unosi się zarówno nad Freudem jak i Husserlem, a «szkoła Brentana» stała się rozstajem odmiennych dróg filozoficznych”. Por. M. Waligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁷ E. Husserl *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73. R. Ingarden tak opisuje tę zasadę: „nie ma wiedzy

Wyznaczając punkt wyjścia w tym miejscu, tj. w „pierwotnym oglądzie”¹⁰⁸ jako podstawie wszelkiego doświadczenia, fenomenologia zarazem każe porzucić założenia co do tego, co w owym pierwotnym, bezpośrednim doświadczeniu się pojawia – zarówno te, które są konsekwencją tzw. „naturalnego nastawienia”¹⁰⁹, jak i takie, które przyjęło się określać jako „metafizyczne”, a także takie, które uznalibyśmy w scjentyistycznym rozumieniu za „naukowe”. Aby osiągnąć poznanie, konieczne stało się zawieszenie przekonań i sądów dotyczących różnych sfer rzeczywistości – w szczególności „wstrzymanie się od wypełniania tezy naturalnego nastawienia”¹¹⁰. Osiągnąć ten cel można poprzez – odmienną niż stosowana w naukach ścisłych i przyrodniczych metoda abstrakcji – redukcijną operację badawczą, nazywaną przez Husserla *epoché*, objaśnianą przez tego filozofa w następujący sposób: „*Epoché* jest [...] radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym, czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony. Wszystko, co znajduję w granicach świata, wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przede mną doświadczany,

bez doświadczenia. I przede wszystkim trzeba to, co doświadczamy, uchwycić w doświadczeniu – i wszystko inne musi być również wydobyte z doświadczenia, rozwinięte i ostatecznie uzasadnione przez doświadczenie”. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, Warszawa 1974, s. 15.

¹⁰⁸ K. Świącicka podobnie prezentuje podstawową zasadę fenomenologii: „punktem wyjścia radykalnej i autonomicznej filozofii ma być «widzenie» i opisywanie tego, co bezpośrednio dane. Widzenie oznacza u Husserla takie przeżycie świadome, w którym obcujemy z danym nam przedmiotem, ukazującym się niejako «we własnej osobie» jako coś, co aktualnie jest dla nas obecne. Tak pojęte widzenie, będąc rodzajem samoprezentacji [niem. *Selbstgegebenheit*] samego przedmiotu, może być uznane za rzeczywiste źródło poszukiwanej przez nas pewności”. K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 40.

¹⁰⁹ Por. *I Medytacja kartezjańska*, § 7, 8, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 29–37.

¹¹⁰ Por. M. Waligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 50.

spozrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam”¹¹¹.

Przy tym, jak podkreśla współczesny badacz: „*Epoché* ma umożliwić przeprowadzenie badań spełniających o wiele ostrzejsze kryteria naukowości niż dotychczasowe badania prowadzone w ramach nauk przyrodniczych”¹¹². Jest więc narzędziem, „które wypracowane zostało w celu wskazania najkrótszej drogi prowadzącej od zmiany nastawienia obiektywistycznego (skierowane na przedmiot) na nastawienie krytyczne: fenomenologiczne (skierowane na przeżycie, na akt) i transcendentalne (ujawniające warunki możliwości relacji świadomość–świat, przedmiot–podmiot, akt świadomości–treść aktu, noeza–noemat itp.)”¹¹³.

W tak nakreślonym polu analizy znajdziemy różne rodzaje „przedmiotów intencjonalnych”. Będą to obrazy i przeżycia dostarczane przez zmysły, odnoszące nas do świata zewnętrznego, ale także różnorodne doświadczenia samego podmiotu – „przeżycia wewnętrzne” czy też takie zjawiska jak: wspomnienia, uczucia, wyobrażenia, akty woli i inne.

W opisywanej w *Badaniach logicznych* operacji wypełniania i domniemywania, prowadzącej do swoistej syntezy aktu poznawczego, konstytuującej jego znaczenie, Husserl umieszcza także akty bezpośredniego ujmowania pojęć ogólnych, nadbudowane niejako nad prostymi aktami ujmowania zmysłowego. Są to tzw. akty naoczności kategoryalnej i ogólnej, dzięki którym mogła powstać koncepcja fenomenologicznego, bezpośredniego oglądu istoty poznawanych przedmiotów – oglądu ejdetycznego¹¹⁴.

Fenomenologiczna analiza świadomości prowadzi więc do poszerzenia kategorii doświadczenia, o czym trafnie pisał Roman Ingarden: „Powiedzieliśmy, że doświadczenie jest źródłem i podstawą wszelkiej wiedzy o przedmiotach, ale nie powiedzieliśmy wcale, że istnieje tylko jeden, jedyny rodzaj doświadczenia

¹¹¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 36.

¹¹² M. Waligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 51.

¹¹³ Tamże, s. 55.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 37, 46.

i że tym doświadczeniem jest właśnie spostrzeżenie «zmysłowe», zewnętrzne lub wewnętrzne. [...] Aby więc móc naczelną naszą zasadę postawić bez spełnienia niekonsekwencji, trzeba pojęcie «bezpośredniego doświadczenia» rozszerzyć i na te akty, które wykazują prawdziwość sądów ogólnych *sensu stricto*. Dlatego to fenomenologowie rozumieją przez «bezpośrednie doświadczenie» każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot jest dany sam, w oryginalnie («osobiście»), czyli – jak mówi Husserl – jest «cieleśnie samoobecny» [...] Szczególny przypadek tak rozumianego doświadczenia stanowi to, co przyrodnicy nazywają doświadczeniem, a także doświadczenie wewnętrzne, czyli spostrzeżenie wewnętrzne. Istnieje jednak wiele odmian doświadczenia, w których dane są przedmioty indywidualne [...] doświadczenie sięga jeszcze poza sferę tego, co indywidualne [...]»¹¹⁵.

Aby jednak pójść dalej, aby możliwe było przejście od opisu tak rozumianego doświadczenia i fenomenów świadomości do rzeczywistości praw i przedmiotów ogólnych, które dopiero jako takie mogą pretendować do sfery nauki, konieczne było dokonanie operacji porządkującej pole aktów intencjonalnych. Należało – nadal pozostając w sferze bezpośredniego „oglądu” – wskazać w przeżyciach podmiotu to, co nie jest czysto subiektywne, co ma charakter na tyle ogólny, a zarazem wiarygodny w sensie kategorii oczywistości, że jako podstawa sądu może wchodzić w skład niepodważalnej, pewnej nauki. Pisze Husserl: „Tak oto zarzuciliśmy już kotwicę u wybrzeży fenomenologii, której przedmioty ustanowione są tak samo, jak ustanawiane są obiekty badawcze w nauce, ale nie jako jestestwa (niem. *Existenzen*) w pewnym Ja, w czasowym świecie, lecz jako absolutne dane uchwycone w czysto immanentnym oglądaniu”. I dalej: „Teraz wszakże nieodzowne są dalsze kroki i dalsze rozważania [...] Zapewniliśmy sobie pole (czystych fenomenów poznawczych), możemy teraz studiować je i budować naukę o czystych fenomenach, fenomenologię»¹¹⁶.

¹¹⁵ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 291–202.

¹¹⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 56–57.

Metodę służącą temu celowi autor „Badań logicznych” nazwał „redukcją ejdetyczną”. Miała ona polegać na uchwyceniu istoty badanych zjawisk jako danych świadomości poprzez swoistą, rozumową intuicję, ujmującą to, co jest ich koniecznym elementem, co stanowi dla nich o tym, czym są¹¹⁷. Tego typu operację łączy filozof z pojęciem aprioryczności. Pisze bowiem: „Jej [fenomenologii – przyp. R.G.] szczególny charakter polega [...] na tym, że jest ona analizą istotową [...] Analiza istotowa *eo ipso* jest analizą ogólną, poznanie istotowe kieruje się ku istotom, esencjom, ku przedmiotom ogólnym [...] Cóż bowiem innego może oznaczać poznanie aprioryczne [...] jeśli nie poznanie skierowane w sposób czysty ku ogólnym esencjom, poznanie, które swą moc obowiązującą czerpie w sposób czysty z istoty”¹¹⁸.

Do tak określonych narzędzi badawczych wykreowanych w ramach fenomenologii Husserl dołączył jeszcze tzw. „operację uzmienniania”, która ma być „aktem zapewniającym oczywistość – a więc prezentującym możliwości jako możliwości w czystej intuicji i w ich własnej osobie [...] jego odpowiednikiem [niem. *Korrelat*] jest [tylko] intuitywna i apodyktyczna świadomość tego, co ogólne. Samo zaś *eidos* jest unaocznionym [...] przedmiotem o charakterze ogólnym [niem. *Allgemeines*], czymś czystym i nieuwarunkowanym, to znaczy czymś, co, zgodnie z własnym, dającym się intuitywnie ująć sensem, nie jest uwarunkowane przez żaden fakt”¹¹⁹.

W ten sposób sformułowane zostały najważniejsze zasady metody fenomenologicznej: oparcie całej wiedzy na szeroko rozumianym doświadczeniu podmiotowym, krytyczne i redukcyjne, esencjalistyczne podejście do danych świadomości, każące poszukiwać ich pierwotnych, podstawowych elementów,

¹¹⁷ Współczesny badacz fenomenologii w różnych sposobach prowadzenia analizy istotnościowej dostrzega jeden główny cel: „niezależnie [...] czy operację wyodrębniania istoty nazwiemy ideacją, poznaniami *a priori*, widzeniem istoty, redukcją ejdetyczną, wariacją imaginacyjną, czy też operacją uzmienniania – ma ona prowadzić fenomenologa do oddzielenia tego, co ogólne (gatunkowe i idealne), konieczne, istotowe od tego, co indywidualne, przypadkowe”. M. Wąligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 48.

¹¹⁸ M. Wąligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 64.

¹¹⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 118–119.

w myśl zasady oczywistości i „naocznego oglądu”, z wykluczeniem wszelkich założeń pochodzących spoza badanych fenomenów oraz poszukiwanie istotowych *eidos* zjawisk i przedmiotów, dzięki którym mogą one być opisywane wedle kryteriów spełniających postulat naukowości.

MATERIALNA ETYKA WARTOŚCI

Max Scheler w duchu fenomenologii w rozprawie *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*¹²⁰, wydanej w latach 1913–1916, uznaje wartości za „idealne jakości”¹²¹, uszeregowane w ramach apriorycznej, wieczystej, ponadhistorycznej i obiektywnej hierarchii, doświadczanej jako ład aksjologiczny w intencjonalnych przeżyciach podmiotu¹²².

Scheler nie zgadza się z formalizmem etycznym Kanta, zauważając występującą w teorii królewieckiego filozofa słabość polegającą na utożsamieniu dóbr

¹²⁰ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern–München 1966. Fragmenty dzieła w języku polskim ukazały się m.in. w pracy A. Węgrzeckiego poświęconej Schelerowi – por. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 139–154, 161–168, 180–205 – a także w 16. numerze miesięcznika „Znak” z 1967 r. pt. *Materialne apriori w etyce*. Por. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. W., „Znak”, R. XIX, 1967, nr 12, s. 1512–1543.

¹²¹ Scheler pisze o „modalności jakości wartości”, co współczesny polski badacz tak charakteryzuje: „hierarchicznie uporządkowana sfera wartości jest w istocie jedną tylko modyfikującą się w aktach miłości i za sprawą aktów miłości, nieodróżnicowaną jakością idealną wartości, zaś wszystkie wyróżnione przez Schelera rodzaje wartości na poszczególnych szczeblach hierarchii są odmianami albo «modalnościami» owej najwyższej, absolutnej, czystej istoty aksjologicznej”. W. Prusik, *Fenomenologia wartości Max Scheler i Nicolai Hartmann*, Szczecin 2011, s. 129.

¹²² Polski badacz pisze: „aprioryczna perspektywa pozwala fenomenologom rozumieć wartość jako obiektywną istotność, która «zjawia się» w bezpośrednim i pierwotnym oglądzie (intuicji), przybierającym emocjonalny charakter. Wartości [...] nie są przez podmiot ludzki «ustanawiane», tylko zgodnie z programem fenomenologii «odkrywane» jako idealne, proste istoty aksjologiczne”. W. Prusik, *Fenomenologia wartości...*, dz. cyt., s. 8.

i wartości. W istocie zaś – jak zauważa – rzeczy wartościowe nie są tym samym, co wartości, są raczej ich podłożem. Wartości bowiem są według niego samodzielnymi „jakościami”, o odmiennym statusie od innych cech, które możemy wyodrębnić w przedmiotach. Jako takie mają charakter materialny, nie zaś jedynie formalny, jak chciał Kant. Co więcej – Scheler uważa, że to nie dobra określają wartości, ale właśnie wartości stanowią podstawę dóbr. Jak pisze współczesny badacz jego filozofii: „Człowiek je [...] zastaje, a raczej odkrywa w świecie. Wartości są [...] obiektywnymi kwalifikacjami, które odkrywamy w rozmaitych przedmiotach”¹²³.

Jako takie – wartości, podobnie jak inne sfery rzeczywistości, są doświadczane i poznawane. Ich poznanie dokonuje się zaś poprzez specyficzne, przeżywane przez człowieka akty emocjonalne, na mocy odrębnego od rozumowego *ordo amoris*, umożliwiającego percepcję aksjologiczną. W odróżnieniu od biernej w gruncie rzeczy przyjmowanych przez podmiot stanów emocjonalnych Schelerowskie „czucie czegoś” ma charakter intencjonalny i aktywny. „Odczuwanie wartości” jest właśnie jednym z rodzajów tego typu doświadczenia.

Scheler wyróżnia cztery warstwy życia emocjonalnego człowieka. Związane z ciałem stany takie jak ból, głód czy pragnienie wraz z uczuciami zmysłowymi zorientowanymi na wartości hedonistyczne stanowią pierwszą z nich. Kolejną są organiczne „uczucia witalne”, jak choroba, zdrowie, słabość itp., powiązane z wartościami witalnymi. Trzecia warstwa to niezależne od ciała uczucia psychiczne o charakterze intencjonalnym, należące do sfery sympatii. I wreszcie czwartą, najwyższą warstwę stanowią przeżywane całym istnieniem człowieka akty osoby – uczucia duchowe odnoszące się do wartości absolutnych.

Dalsza typizacja wartości pozwala niemieckiemu filozofowi na wyróżnienie kolejnych ich klas, takich jak: wartości osób i rzeczy, własne i cudze, indywidualne i kolektywne, wartości same w sobie i konsekwentne (pochodne). Ze względu na treść (materię) dzieli je również na: hedonistyczne, witalne, duchowe i religijne. Najwyższy hierarchicznie status posiadają wartości religijne, tj. wartości tego, co boskie, i tego, co święte, a następnie duchowe (estetyczne,

¹²³ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 79.

poznawcze, porządku prawnego). Tym, co charakteryzuje ład aksjologiczny, jest zaś m.in. jego hierarchiczność oraz dwubiegunowość: każda wartość ma bowiem swój negatywny odpowiednik, wszystkie zaś zakorzenione są w świętości jako wartości najwyższej i oparte na miłości (łac. *caritas*) jako racjonalnym akcie stawiania (preferowania) wartości wyższych nad niższymi. W okresie teistycznym¹²⁴ swojej filozofii Scheler uważał, że podstawą doświadczenia aksjologicznego jest pierwotne przeżycie miłości do Boga jako bytu samoistnego oraz skończoności, kruchości i niesamodzielności bytu ludzkiego.

Człowiek dla Schelera jest więc przede wszystkim istotą kochającą, dopiero później myślącą i kierującą się wolą. „Miłość – pisze Scheler – jest ruchem, w którym każdy konkretny, indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista”¹²⁵. Z tego też względu obiektem miłości może być tylko to, co jest nośnikiem wartości. Zakłócenia postawy miłości mogą przybrać różną formę, w tym „anomii” – zaniku „czucia” wartości oraz resentymentu, który w czasach nowożytnych według Schelera stał się podstawą ich subiektywizacji i relatywizacji. Odwrotnością postawy miłości jest nienawiść, oznaczająca drogę w dół: preferowanie wartości niższych w ich obiektywnym porządku.

Schelerowski obraz sfery aksjologicznej podejmuje m.in. Nicolai Hartmann, zgadzając się co do bezwzględnie obowiązującego i obiektywnego charakteru wartości¹²⁶. Doświadczenie aksjologiczne w ujęciu Hartmanna ma charakter pierwotny, ujawniane jest w emocjonalnych aktach zajmowania postaw (niem. *Stellungnahme*) i oznacza ustosunkowanie się podmiotu do rzeczy, osób czy zdarzeń¹²⁷. Filozof ten zauważa m.in. w percepcji war-

¹²⁴ Charakterystykę różnych okresów w twórczości Schelera w kontekście modyfikacji jego filozofii podaje m.in. A. Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 13.

¹²⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 250.

¹²⁶ Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, s. V–VI, cyt. za: W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 143.

¹²⁷ Por. W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt., s. 144.

tości przez podmiot zjawisko „przesuwania się horyzontu aksjologicznego (niem. *das Wandern des Wertblicks*)”¹²⁸, co oznacza, że świadomość aksjologiczna nieustannie przemieszcza się po płaszczyźnie wartości – otwierając się na jedne, zamyka się niejako na inne. Uzasadnieniem tego stanu może być sytuacja, w której znajduje się podmiot, sam charakter danej wartości, który w przypadku określonej preferencji może niejako wykluczać inne jej typy oraz specyficzna cecha wartości, która powoduje, że osiągnąwszy jedne, poszukujemy innych. Wartości są więc dla Hartmanna idealnymi bytami samoistnymi (niem. *ideales Ansichsein*)¹²⁹, o sposobie bytowania podobnym do Platońskich idei: „Wartości są ze względu na swój sposób bytowania Platońskimi ideami – pisze – Należą do owej po raz pierwszy przez Platona odkrytej krainy bytu, który można wprawdzie uchwycić wzrokiem ducha, ale którego nie można zobaczyć ani dotknąć”¹³⁰. Do dokonanej przez Schelera systematyzacji wartości opartej na ich wysokości (niem. *Werthöhe*) myśliciel ten dodaje inne kryterium – ich siłę (niem. *Wertkraft*)¹³¹, która ujawnia się szczególnie w negatywnej reakcji uczuciowej, jaka zachodzi w sytuacji wykroczenia przeciw danej wartości. Jak pisze polski badacz „Te dwa porządki nie tylko nie są zbieżne, lecz są sobie wręcz przeciwne [...] Kto urzeczywistnia wartości najwyższe, uzyskuje największą zasługę, kto narusza wartości najmocniejsze, ponosi najcięższą winę”¹³².

Roman Ingarden, stając na stanowisku pluralizmu aksjologicznego, podkreśla, że wyodrębnienie przez fenomenologów różnych dziedzin wartości uznać można za trwałe osiągnięcie myśli filozoficznej. Rozważając stanowiska odnośnie do ogólnej teorii wartości, wyróżnia klasy wartości witalnych (w tym utylitarne i przyjemnościowe), kulturowych (poznawcze, estetyczne, obyczajowe) oraz moralnych. Zauważa przy tym, iż w każdej wartości da się wyróżnić

¹²⁸ Por. N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., cyt. za: W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt., s. 145.

¹²⁹ Por. W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt., s. 148.

¹³⁰ N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 121, cyt. za: W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt., s. 147.

¹³¹ Por. N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 121, cyt. za: R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 232.

¹³² W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt., s. 156.

jej kategorialną formę, jak również materialną treść¹³³ oraz że „mogą istnieć wartości, których materia jest tak swoista, pierwotna i niepowtarzalna, że nie dadzą się zaszerzować do żadnej grupy czy rodzaju”¹³⁴. Pisze dalej, iż wartości są „przedmiotowymi determinacjami szczególnego rodzaju”¹³⁵, gdyż „nie są nigdy czymś osobno dla siebie istniejącym, lecz są zawsze wartością czegoś”¹³⁶. Opowiada się w konsekwencji za właściwym tylko wartościom, odmiennym od innych realności sposobem ich istnienia¹³⁷, w powiązaniu z przedmiotem, któremu niejako „przysługują”¹³⁸. Cechą sfery aksjologicznej jest według polskiego filozofa specyficzna własność, którą określa jako „wartościowość”, to jest coś, „co jest niezbędne dla każdej wartości, ale samo nie jest ani formą, ani materią, ani sposobem istnienia”¹³⁹. Odwołując się do Schelera, uznaje, że wartość jest wobec tego swoistym zespołem – jak to określa – „momentów”, które powodują, że „występując na pewnym «dobru», sprawiają, iż ono nie jest po prostu jakąś rzeczą tylko, lecz że jest właśnie «dobrem»”¹⁴⁰. Wartość – twierdzi następnie – „nadaje przedmiotowi pewną *dignitas*, pewien zupełnie nowy aspekt jego istnienia, jakiego by bez niej nigdy nie zdołał osiągnąć”¹⁴¹. Zauważa także istotową odmienność różnych typów wartości oraz uznaje, że wspomniana „wartościowość” oznaczać może zarówno uwarunkowanie

¹³³ Pisze o niej, że „momentem kierowniczym i wyznaczającym inne jest właśnie materia wartości (to, co gdzie indziej nazwałem «jakością wartości»)”. R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, dz. cyt., s. 235.

¹³⁴ Tamże, s. 227.

¹³⁵ Por. tamże, s. 220.

¹³⁶ Tamże, s. 228.

¹³⁷ Ingarden pisze: „Wydaje się, że żadna postać czy odmiana sposobu istnienia, jaką znamy – a więc ani byt idealny, ani byt realny, ani byt czysto intencjonalny (heteronomiczny) – nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją”. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] R. Ingarden, *Studia...*, dz. cyt., s. 241.

¹³⁸ Tamże, s. 249.

¹³⁹ Tamże, s. 232.

¹⁴⁰ Tamże, s. 236.

¹⁴¹ Tamże, s. 234.

jednych wartości przez inne, jak i ich wzajemną autonomię. Potwierdza ostatecznie, że „sposób istnienia wartości wiąże się jakoś z różnymi względami, a więc i z ich własną materią, i z typem ich «wartościowości», jak wreszcie ze sposobem istnienia przedmiotów, którym mogą przysługiwać”¹⁴².

Dietrich von Hildebrand w swoich dociekaniach filozoficznych kontynuuje podjęte przez fenomenologów badanie sfery wartości. Podobnie jak inni przedstawiciele realistycznej fenomenologii przyjmuje, że „istotowo konieczne fakty i bytowe relacje [...] nie są tylko empirycznej czy psychologicznej natury, ale posiadają absolutną konieczność bytową”¹⁴³. Filozof ten, uznając, że oparta na szeroko pojętym doświadczeniu wiedza ma być egzystencjalnym, bezpośrednim, intuicyjnym kontaktem z przedmiotem, staje na stanowisku realizmu poznawczego także w stosunku do wartości. W swoich dziełach stara się m.in. odpowiedzieć na pytanie o metafizyczny status podmiotu w kontekście sfery aksjologicznej, a w konsekwencji określić zadania filozofii.

¹⁴² Tamże, s. 244.

¹⁴³ P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 19.

ROZDZIAŁ III

FILOZOFIA DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Jak wspomniano wcześniej, myślenie filozoficzne Dietricha von Hildebranda ukształtowane zostało pod wpływem Edmunda Husserla, Adolfa Reinacha i Maxa Schelera¹⁴⁴. Od Husserla autor *Metafizyki wspólnoty* zaczerpnął podstawowe zasady metody fenomenologicznej. Reinacha z jego przekonaniem o możliwości uchwycenia rzeczy takimi, jakimi są w swej istocie, uważał za swojego mistrza duchowego. Teoria aksjologiczna Schelera w dużym stopniu ukształtowała jego stanowisko etyczne. Mimo tych inspiracji von Hildebrand był myślicielem samodzielnym, twórczo rozwijającym wątki pochodzące od innych autorów, wzbogacając osiągnięcia fenomenologii zarówno w dziedzinie aksjologii, jak i teorii poznania czy wreszcie w obrębie filozofii społecznej.

Posługiwał się metodami opartymi na analizie ejdetycznej i ontologicznym ugruntowaniu opisywanych zjawisk, będąc przekonanym o możliwości obiektywnego ich poznawania. Jak pisze Tadeusz Biesaga: „starał się ująć bardziej

¹⁴⁴ O filozoficznej drodze Hildebranda współczesny badacz pisze: „Wychodząc ze szkoły filozoficznej E. Husserla i współpracując z A. Reinachem, A. Pfänderem i M. Schelerem, a także stykając się z modnym wówczas neopozytywizmem Szkoły Wiedeńskiej, podejmuje samodzielną próbę przewyciężenia na terenie filozofii późniejszego transcendentnego idealizmu E. Husserla, jak też neopozytywizmu. W metodzie fenomenologicznej, pojętej jako umiejętność bezpośredniego widzenia danych i ich opisu, Hildebrand widzi najodpowiedniejsze narzędzie badawcze w filozofii, jej podstawową i pierwotną metodę”. P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych...*, dz. cyt., s. 32.

personalistycznie odkryte w filozofii klasycznej mechanizmy metafizyczne, proponował bardziej personalistyczną etykę i antropologię¹⁴⁵.

W okresie coraz bardziej dominującego świeckiego racjonalizmu Dietrich von Hildebrand nie wahał się pisać o ludzkiej uczuciowości, o Kościele katolickim jako Mistycznym Ciele Chrystusa, o potrzebie dążenia do świętości czy dogmatach wiary jako „nieugiętym trwaniu przy Bożej prawdzie”¹⁴⁶. Antoni Siemianowski stwierdza, że Hildebrand był przekonany, iż filozof „musi wyjść poza uznawane systemy, poza uznawane i wyznawane światopoglądy, a także poza dążenia i upodobania swego czasu, zwłaszcza poza modne poglądy”. I dalej: „Filozofowi niczego nie wolno bezkrytycznie przyjmować i uznawać za prawdę ani niczego z góry odrzucać”¹⁴⁷. Drogą do poznania prawdy jest zaś dla von Hildebranda – zgodnie z duchem obranego sposobu myślenia – szeroko pojęte doświadczenie, nie redukowane tylko do wrażeń zmysłowych, ale obejmujące również przeżycia duchowe, w tym estetyczne, moralne i religijne.

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

We współczesnym świecie nieczęsto mamy do czynienia z twórcami, na których szczególne dziedzictwo składają się zarówno ich dzieła, jak i ich biografia. W przypadku Dietricha von Hildebranda badacze zgodnie podkreślają, że jego niezwykle życie jest równie ważne jak same prace filozoficzne.

Urodził się we Florencji w 1889 r. w rodzinie wybitnego niemieckiego rzeźbiarza Adolfa Hildebranda, obdarzonego za swoje zasługi tytułem szlacheckim. W wieku 17 lat rozpoczął studia filozoficzne w Monachium. Następnie przeniósł się do Getyngi, gdzie studiował pod kierunkiem Edmunda Husserla

¹⁴⁵ T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 452.

¹⁴⁶ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście...*, dz. cyt., s. 272.

¹⁴⁷ A. Siemianowski, *Posłowie*, [w:] D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 369.

i Adolfa Reinacha. Pracując nad habilitacją, zetknął się również z Friedrichem Wilhelmem Foersterem, którego antynacjonalistyczne poglądy wywarły na niego duży wpływ. W 1912 r. uzyskał doktorat, w 1914 r. habilitację, od 1918 do 1933 r. pracował jako wykładowca na Uniwersytecie Monachijskim.

Tym, co niewątpliwie najmocniej określiło zarówno jego postawę życiową, jak i poglądy prezentowane w wielu artykułach i rozprawach, była głęboka wiara. Urodził się w rodzinie o liberalnej tradycji protestanckiej. Jak pisze w biografii swojego męża Alice von Hildebrand, już od wczesnego dzieciństwa ujawniał jednak religijne predylekcje. Ponadto intelektualna i artystyczna atmosfera rodzinnego domu we Florencji sprawiła, że od początku wychowywał się w klimacie wysokiej kultury europejskiej, zafascynowany był muzyką klasyczną, od dzieciństwa studiował dzieła filozoficzne, ucząc się równocześnie kilku języków. Mając 25 lat, nawrócił się na katolicyzm, przyciągając do Kościoła także swoją żonę, a później również rodzeństwo. Kościołowi katolickiemu pozostał wierny do końca życia. Zmarł w 1977 r. w New Rochelle w Stanach Zjednoczonych.

Dojrzałe życie Hildebranda przypadło w większości na trudny czas pierwszej połowy XX w. Był to okres, w którym kontynent europejski poddany został doświadczeniu faszyzmu i komunizmu oraz dwóch wojen światowych. Początek jego kariery naukowej zbiegł się z rozwijającą się wówczas w Niemczech ideologią nazistowską. Kłopoty młodego filozofa ze względu na jego antynacjonalistyczne nastawienie zaczęły się już w 1921 r., gdy umacniała się partia nazistowska, a Adolf Hitler stanął na jej czele. Wówczas, jak czytamy w jego biografii, Hildebrand, zaproszony do Paryża na kongres demokratyczny, stwierdził podczas dyskusji, że niemiecka inwazja na Belgię w 1914 r. była zbrodnią. Wypowiedź ta, zniekształcona przez nieprzychylną prasę, odbiła się szerokim echem w Niemczech. Oskarżano go o zdradę stanu, a naziści uznali go za jednego ze swoich głównych wrogów¹⁴⁸.

Niewątpliwie von Hildebrand w narodowym socjalizmie widział ogromne zagrożenie zarówno dla Niemiec, jak i dla całego świata, czego nie obawiał

¹⁴⁸ A. von Hildebrand, *Dusza Iwa...*, dz. cyt., s. 255.

się publicznie ujawniać¹⁴⁹. Z tego względu nie miał też złudzeń co do swojej przyszłości, gdyby doszło do przejęcia władzy przez nazistów. Gdy tak się stało, 13 marca 1933 r. wyjechał do Włoch, następnie do Austrii, gdzie zaoferował kanclerzowi Engelbertowi Dollfussowi swoje usługi w walce z hitleryzmem. W ten sposób powstał katolicki tygodnik „Der Christliche Ständestaat”, w którym opublikował ok. 70 artykułów. Hildebrand postrzegał nazizm i komunizm jako „bliźniaczych braci w niegodziwości”¹⁵⁰, tj. jako nieludzkie ideologie oparte na ubóstwieniu państwa i ateizmie, o czym pisał na łamach czasopisma, którym kierował¹⁵¹. Z pozycji katolickich potępiał zarówno antypersonalizm ideologii kolektywistycznych, jak i liberalny indywidualizm. W 1935 r. otrzymał posadę profesora filozofii na Uniwersytecie Wiedeńskim. W tym czasie hitlerowski ambasador w Wiedniu von Papen nazwał go „najbardziej niebezpiecznym wrogiem narodowego socjalizmu”¹⁵². Gdy więc 1 marca 1938 r. doszło do zajęcia Austrii przez Trzecią Rzeszę, Hildebrand ponownie musiał uciekać. Przez Włochy dostał się do Szwajcarii, następnie do Francji, gdzie w latach 1938–1940 wykładał na Uniwersytecie w Tuluzie. Po zajęciu Francji przez Niemcy, kolejny raz był zmuszony emigrować. Dzięki pomocy amerykańskich środowisk naukowych udał się do Portugalii, stamtąd do Brazylii i ostatecznie do Stanów Zjednoczonych. Tam uzyskał posadę profesora filozofii na katolickim uniwersytecie Fordham, gdzie wykładał do przejścia na emeryturę w 1960 r.

Dietrich von Hildebrand wydał 37 książek, opublikował ponad 150 artykułów, pozostawił po sobie liczne manuskrypty. Pisał po niemiecku i an-

¹⁴⁹ Historię stosunku Dietricha von Hildebranda do nazizmu szczegółowo opisuje P. Kaźmierczak w pracy *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*. Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec...*, dz. cyt.

¹⁵⁰ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 268. Autorka pisze o tym następująco: „Był przekonany, że chociaż nazizm i komunizm wydają się sobie przeciwstawne [...] to oba systemy są bliźniaczymi braćmi w niegodziwości, przejawiając ten sam materializm, to samo ubóstwienie państwa, ten sam totalitaryzm i ten sam ateizm”.

¹⁵¹ Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec...*, dz. cyt., s. 267–270.

¹⁵² A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 337.

gielsku. W 2000 r. jego druga żona Alice von Hildebrand opublikowała biografię męża pod tytułem *The Soul of a Lion* (*Dusza lwa*, wyd. pol. 2008). Od 2004 r. w USA funkcjonuje *Dietrich von Hildebrand Legacy Project*, który stawia sobie za cel krytyczną analizę oraz popularyzację myśli von Hildebranda, a także publikację jego dzieł, w tym ich tłumaczenie na inne języki¹⁵³.

Pole zainteresowań badawczych Hildebranda było szerokie. Rozpoczął od etyki i aksjologii, którym poświęcone były jego rozprawy: doktorska *Die Idee der sittlichen Handlung* (*Idea postawy moralnej*, 1912, publikacja 1916) i habilitacyjna *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (*Moralność i etyczne poznanie wartości*, 1914, publikacja 1922). Pisał jednak także prace dotyczące fenomenologicznej teorii poznania (*Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennes*, 1950; *What is Pilosophy?*, 1960, wyd. pol. 2012), estetyki (*Mozart, Beethoven, Schubert*, 1961), ludzkiej uczuciowości (*Über das Herz. Zur menschlichen und gott – menschlichen Affektivität*, 1967, wyd. pol. 1985), godności osoby ludzkiej (*The Art of Living*, 1965 – wspólnie z Alice von Hildebrand, wyd. pol. 2002) i inne. Szczególne znaczenie miały dla niego pisane przez całe życie rozprawy o tematyce religijnej, w tym przetłumaczone na język polski (*Przemienienie w Chrystusie*, 1940, wyd. pol. 1982; *Spustoszona winnica*, 1973, wyd. pol. 2013; *Koń trojański w mieście Boga*, 1967, wyd. pol. 2013; *Liturgia a osobowość*, 1943, wyd. pol. 2014) i inne. Wsławił się obroną encykliki Pawła VI w pracy *The encyclical „Humanae vitae”, a sign of contradiction; an essay on birth control and Catholic conscience* opublikowanej w 1969 r. Podsumowanie jego stanowiska etycznego stanowi wydana w 1953 r. *Christian ethics* (następ-

¹⁵³ W polskiej publikacji znajdujemy następującą charakterystykę tego przedsięwzięcia: „Projekt Hildebranda podejmuje i rozwija bogatą tradycję personalizmu chrześcijańskiego w kształcie zaproponowanym przez Dietricha von Hildebranda i Karola Wojtyłę, w służbie intelektualnej i kulturowej odnowy. [...] Poruszeni rozmiarem tajemnicy i godności osoby ludzkiej, myśliciele ci wypracowali koncepcję, która rzuca nowe światło na pojęcie wolności i sumienia, transcendencję religijną człowieka, relację między jednostką a społecznością, miłość mężczyzny i kobiety oraz na życiodajną moc piękna”. Por. D. von Hildebrand, *Małżeństwo*, dz. cyt., s. 4.

nie jako *Ethics*, 1973)¹⁵⁴. *Metafizyka wspólnoty* (1930) poświęcona jest z kolei analizie fundamentalnych zagadnień filozofii społecznej.

Kardynał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, w przedmowie do biografii filozofa pióra Alice von Hildebrand napisał: „Dietrich von Hildebrand był kimś wyjątkowym [...] Jego liczne pisma poświęcone filozofii chrześcijańskiej, teologii duchowości i obronie nauczania Kościoła sytuują go w gronie wielkich myślicieli dwudziestego wieku. Stanowczy zaś i zdecydowany sprzeciw wobec totalitaryzmu [...] przekonanie, za które w ciągu swojego życia zapłacił ogromną cenę, odzwierciedla pełną klarowność jego wizji moralnej i gotowość cierpienia za to, co uważał za prawdę. [...] Całe jego życie i pracę charakteryzowało wycucie prawdy, wrażliwość na piękno moralne i fizyczne oraz niewzruszona wierność”¹⁵⁵.

AKSJOLOGICZNY I TEOCENTRYCZNY PERSONALIZM

Filozofia Dietricha von Hildebranda oparta jest na personalistycznym ujęciu specyficznego, wyjątkowego podmiotu, posiadającego wolną wolę¹⁵⁶ – osoby ludzkiej – sprawcy czynów, przeżyć i doświadczeń o kwalifikacji moralnej, o czym pisze Paweł Góralczyk: „Podstawę pozytywnego i stałego ukierunkowania się osoby ludzkiej do wartości moralnie doniosłych upatruje Hildebrand w specyficznej głębi ludzkiej osoby. [...] osoba ludzka posiada świadomość, że w swoim pragnieniu i dążeniu «przekraczania siebie», dążeniu do rozwoju najistotniejsze okazuje się dla niej zwartościowanie ży-

¹⁵⁴ Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von...*, dz. cyt., s. 447–452.

¹⁵⁵ Kard. J. Ratzinger, *Przedmowa*, [w:] A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 7–10.

¹⁵⁶ Rolę wolności i jej związek z centrum osoby w systemie etycznym von Hildebranda podkreśla K. Stachewicz: „Wolność człowieka swoje źródło posiada w centrum ja osobowego, nie jest determinowana mechanizmami zewnętrznymi czy też strukturami instynktu zwierzęcego. Wolność ma charakter intencjonalny, a jej przedmiotem jest zawsze jakieś dobro”. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 223.

cia pod kątem treści moralnych, które rozstrzygają o jej godności i jakości osobowej¹⁵⁷.

Człowiek dla Hildebranda nie jest więc tylko bytem teoretycznym, „poznającym podmiotem”, ale całościowo pojmowaną osobą ludzką – z jej sferą cielesną i duchową, rozumową, wolicjonalną i uczuciową, co podkreślał we wszystkich swoich pracach. Ta personalistyczna koncepcja antropologiczna stanowi zarazem punkt wyjścia jego metody filozoficznej. Cechy charakterystyczne osoby¹⁵⁸ zaś w ujęciu von Hildebranda to m.in. bycie „światem dla siebie” – formą substancjalną o pełnej jedności, w pełni posiadającą siebie i samoświadomą, zdolną poznawać, miłować i afirmować przedmioty w „aktach odpowiedzi”, ale zdolną także do „przekraczania siebie, wrywania się z przeciętności poprzez wolne, świadome i odpowiedzialne działanie konstytuujące [...] osobowość¹⁵⁹”.

Rysem charakterystycznym osoby jako jedyne w swoim rodzaju bytu – twierdzi dalej Hildebrand – jest doświadczenie wartości. „Jednym z najdonioślejszych wydarzeń w życiu człowieka – pisze polski badacz, przedstawiając poglądy filozofa – wydarzeniem odgrywającym istotną rolę w inicjacji osobowego poziomu istnienia, jest przebicie się przez mur okalający to, co subiektywnie ważne, i dostrzeżenie innego typu doniosłości – wartości¹⁶⁰”. Sfera aksjologiczna domaga się zaś zajęcia określonej postawy przez podmiot – udzielenia „odpowiedzi”. Wybór owej „odpowiedzi na wartość” związany jest z Hildebrandowską koncepcją pozytywnego i negatywnego centrum osoby¹⁶¹.

¹⁵⁷ P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia...*, dz. cyt., s. 116, 118.

¹⁵⁸ O rozumieniu osoby przez von Hildebranda w kontekście wartości pisze L. Kopciuch: „najgłębsza warstwa osoby, w której następuje wybór postawy fundamentalnej, jest ślepa, gdyż wartość jest osobie dana nie przez tę postawę, lecz dopiero po niej, gdy osoba już ją przyjmuje. W zgodzie z tą konsekwencją Hildebrand twierdził, iż wybór właściwej postawy otwarcia na wartość wymaga pomocy z zewnątrz, takiej na przykład, której obecność można śledzić w fenomenie religijnego nawrócenia”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁵⁹ P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia...*, dz. cyt., s. 151.

¹⁶⁰ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 250.

¹⁶¹ L. Kopciuch nazywa je „zajmowaną przez osobę postawą fundamentalną” i tak charakteryzuje: „są trzy rodzaje takich postaw (otwarcie na wartość, duma i pycha, pożądlivość)”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 300.

Czystą, prawidłową odpowiedzią na wartość jest postawa pozytywna¹⁶², wypływająca z prawo-pokornego-miłującego-odpowiadającego na wartość centrum osoby (ang. *this referent, humble, loving center, value – responding centre*¹⁶³). Z takim centrum osoby współlistnieje jej centrum negatywne, które von Hildebrand określa jako pychę (ang. *pride*) i pożądliwość (ang. *concupiscence*). Te dwie (pozytywna i negatywna) sfery moralnego centrum osoby współwystępują w realnych jednostkach ludzkich w trzech zasadniczych formach: w takiej, w której dominuje postawa pozytywna, z dominacją postawy negatywnej oraz w formie pośredniej, w której żadna ze skrajnych form nie ogarnia całej osobowości człowieka¹⁶⁴. Jednostka jako podmiot moralny może zaś mieć udział w wartościach w trzech podstawowych, hierarchicznie uporządkowanych formach: albo jako ich nosiciel, albo poprzez świadome zjednoczenie z dobrem, będącym nosicielem wartości, albo też poprzez tworzenie dóbr będących nosicielami wartości¹⁶⁵.

To w tej naturalnej, wewnętrznej, osobowej rzeczywistości człowieka dochodzi do realizacji wolności jako istotnego jej atrybutu. W teorii Hildebranda – pisze współczesny badacz jego myśli – „postawa wobec wartości [...] jest usytuowana w najgłębszych warstwach osoby”¹⁶⁶. I dalej: „Wolność oznacza [...] nie tylko zdolność chcenia zgodnego z typem zajmowanej postawy oraz inicjowania odpowiednich działań. Nie jest też jedynie wolnością opowiadania się za odpowiedzią uczuciową lub przeciwko niej. Wolność przysługuje również pierwotnym i fundamentalnym aktom, w których osoba określa swoją postawę wobec przedmiotów motywujących. Ten najgłębszy, ponadaktualny poziom ży-

¹⁶² Niektórzy badacze piszą o wyróżnionej przez D. von Hildebranda „postawie zasadniczej” (niem. *Grundhaltung*) osoby wobec wartości, którą cechują: ponadaktualny charakter, ogólność, głębia oraz relacja do innych postaw. Por. S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 287.

¹⁶³ Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 387.

¹⁶⁴ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁶⁵ Por. D. von Hildebrand, *Serice. Rozważania o uczuciowości ludzkiej...*, dz. cyt., s. 165–191.

¹⁶⁶ L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 248.

cia osobowego warunkuje większość [...] decyzji osobowych¹⁶⁷. Owo sięgające podstaw bytu zwrócenie się do wartości wymaga jednak pomocy z zewnątrz. Dlatego też „Bóg [...] jako sprawca [...] takiej pomocy – jest dla niemieckiego myśliciela bytem, który stanowi ostateczny fundament wartości moralnych¹⁶⁸.”

Człowiek jako byt osobowy w filozofii Dietricha von Hildebranda jest postawiony wyżej niż świat materialny czy witalny, a jednocześnie, jak pisze Góralczyk: „Będąc uzdolnioną do poznania obiektywnych treści wartości i wolną w podejmowaniu decyzji, osoba staje się tym samym w pełni odpowiedzialna za rozwój swej osobowości, za dary osobowe, które ostatecznie [...] otrzymuje [...] od Boga¹⁶⁹.” Badacz ten podkreśla także, że cechą charakterystyczną antropologii Hildebranda, którą nazywa „interpersonalną” jest „jej zdolność a zarazem powinność moralna duchowego kontaktu i duchowego zjednoczenia ze światem innych osób”, dzięki której człowiek może tworzyć ze swego życia „dar dla innych”, a jego przeznaczeniem jest „moralne uzupełnienie poprzez tworzenie wspólnoty¹⁷⁰.” Powinność ta realizowana jest przez miłość „będącą pełną solidarnością bogactwa osobowego z drugą osobą¹⁷¹.” Dla zrozumienia zaś całej prawdy o człowieku należy także ukazać jego zależność od Boga, gdyż „jego godność osobowa znajduje swoje ostateczne zrozumienie i wyjaśnienie w godności osobowej Boga¹⁷².”

Teocentryczny personalizm pozwala zatem niemieckiemu filozofowi połączyć ludzkie doświadczenie moralne z odniesieniem religijnym: „Tak więc widzimy – pisze on w jednej ze swoich prac – że pierwszym głębokim powiązaniem pomiędzy bytem moralnym i działaniem osoby jest to, iż ów wyższy stopień moralności z istoty swej zakłada religię. Cała dziedzina cnót, które określiliśmy jako nadprzyrodzone i które obok swej całkowitej swoistości stanowią również nieporównanie wyższy poziom w obrębie bytu moralnego,

¹⁶⁷ Tamże, s. 261.

¹⁶⁸ Tamże, s. 262.

¹⁶⁹ Tamże, s. 152.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 153.

¹⁷² Tamże, s. 154.

a nawet ukoronowanie i wypełnienie wszelkiego dobra czysto naturalnego, jest z istoty ugruntowana w religijności¹⁷³.

W tym sensie von Hildebrand zauważył, iż religia „wzbogaca moralność [...] chrześcijański Bóg uczy tego, co jest istotą działania moralnego, tzn. wspaniałości, bezinteresowności, szlachetności [...] Upodobniając się do Boga, stając się *imago Dei*, stajemy się coraz lepsi pod względem moralnym¹⁷⁴. Najwznioślejszym zadaniem filozofii jest utworzenie drogi dla religii, gdyż filozofia „osiąga swój szczyt w poznaniu istnienia Boga i Jego uchwytnych w naturalnym świetle właściwości¹⁷⁵”.

PROCESY POZNAWCZE JAKO PODSTAWOWA AKTYWNOŚĆ OSOBY

Dietrich von Hildebrand zgodnie z główną zasadą fenomenologii za podstawę swoich dociekań przyjmuje szeroko rozumiane doświadczenie, poszukując jednocześnie najistotniejszych cech badanych zjawisk i przedmiotów, by zbudować twierdzenia aprioryczne¹⁷⁶, tzn. takie, które będą na tyle prymarne, a tym samym ogólne, by mogły spełniać kryteria naukowości, z drugiej strony zaś będą dla rozumu cechami koniecznymi, konstytutywnymi dla badanych fenomenów¹⁷⁷.

¹⁷³ D. von Hildebrand, *Religia i moralność*, „W Drodze” 1975, nr 7, s. 28, cyt. za: K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 221.

¹⁷⁴ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 324.

¹⁷⁵ P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁷⁶ Pojęcie aprioryczności, rozwijając myśl I. Kanta, wprowadził do fenomenologii Max Scheler, wyróżniając osiem cech poznania apriorycznego: niezależność od wyników obserwacji naukowej, indukcji i wyjaśnienia przyczynowego, pewność opartą na intuicji, materialność twierdzeń apriorycznych, a nie tylko ich formalność, jak chciał Kant, szerszy zasięg, nieograniczony tylko do tego, co pomyślane. Jako pierwotne, dane aprioryczne nie podlegają wyjaśnianiu i rozumieniu, są też poza rozróżnieniem rzeczy zewnętrznych i przeżyć wewnętrznych, jak również ogólności i indywidualności oraz tego, co wrodzone i tego, co nabyte. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 27–30.

¹⁷⁷ Husserlowska koncepcja redukcji ejdetycznej – wglądu istotowego jako podstawowej operacji służącej fenomenologicznej analizie zjawisk – była rozwijana przez jego uczniów.

Najszerzy wykład metody filozoficznej von Hildebranda¹⁷⁸ ujęty został w jego pracy *Czym jest filozofia?*¹⁷⁹. W dziele tym myśliciel uznaje poznawanie za prafenomen (niem. *Urphänomen*), pierwotną aktywność, która niejako stoi u podłoża innych działań właściwych osobie: „Wszelkie nasze chcenie i dążenie – pisze – kochanie i nienawidzenie, radość i smutek zakładają poznanie, świadomość obiektu naszego chcenia, dążenia i kochania, wiedzę o nim, rozumiejące jego uchwycenie”¹⁸⁰. Przy tym jednak filozof zdecydowanie przeciwstawia się teoriom podkreślającym wyłączną rolę podmiotu w procesie poznawczym. Rozwijając koncepcje Husserlowskiej fenomenologii z pierwszego okresu, a także kontynuując myśl filozoficzną Adolfa Reinacha¹⁸¹, staje

Hildebrand przekształca ją w analizę aprioryczną, M. Scheler w ejdetykę aksjologiczną, R. Ingarden rozwija koncepcję „ideacji”, tj. badanie zawartości idei, dzięki któremu jego zdaniem możliwe jest wyjście poza opisową fenomenologię przeżyć poznawczych. Por. M. Waligóra, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 49, 79.

¹⁷⁸ Autor niniejszej pracy dokonał charakterystyki metody filozoficznej D. von Hildebranda w artykule *Istota poznania filozoficznego według Dietricha von Hildebranda* zamieszczonym w czasopiśmie „Logos i Ethos”. Por. R. Godek, *Istota poznania filozoficznego według Dietricha von Hildebranda*, „Logos i Ethos” 2015, t. 2 (39).

¹⁷⁹ D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012. Wyd. ang. *What is philosophy?*, Milwaukee 1960; wyd. niem. *Was ist Philosophie?*, Regensburg-Stuttgart 1976. Pierwsza wersja książki powstała jeszcze w 1933 r. pt. *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennes*, wydana została jednak dopiero w 1950 r. Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁸⁰ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁸¹ Adolfa Reinacha uważał Hildebrand za swojego prawdziwego nauczyciela na drodze filozoficznej, o czym pisze m.in. jego żona Alice (A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt.). Reinach w pracy z 1913 r. pt. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (polskie wydanie dzieła Reinacha ukazało się w 2009 r. w tłumaczeniu T. Bekrychta; por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tłum. T. Bekrycht, Kraków 2009) charakteryzuje fenomenologię jako metodę precyzyjnego badania bytów i koniecznych stanów rzeczy, które są z nimi powiązane. Nie zgadzając się z Kantem, uważa, że poznanie przebiega od przedmiotu do podmiotu. Dostrzega możliwość wykazania istnienia istotowo koniecznych, absolutnie obowiązujących faktów i relacji rządzących każdym bytem i stanem rzeczy, a w ślad za tym twierdzeń opisujących te fakty, przeciwstawiając się tym samym subiektywi-

na stanowisku realizmu poznawczego, widząc w akcie percepcji konieczny współdział dwóch sfer rzeczywistości: duchowej rzeczywistości osoby: poznającego podmiotu i zewnętrznej wobec niej rzeczywistości przedmiotu, który w akcie poznawczym „zostaje uchwycony, zrozumiany, przyjęty przez osobę, że się otwiera, odsłania w swym byciu przed naszym duchowym wzrokiem”¹⁸². Tak wyróżnioną aktywność, nazwaną „poznawaniem”, Hildebrand odróżnia od innych aktów teoretycznych, jakimi są akty stwierdzenia i akty sądenia. W utożsamieniu tych właśnie aktów z pierwotnym wobec nich aktem poznawania widzi zaś przyczynę idealistycznego błędu, który prowadził do przyjęcia dominującej roli kreacyjnej podmiotu w procesie poznawczym.

Akty kognitywne są dla myśliciela jednym z typów aktów intencjonalnych, tj. „momentów bytu duchowego [...], dzięki którym osoba odpowiada w sposób świadomy i wypełniony sensem na dany stan rzeczy”¹⁸³. W rozdziale VI pracy *Czym jest filozofia?* opisuje s p o s t r z e ż e n i e (niem. *Wahrnehmung*) jako czynność poznawczą, w której przedmiot poznania jest „samoobecny i bezpośrednio otwiera się przed naszym umysłem”¹⁸⁴. Tę czynność charakteryzują trzy cechy. Po pierwsze w spostrzeżeniu przedmiot poznania jest podmiotowi bezpośrednio dany, po drugie w akcie tym następuje swoiste „zapłodnienie” umysłu przez przedmiot poznania, który otwiera się przed poznającym „w swoim byciu i w swojej swoistości”¹⁸⁵, po trzecie przedmiot poznania jest dany naocznie i ujmowany intuicyjnie. Tak rozumiane spostrzeżenie odróżnia von Hildebrand od innych form „świadomości czegoś”, takich jak wnioskowanie, domniemywanie czy wyobrażenie. Przy tym jednak kategorię spostrzeżenia rozciąga poza samo tylko spostrzeżenie zmysłowe, włączając do tego typu aktów poznawczych także inne treści świadomości. Spostrzeżenie – pisze – „jest najbardziej pierwotną i najdoskonalszą drogą zaznajomienia się

stycznej interpretacji metody fenomenologicznej. Por. P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 18–19.

¹⁸² D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁸³ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 144.

¹⁸⁴ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 171.

¹⁸⁵ Tamże.

z rzeczywistością, a ze względu na swoją bezpośredniość i naoczność „zajmuje uprzywilejowaną pozycję pośród innych form zaznajamiania się”¹⁸⁶.

Akt spostrzeżenia w ujęciu Hildebranda posiada więc dwie podstawowe cechy – określane przez niego jako „doskonałości”: bezpośredniość, która pozwala przyswoić sobie przedmiot przez umysł i wytworzyć pojęcie, oraz „nieporównywalną z niczym intymność kontaktu”, dzięki której następuje zetknięcie umysłu z przedmiotem i dochodzi przy tym do swoistego „posiadania” przedmiotu przez umysł. Tę cechę spostrzeżenia określa jako „jedyną w swoim rodzaju formę duchowego zjednoczenia z przedmiotem”¹⁸⁷.

Owo zjednoczenie ma z kolei dwa różne wymiary. W wymiarze nazywanym przez von Hildebranda „tematem pojęciowym” przedmiot „pozostaje w naszej wiedzy, ponadaktualnej bądź aktualnej”¹⁸⁸. Drugi aspekt duchowego zjednoczenia z przedmiotem obejmuje bezpośredni kontakt, tj. „szczególne, intymne i bezpośrednie zjednoczenie – «przebywanie» – z rzeczywistym przedmiotem”, kiedy nie potrzebujemy już wiedzy pośredniej, pytania „jaki on jest?”, gdyż „jesteśmy z nim zjednoczeni, zespoleni twarzą w twarz”¹⁸⁹. Ten wymiar kontaktu w akcie spostrzeżenia określa filozof jako „duchowe zaślubiny” podmiotu z przedmiotem – „kontemplacyjny temat” spostrzeżenia. Podsumowuje następnie: „Tak więc istnieją dwie odmiany duchowego kontaktu z przedmiotem. Pierwsza osiąga punkt kulminacyjny w znajomości przedmiotu, druga w duchowych zaślubinach z samoobecnym przedmiotem”¹⁹⁰. Te dwa tematy spostrzeżenia: pojęciowy i kontemplacyjny są w tym ujęciu współzależne w aktach poznawczych, mają też inny charakter niż zwykle „zaznajamianie się” z czymś.

Temat kontemplacyjny stanowi odmianę stosunku do przedmiotu, w którym następuje spostrzeżenie jego wartości. Hildebrand wyróżnia trzy fazy tego procesu: pierwszy, „na którym wartość promieniuje z przedmiotu i wkracza

¹⁸⁶ Tamże, s. 174.

¹⁸⁷ Tamże, s. 175.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Tamże.

w moją świadomość”; drugi, gdy „zostają przez wartość poruszony”; oraz trzeci, w którym podmiot udziela „odpowiedzi afektywnych”¹⁹¹. Kontemplacyjny aspekt (temat) poznania odnosi się do wszystkich przedmiotów posiadających jakościowe wartości, punkt szczytowy osiąga zaś w poznaniu religijnym¹⁹². Z tego typu „doniosłymi” sposobami poznawania mamy także do czynienia w percepcji estetycznej, w kontaktach międzypersonalnych oraz w odniesieniu do przedmiotów, którymi zajmuje się filozofia. W niektórych przypadkach, zwłaszcza w poznawaniu takich specyficznych „przedmiotów” jak miłość czy sprawiedliwość, tj. – jak pisze – w odniesieniu do „przedmiotów wysoce inteligibilnych i koniecznych” poznanie zarówno w temacie pojęciowym, jak i kontemplacyjnym osiągnąć możemy poprzez racjonalną intuicję, która – gdy jest odpowiednio głęboka – może nam dać „zjednoczenie z daną istotnością, intymny kontakt twarzą w twarz”¹⁹³.

Proces poznawania jest dla von Hildebranda procesem podstawowym, po którego zaistnieniu dopiero mogą nastąpić inne, świadome i rozumowe akty dokonywane przez podmiot. Procesy poznawcze mogą też dotyczyć znacznie szerszego spektrum zjawisk niż same akty sądzienia. Należą do nich: zwrócenie uwagi, zaznajamianie się z czymś, przeświadczenie, duchowe towarzyszenie – „współ-czucie” z przedmiotem i inne. Filozof podkreśla, że „poznawanie w najszerszym sensie jest [...] jedynym w swoim rodzaju duchowym zetknięciem się z bytem, w którym byt otwiera się przed nami w swej specyficzności”¹⁹⁴. Proces ten jego zdaniem ma charakter receptywny, nie kreatywny, mimo to nie jest procesem pasywnym, gdyż – jak pisze – „zawiera również element aktywny, który można określić jako «duchowe towarzyszenie» przedmiotowi i jego specyficzności”¹⁹⁵. Poznanie obejmuje więc wszystkie akty, w których odsłania się przed podmiotem istnie-

¹⁹¹ Tamże, s. 178. Pisze von Hildebrand: „Kulminacyjnym punktem tego tematu jest Augustyńskie *frui*, rozkoszowanie się rozpostartą w pełnym wymiarze wartością”. Tamże.

¹⁹² Tamże, s. 177.

¹⁹³ Tamże, s. 181.

¹⁹⁴ Tamże, s. 45.

¹⁹⁵ Tamże.

nie (niem. *Dasein*) oraz uposażenie jakościowe (niem. *Sosein*) przedmiotu doświadczenia¹⁹⁶.

Blisko procesów poznawczych umiejscowione jest przeświadczenie (ang. *conviction*, niem. *Überzeugung*), które Hildebrand określa jako „teoretyczną odpowiedź osoby na poznanie”¹⁹⁷, w którym to akcie „osoba daje zawierającą pewną określoną treść odpowiedź na przedmiot”¹⁹⁸. Przeświadczenie występuje więc po stronie podmiotu. Uczucia takie jak: radość, smutek, zapał, miłość itp. stanowią odpowiedź Hildebrandowskiego podmiotu-osoby na specyficzną wartość przedmiotu, przeświadczenie zaś jest odpowiedzią osoby w stosunku nie do wartości, lecz do samego istnienia przedmiotu¹⁹⁹.

Konkludując, niemiecki myśliciel wskazuje trzy główne cechy poznawania: jest ono czymś w rodzaju duchowego posiadania, w którym byt otwiera się przed podmiotem w swej specyficzności, nie jest wytwarzaniem przedmiotu, ale jego „odbieraniem” i „przyjmowaniem”, w którym podmiot poznający ma za zadanie aktywne „współwypełnianie sensu i istoty przedmiotu poznania”²⁰⁰.

EMPIRYCZNY I APRIORYCZNY SPOSÓB POZNAWANIA RZECZYWISTOŚCI

W teorii poznania filozoficznego von Hildebrand wprowadza kategorię „tematyczności” odnoszącą się zarówno do przedmiotu, jak i samego poznania, definiując ją w następujący sposób: „Filozoficzne zaznajamianie się z czymś jest zawsze wyraźnie tematyczne, tzn. poznawcze zetknięcie się z przedmiotem opanowane jest wyraźnie przez temat nabycia wiedzy o nim. Umysł kieruje się wyraźnie ku przedmiotowi, który ma być poznany. Tę formę zaznajomienia się cechuje pewien wewnętrzny dramatyzm, wypełniony dążeniem do przy-

¹⁹⁶ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 232.

¹⁹⁷ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 43.

²⁰⁰ Tamże, s. 47.

właśczenia sobie wiedzy o przedmiocie²⁰¹. Autentyczne poznanie filozoficzne ma nie tolerować żadnych: ani świadomych, ani nieświadomych założeń, które „nie wykazały wyraźnie na forum samego poznania swej mocy obowiązującej”²⁰². Celem takiego poznania jest rozjaśnienie i pogłębienie prostego kontaktu z rzeczą, pozbawione jest ono pragmatyczności, jest za to krytyczne, metodyczne i systematyczne.

Do charakterystyki poznania filozoficznego prowadzi rozróżnienie empirycznego i apriorycznego sposobu poznawania. Poznaniem empirycznym nazywa myśliciel percepcję osiąganą przy pomocy prostych, indywidualnych faktów, jak również poprzez powtarzalne obserwacje prowadzące do wniosków wywodzonych na podstawie indukcji, „posiadających charakter konieczności przygodnej”²⁰³. Temu typowi poznania nie da się – jego zdaniem – przypisać waloru naukowej pewności, mimo że jest ono niezbędne dla codziennego funkcjonowania, a w powiązaniu z nim i w odniesieniu do niego przysługuje mu najwyższe prawdopodobieństwo.

Podstawą poznania filozoficznego jest dla Hildebranda poznawanie aprioryczne. Rozciąga on zasięg tego typu poznania nie tylko na matematykę czy logikę, ale także na wszystkie inne dziedziny, w których ujawniają się trzy jego cechy: ścisła wewnętrzna konieczność, wysoka inteligibilność i absolutna pewność²⁰⁴.

Konieczność opisuje myśliciel jako cechę wykazującą pewien stopień ogólności, przekraczającą niejako stany rzeczy, które mają charakter jednorazowych, indywidualnych faktów. Jest ona pierwotnie daną, nie da się jej sprowadzić do czegoś innego, nie można też jej wobec tego „wyjaśnić”, można tylko na nią wskazać – „wyodrębnić [...] spośród wszystkich sąsiadujących z nią momentów”²⁰⁵. Jako taki, stan rzeczy konieczny powiązany jest z kategorią oczywistości

²⁰¹ Tamże, s. 59.

²⁰² Tamże, s. 78.

²⁰³ Tamże, s. 87.

²⁰⁴ Por. tamże, s. 78.

²⁰⁵ Tamże, s. 81.

i przede wszystkim ogólności. Pochodzi „z idealnej sfery istotności, a nie z konkretnej sfery indywiduów”²⁰⁶. W samej kategorii konieczności wyróżnia zaś filozof dwa aspekty: formalny i strukturalny. Konieczność formalna odnosi się do stosunku, rodzaju lub gatunku przypadku jednostkowego i stanowi podstawę wnioskowania dedukcyjnego. Z kolei konieczność strukturalna charakteryzuje ogólny stan rzeczy sam w sobie, wskazuje na jego konstrukcję, bez potrzeby odwoływania się do indywidualnych konkretyzacji. Tę właśnie „konieczność strukturalną” określa Hildebrand jako cechę fundamentalną, pierwotną, istotową cechę tego, co aprioryczne²⁰⁷.

Dalej dokonuje rozróżnienia konieczności przyrodniczej i istotowej. Ta pierwsza nie jest absolutna i nie ma podstawy w inteligibilnej istocie, jest też w pewnym stopniu zrelatywizowana do przygodności świata. Konieczność istotowa ma charakter absolutny, wewnętrzny, swą podstawę ma w istotnościach – koniecznych cechach przedmiotu²⁰⁸. Z koniecznością istotową powiązana jest cecha inteligibilności, dzięki której możemy konieczny stan rzeczy uchwycić adekwatnie w swoim umyśle „poprzez pełne, duchowe wniknięcie”²⁰⁹, rozpoznając nie tylko, „że coś jest takie, ale również dlaczego jest takie”²¹⁰. W konsekwencji więc filozof stwierdza: „Inteligibilność pozwalająca nam uchwycić stan rzeczy w jego wewnętrznym *logos* zakłada konieczność istotową, a nawet jest w niej dogłębnie zakorzeniona”²¹¹.

Podkreśla się, że ukazanie „jedności swoistościowej” (niem. *Soseinseinheit*), poprzez którą każdy byt może być scharakteryzowany i ujęty przez poznający umysł, stanowi ważny wkład von Hildebranda w rozwój metody fenomenologicznej²¹². Owo uchwycenie, a właściwie „otwarcie się” przedmiotu przed na-

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 82.

²⁰⁸ Por. tamże, s. 82–83.

²⁰⁹ Por. tamże, s. 84.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ Tamże.

²¹² Por. P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 21–22.

szym umysłem prowadzące do poznania apriorycznego dokonuje się na mocy rozumnej intuicji, dzięki której „istota przedmiotu staje się dla nas jasna”²¹³.

Trzecią z cech poznawania filozoficznego – absolutną pewność – myśliciel ukazuje nie jako właściwość stanu rzeczy, ale jako cechę stosunku pomiędzy stanem rzeczy a jego poznaniem. W tym miejscu rozważań definiuje też poznanie aprioryczne jako „uzyskiwane [...] przez bezpośredni wgląd w istotowe stany rzeczy”²¹⁴, odróżniając ten rodzaj zdobywania wiedzy od każdego innego typu poznawania, gdyż tylko dzięki odkrywaniu istoty poznajemy swoistość przedmiotu, w odróżnieniu od poznawania jego istnienia poprzez samą tylko obserwację.

Piszą o tym Paweł Mazanka i Janusz Sidorek w słowie wstępnym do polskiego wydania pracy Hildebranda: „Podstawą aprioryczności poznania nie jest ani niezależność od doświadczenia, ani idee wrodzone, ani kategorie aprioryczne rozumu, ani bycie założeniem dla czegoś drugiego, lecz istotowa, koniecznościowa zawartość przedmiotu”²¹⁵. Tylko taki rodzaj poznania uznaje von Hildebrand za absolutnie pewny, gdyż – jak uważa – poznanie empiryczne, osiągnane na drodze obserwacji i indukcji „może prowadzić w najlepszym przypadku jedynie do najwyższego prawdopodobieństwa. Poznaniu takich ogólnych faktów empirycznych, posiadających charakter konieczności przygodnej, brakuje absolutnej ścisłości, nie jest ono bezdyskusyjne”²¹⁶, gdyż opiera się albo na ograniczonej sile indukcji, albo na niepewnej konstatacji rzeczywistości istnienia.

Absolutnie pewne okazuje się więc poznanie aprioryczne, dotyczące stanów rzeczy koniecznych i inteligibilnych, które „otwierają się [...] przed naszym umysłem w swej głębokiej, wewnętrznej konieczności i tym samym pozwalają nam przeniknąć się za pomocą naszego intelektu”²¹⁷. Hildebrand pisze: „Z isto-

²¹³ Tamże, s. 23.

²¹⁴ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 86.

²¹⁵ P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 21.

²¹⁶ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 86–88.

²¹⁷ Tamże, s. 88.

ty konieczne i w sposób wyjątkowy inteligibilne stany rzeczy [...] potrafimy uchwycić z absolutną pewnością bez odwoływania się do potwierdzenia przez strumień doświadczenia”²¹⁸.

Tak więc w ujęciu niemieckiego myśliciela aprioryczne stany rzeczy mają charakter inteligibilny, konieczny oraz ogólny, mogą być poznawane bezpośrednio lub dedukcyjnie; przy zachowaniu warunku właściwej prezentacji mogą zagwarantować absolutną pewność – nie są nawet uzależnione od wymogu realności istnienia, jak ma to miejsce w odniesieniu do faktów i zjawisk empirycznych. Aby można je było zrozumieć, „niezbędna jest tylko prezentacja ich swoistości, a nie konstatacja ich realności”²¹⁹. Rezultatem poznania właściwości apriorycznych są sądy aprioryczne, niemające w ujęciu Hildebranda jedynie natury analitycznej, są bowiem „tak dalekie od tautologii, iż stanowią [...] wzorzec pełni treści w poznaniu”²²⁰.

Poznanie empiryczne – twierdzi dalej filozof – stosujemy do przedmiotów, których swoistość jest „uboga w sens” a poznanie „zasadnicze i ogólne”²²¹ jest niemożliwe. Jest to wówczas najprostszy sposób poznawania – czysto empiryczny opis. W odniesieniu do przedmiotów posiadających sensowną, lecz niekonieczną jedność swoistości stosujemy poznanie empiryczne w formie potwierdzenia ich realności oraz indukcji. Dopiero dla przedmiotów posiadających „konieczną, konkretną i bezpośrednio naoczną jedność swoistości”²²², odpowiednim rodzajem poznawania będzie poznanie aprioryczne. Hildebrand podsumowuje: „Poznanie aprioryczne ma do czynienia ze stanami rzeczy mającymi dwie charakterystyczne cechy: po pierwsze, są one w sposób konieczny zakorzenione w koniecznej jedności swoistości. Po drugie możemy je poznać z absolutną pewnością albo na podstawie naocznej prezentacji takiej koniecznej jedności swoistości, albo na podstawie dedukcyjnego wniosko-

²¹⁸ Tamże, s. 87–88.

²¹⁹ Tamże, s. 90.

²²⁰ Tamże, s. 92.

²²¹ Tamże, s. 130.

²²² Por. tamże, s. 131.

wania z bezpośrednio zrozumiałych, koniecznych stanów rzeczy²²³. Jest ono możliwe nie tylko w obszarach logiki i matematyki, ale także w metafizyce, ontologii osoby, etyce, estetyce i innych dziedzinach. Jak twierdzi, w wielu przypadkach poznanie takie jest nie tylko możliwe, ale wręcz jest jedynym właściwym sposobem poznania przedmiotów z tych dziedzin²²⁴.

Autor *Metafizyki wspólnoty* przeciwstawia również postulowane przez fenomenologię naoczne poznawanie istotności stanów rzeczy ujawnianiu ich swoistości poprzez definicję, która sprowadza je do innych, znanych elementów, własności lub przedmiotów. Píše o poznaniu istotnościowym jako o „pierwotnym wglądzie”, który nigdy nie jest sumą cech przedmiotu, jak to często bywa w definiowaniu. Przy tym jednak zauważa, że „aprioryczne stany rzeczy najczęściej możemy osiągnąć dopiero po długiej, trudnej analizie filozoficznej i zagłębieniu się w badany byt²²⁵. Widzi tym samym zasadność filozoficznych badań i możliwość dokonywania odkryć na gruncie filozofii, a także ważną rolę intuicji, dzięki której nastąpić może wgląd w konieczną istotność danego stanu rzeczy. W konsekwencji opowiada się za realizmem poznawczym, stwierdzając między innymi, że dzięki poznaniu apriorycznemu obalone zostają „raz na zawsze” wszelkie odmiany subiektywnego idealizmu, gdyż „poznając w ten sposób, dotykamy bytu całkowicie autonomicznego. Uzyskujemy dostęp do świata w pełni obiektywnego i obiektywnie obowiązującego²²⁶”.

Scharakteryzowane powyżej pole poznawania i badania apriorycznego jest według Dietricha von Hildebranda właściwą domeną filozofii, która „zmierza do poznania w sensie owego świetlistego przeniknięcia obiektu od wewnątrz²²⁷. Jak píše współczesny badacz, dla tego myśliciela bowiem „ideałem poznania filozoficznego jest uchwycenie istoty badanego przedmiotu, struktury

²²³ Tamże, s. 133.

²²⁴ Por. tamże.

²²⁵ Tamże, s. 139.

²²⁶ Tamże, s. 142.

²²⁷ Tamże.

tej istoty, związków przez nią generowanych i związków między bytami²²⁸. Przy tym poznanie aprioryczne nie ogranicza się tylko do filozofii, gdyż jest także stosowane w innych dziedzinach. W obrębie samej filozofii znajdują się również zagadnienia posługujące się poznaniami empirycznym, jak chociażby problematyka realnego istnienia świata zewnętrznego, nawet jednak w takich przypadkach odpowiedź otrzymujemy nie na drodze indukcji czy konstatacji realności, ale na drodze badania istotowego.

O przynależności danych zagadnień do filozofii decyduje zaś zdaniem von Hildebranda ich doniosłość i ważność. Píše bowiem: „filozofia interesuje się tylko takimi przedmiotami, które pod względem swej swoistości pozostają w jakiejś głębokiej relacji do punktu ogniskowego (niem. *Brennpunkt*) rzeczywistości²²⁹. Poznanie takich przedmiotów musi dokonać się w sposób „mający główne znaczenie”, który gwarantowany jest przede wszystkim przez poznanie aprioryczne. Tym samym poznanie aprioryczne i poznanie filozoficzne „głęboko wiążą się ze sobą”²³⁰.

CECHY POZNANIA FILOZOFICZNEGO

W ten sposób Dietrich von Hildebrand dochodzi do charakterystyki badania filozoficznego. Generalnie – jak wcześniej zostało ukazane – określa poznanie filozoficzne i wynikającą z niego wiedzę jako jeden ze sposobów prowadzenia aktywności poznawczej przez podmiot, równie prawomocny, co w naukach ścisłych czy przyrodniczych. Tym, co charakteryzuje filozofię, jest jednak także zainteresowanie „przedmiotami o głównym znaczeniu” oraz ograniczenie „prawie wyłącznie do poznania apriorycznych stanów rzeczy”²³¹. W poznawaniu filozoficznym, inaczej niż w naukach szczegółowych czy w poznaniu prak-

²²⁸ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 199.

²²⁹ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 146.

²³⁰ Tamże, s. 151.

²³¹ Tamże, s. 183.

tycznym, ważny jest bowiem element kontemplacyjny, który wskazuje na jego podniosłość – odzwierciedlającą „kosmiczny porządek świata”. Filozofia zatem – jak uważa von Hildebrand – „ujmuje każdy przedmiot w jego [...] funkcji odworowywania Boga”²³². I dalej: „Filozoficzne zapytywanie konfrontuje niejako rzecz ze światłem Absolutu”²³³.

Istotą nastawienia filozoficznego jest zaś nie tyle zdobycie przewagi nad przedmiotem, jak ma to miejsce w podejściu scjentyistycznym, co wniknięcie w głąb, traktowanie przedmiotu jako „partnera” w procesie poznawczym. W ten sposób filozofia odkrywać może głębsze warstwy rzeczywistości niż inne nauki, a dokonuje tego poprzez badanie aprioryczne, które – jak wcześniej ukazano – ma dwa nieodzowne elementy: przedmiot takiego poznania musi posiadać konieczną i inteligibilną istotę, w której zakorzenione są odkrywane stany rzeczy, odrzucając jednocześnie wszystko to, co związane jest z istotnością jedynie „przypadłościowo”²³⁴.

Poznanie filozoficzne od innych typów poznawania odróżnia także odmiennosc przedmiotów, którymi się zajmuje, decydująca o różnicy pomiędzy poznaniem empirycznym a poznaniem apriorycznym i zapewniająca wzajemną niezależność filozofii oraz naukom szczegółowym. Przy tym jedna i ta sama substancja może być badana zarówno metodami empirycznymi, jak i apriorycznymi, co często zdarza się w odniesieniu do przedmiotów realnych.

Także co do samej metody apriorycznej stwierdza von Hildebrand, że może ona być stosowana nie tylko w filozofii, gdyż bez odwoływania się do empirii poznawać możemy stany rzeczy inteligibilne i konieczne, przynależne do takich dziedzin jak np. matematyka czy geometria. O tym więc, że dany przedmiot należy do dziedziny filozofii, rozstrzyga jego „doniosłość” – posiadanie głównego znaczenia rozumiane jako „pozostawanie w odniesieniu do całości bytu”²³⁵. Poznanie filozoficzne w odróżnieniu od poznania stosowanego w na-

²³² Tamże, s. 186.

²³³ Tamże, s. 191.

²³⁴ Por. tamże, s. 212.

²³⁵ Por. tamże, s. 190.

ukach szczegółowych charakteryzuje nastawienie na temat główny przedmiotu lub zakresu przedmiotowego, odnosi się ono do jego istoty, podczas gdy nauki szczegółowe zorientowane są raczej na temat rzeczowy, poboczny.

Postawa filozoficznego badania, mimo że zakłada wyłączenie się podmiotu z aktualnego świata, stanięcie niejako ponad nim, to jednak daleka jest zdaniem von Hildebranda od postawy abstrakcyjnego, pojęciowego dystansu, w którym utracony zostaje intymny kontakt z rzeczywistością. Mimo że nawet bardziej krytyczna niż w naukach ścisłych, filozofia daleka jest również od neutralnego obiektywizmu cechującego nauki szczegółowe, które Hildebrand nazywa „nastawieniem laboratoryjnym”. Prawdziwie filozoficzna postawa poznawcza, charakteryzująca się też wyższą niż w innych naukach ścisłością, oznacza stanięcie „w świetle prawdy, spoglądając uroczyście i z pełnym czci zdumieniem na przedmiot [...] wsłuchiwanie się w głos tego, co jest [...] otwarcie się przedmiotu w całej jego pełni i tajemniczej głębi”²³⁶.

W tak pojętej filozoficznej postawie poznawczej, określanej przez filozofa także jako „zbudzenie” oraz „zdziwienie”, osiągamy nowy wymiar duchowej bliskości z poznawanym przedmiotem, w którym ukazany jest on w jego specyficznej istotności, wynikającej z metafizycznego przyporządkowania i miejsca w odniesieniu do całości bytu. W odróżnieniu od poznania empirycznego pozostającego „na zewnątrz”, w poznaniu filozoficznym poprzez intuicję prowadzącą nas do istoty przedmiotu i jego cech konstytutywnych wnikamy niejako do jego wnętrza, dzięki czemu w tym typie poznania ujawnia się zrozumienie (niem. *verstehender Charakter*), oznaczające „podtrzymanie i ogarnianie umysłu przez sens przedmiotu”²³⁷. Hildebrand zauważa, iż stan taki to nic innego jak Leibnizjańska „przedustawna harmonia umysłu i obiektu poznania”²³⁸.

W poznawaniu filozoficznym, w którym odkrywamy istotnościowe elementy rzeczywistości o doniosłym znaczeniu, myśliciel widzi zaś formę po-

²³⁶ Tamże, s. 194.

²³⁷ Tamże, s. 200.

²³⁸ Por. tamże.

znawania, które „oferuje znacznie wyższy stopień” oraz „zmierza ku szczególnie głębokiemu, zwróconemu ku temu, co wieczne, uczestnictwu w bycie”²³⁹. Aktywność poznawcza osoby jest więc związana z metafizycznym charakterem bytu umieszczonego w perspektywie teologicznej, w której Bóg jest jego Stwórcą i gwarantem prawdy, a filozofia, jak wcześniej wspomniano, stanowi przygotowanie i uutorowanie drogi dla religii²⁴⁰.

W konkluzji niemiecki filozof stwierdza: „Tęsknota za filozofią to najbardziej elementarne, pierwotne ludzkie pragnienie, ponieważ tkwi ono u samych podstaw metafizycznej sytuacji człowieka, przyporządkowanego Bogu, źródłu wszelkiego bytu i wszelkiej prawdy. Zadanie człowieka polega na przeniknięciu poznaniem i ogarnięciu miłością bytu jako odbicia Boga i jako Jemu przyporządkowanego”²⁴¹. To twierdzenie pokazuje także, że dla Hildebranda „intencjonalne odniesienie do przedmiotu charakteryzujące poznanie nie jest [...] jak u Husserla, aktem czystej świadomości, lecz aktem osoby”²⁴². Wiąże się więc nierozzerwalnie z przyjmowanym przez myśliciela ontologicznym porządkiem rzeczywistości.

REALIZM POZNAWCZY I ONTOLOGICZNA HIERARCHIA BYTÓW

Dietrich von Hildebrand broni obiektywności świata uporządkowanego według kategorii ludzkiego umysłu. „Fakt, że jakiś byt wygląda «tak oto» tylko dla człowieka – pisze – nie oznacza bynajmniej, że takim, jaki jest «sam w sobie», niezależnie od umysłu ludzkiego, przysługuje więcej autentyczności, realności i obiektywnej mocy obowiązującej. Przeciwnie, przejaw oferowany przezeń człowiekowi należy do jego obiektywnego znaczenia, ponieważ Bóg

²³⁹ Tamże, s. 219.

²⁴⁰ Por. P. Mazanka, J. Sidorek, *Od tłumaczy*, [w:] D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 24.

²⁴¹ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 220.

²⁴² J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 232.

«ten oto» świat stworzył właśnie dla człowieka²⁴³. Filozof podkreśla, że mimo iż nauki przyrodnicze i niektóre kierunki filozofii ukazują względność różnych kategorii używanych do opisu rzeczywistości, to jednak: „świat zewnętrzny powinien przedstawiać się człowiekowi w taki sposób, jest przeznaczony do tego, by tak wyglądać. Stanowi to obowiązujący aspekt świata, pozostający w zgodzie z zamiarem Stwórcy²⁴⁴. To założenie pozwala mu zauważyć, że „człowiek jest zdolny do poznania obiektywnie ważnego i może uchwycić z absolutną pewnością prawdę bynajmniej nie zrelatywizowaną do jego umysłu²⁴⁵”.

Aby rozstrzygnąć rozbieżność procesów i rezultatów poznawczych w codziennym doświadczeniu i w naukach przyrodniczych, niemiecki myśliciel formułuje pogląd o „dualizmie aspektów”, w którym ukazywane przez badaczy przyrody struktury rzeczywistości są niejako podłożem dla „wyglądu” danego przedmiotu, jaki przedstawia się ludzkiemu umysłowi. Ów „ostateczny, oferowany w prostym doświadczeniu «efekt» przekazuje człowiekowi pełne znaczenia posłanie i przewyższa pod względem znaczenia i wartości leżącą u jego podstaw realność – odkrywaną przez badania naukowe – która jest jego nośnikiem²⁴⁶”.

Rozstrzygnięcia teoriopoznawcze prowadzą Hildebranda do ukazania jawiącego się za pośrednictwem procesów percepcyjnych porządku metafizycznego²⁴⁷: hierarchicznej struktury bytów – „jedności” uporządkowanych według „stopnia nasycenia sensem ich swoistości²⁴⁸”, dla których krańcami są „dwa przeciwstawne bieguny [...] pierwszym jest to, co wewnętrznie niemożliwe,

²⁴³ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 163.

²⁴⁴ Tamże, s. 165.

²⁴⁵ Tamże, s. 153.

²⁴⁶ Tamże, s. 169.

²⁴⁷ Współczesny badacz filozofii Hildebranda zauważa istotną różnicę w rozumieniu aprioryczności u Kanta i u von Hildebranda. Podczas gdy u Kanta odnosiła się ona do aktywności poznającego podmiotu, „u Hildebranda aprioryczność wyrasta wprost z natury danej rzeczy, jest cechą nie poznania, lecz rzeczywistości”. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 200.

²⁴⁸ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 131.

drugim – to, co całkowicie pozbawione treści, apostaciowe i pozbawione konturów, chaotyczne”²⁴⁹. Myśliciel stwierdza dalej: „W obrębie bytów istnieje [...] różnica, ostatecznie opierająca się na tym, że niektóre przedmioty posiadają wysoce inteligibilną, intuicyjnie uchwytą, konieczną jedność swoistości”²⁵⁰.

To właśnie te przedmioty zdaniem filozofa posiadają autentyczną istotę – *eidos*, będącą ucieleśnieniem doskonałości oraz pełnię sensu, poprzez ich racjonalny charakter, wyrażający się w „naocznej jawności istotności i szczególnej inteligibilności”²⁵¹. Wiążąc się z pewnością, warunkują aprioryczność poznania: „Konieczne istotności posiadają pełnię sensu – pisze myśliciel – która czyni je źródłem wszelkiej *ratio* i wywyższa do roli jedyne w swoim rodzaju partnera naszego badającego umysłu”²⁵². Najdoskonalszy sposób poznawania – poznanie aprioryczne – dotyczyć ma przedmiotów tego właśnie rodzaju.

W ten najbardziej doniosły sposób poznawać możemy rzeczywistość człowieka jako osoby, odkrywać niektóre stany rzeczy, specyfikę przedmiotów takich jak liczby czy dzieła sztuki, przede wszystkim zaś przejawy boskiego majestatu. Za szczyt filozoficznego poznania Hildebrand uważa „wgląd w istnienie absolutnej, osobowej Istoty, przez którą stworzony został wszelki byt, którą wszelki byt odwzorowuje i której wszelki byt jest przyporządkowany”²⁵³.

Poznanie aprioryczne ujawnia więc istniejący ład aksjologiczny i skorelowany z nim porządek metafizyczny. Najniżej w tej hierarchii stoi świat materii jako sfera o najmniejszym stopniu istotowej swoistości. Sensem jej istnienia jest służba wyższej kategorii: bytów organicznych (witalnych) i duchowych. Z kolei sens sfery witalnej przejawia się najmocniej w życiu człowieka, w którym

²⁴⁹ Tamże, s. 109. T. Biesaga zauważa zbliżanie się epistemologii Hildebranda ku badaniom ontologicznym, zwłaszcza w tych fragmentach, które mówią o niezależności poznania istoty rzeczy od doświadczenia empirycznego. Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 59.

²⁵⁰ D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s.135.

²⁵¹ Tamże, s. 137.

²⁵² Tamże, s. 136.

²⁵³ Tamże, s. 226.

ujawnia się również jego warstwa duchowa, zdolna do procesów poznawczych i do miłości. Najwyższą formą bytu jest zaś byt absolutny i nieskończony. Dlatego też, jak pisze filozof: „Wspaniałość ludzkiego ducha jest pusta w zestawieniu z odwiecznym Słowem Boga, z boskim *Logosem*”²⁵⁴.

PODMIOT WOBEC SFERY WARTOŚCI

W odniesieniu do wartości oraz rzeczywistości moralnej Hildebrand pozostaje wierny podstawowemu założeniu fenomenologii, aby porzucić wszelkie uprzednie przekonania i sądy i oprzeć się w badaniu o to, co jest dane w percepcji podmiotu²⁵⁵. Takie podejście każe mu poszukiwać znaczenia pojęć moralnych poprzez odwołanie do doświadczenia moralnego, w którym sfery etyczna i aksjologiczna odsłaniają się jako bezpośrednio dane. Dokonać tego można drogą ejdetycznej redukcji oraz swoistej źródłowej, intelektualnej intuicji (ang. *the original intuition*²⁵⁶), dzięki której możliwe jest aprioryczne ujmowanie danych moralnych²⁵⁷.

Celem niemieckiego myśliciela jest dotarcie do specyficznej istoty aktów moralnych i odróżnienie ich od innych ludzkich aktywności oraz od sfery religijnej²⁵⁸. W tym właśnie doświadczeniu odnajduje von Hildebrand przedmioty bądź własności przedmiotów szczególnego typu, jakimi są wartości.

²⁵⁴ Tamże, s. 68.

²⁵⁵ Hildebrand sformułował następujące zasady fenomenologicznego opisu i badań: 1. Aby osiągnąć źródłowy, intuicyjny kontakt z przedmiotem, niezbędna jest redukcja – zawieszenie uprzednich sądów i przekonań wobec tego, co dane w doświadczeniu. 2. Należy dać pierwszeństwo bezpośrednim danym przed wszystkimi hipotezami, wyjaśnieniami i interpretacjami. 3. Należy ujmować swoistość natury każdej nowej danej i być gotowym do takiego jej ujmowania. 4. Należy odrzucić intelektualne lenistwo polegające na redukowaniu rozważanego fenomenu do innego już nam znanego. Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 231.

²⁵⁶ Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 13.

²⁵⁷ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 210.

²⁵⁸ Por. tamże.

W budowaniu systemu etycznego obiera tym samym drogę wyznaczoną przez teorię aksjologiczną Maxa Schelera²⁵⁹, podjętą także przez innych fenomenologów²⁶⁰, uznając obiektywny charakter wartości i odnoszącej się do nich sfery aktów osobowych. Przeciwwstawia się relatywizmowi i subiektywizmowi, stawia sobie bowiem za zadanie „pokazać niezmienny charakter prawa moralnego i absolutną naturę moralnych wartości”²⁶¹.

Punktem wyjścia jest dla niego kategoria „doniosłości” (ang. *importance*; niem. *Bedeutsamkeit*)²⁶² odkrywana na drodze poznania apriorycznego, jak ukazane zostało to w poprzednich rozdziałach. Ową „doniosłość” zaś definiuje filozof jako „osobliwość (niem. *das besondere*), przez którą przedmiot [naszego poznania – przyp. R.G.] wzbudza uczuciową odpowiedź lub motywuje naszą wolę”²⁶³.

Twierdzi dalej, że w podmiotowym doświadczeniu odnajdujemy przedmioty, inaczej: byty „neutralne” oraz takie, które posiadają dla nas jakieś znaczenie. W przypadku tej drugiej klasy przedmiotów mamy do czynienia nie tylko z czysto intelektualnym, pozbawionym kwalifikacji uczuciowej procesem poznawczym, ale także ze swoistym, afektywnym ustosunkowaniem się do poznawanego przedmiotu. Tego rodzaju istności wymagają zajęcia określonej postawy przez podmiot – „domagają się” niejako emocjonalnej i wolitywnej odpowiedzi z jego strony. „Zajmując postawę – pisze polski badacz filozofii Hildebranda – udzielamy zasadniczej odpowiedzi przedmiotowi, który ma dla nas znaczenie”²⁶⁴.

„Doniosłość” jest to więc „charakter, który uzdatnia przedmiot (ang. *being*) tak, że staje się on źródłem afektywnej odpowiedzi lub który motywuje naszą

²⁵⁹ Por. tamże, s. 208, 222.

²⁶⁰ Por. rozdział: „Materialna etyka wartości” w niniejszej pracy.

²⁶¹ Cyt. za: T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 83.

²⁶² J. Galarowicz uważa, że Hildebrand zastępuje kategorią doniosłości, ważności (*Bedeutsamkeit*) klasyczną kategorię dobra – *bonum*. Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, dz. cyt., s. 245.

²⁶³ Cyt. za: K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 217.

²⁶⁴ J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, dz. cyt., s. 245.

wolę²⁶⁵. Owo nacechowanie przedmiotu poznania może mieć przy tym wydźwięk pozytywny lub negatywny i to w znaczeniu materialnym, a nie formalnym. Nie chodzi tu bowiem o to, że jak w przypadku intelektualnego sądu przy jego aspekcie negatywnym mamy do czynienia z zaprzeczeniem sądu pozytywnego, ale o istotową, rzeczywistą, „kwalitatywną” – jak pisze von Hildebrand – odmienność przedmiotów nacechowanych pozytywnie lub negatywnie, czego kulminacyjnym punktem jest antynomia dobra i zła. Dlatego też i nasza odpowiedź – w zależności od przedmiotu, do którego się odnosi – wygląda w odmienny sposób. Doniosłość negatywna (ang. *disvalue*, niem. *Unwerte*) posiada względem nas nieprzyjemny charakter, jest tym, co nas „atakuje”, wzywa niejako, by tę negatywną doniosłość unicestwić. Z kolei doniosłość pozytywna (ang. *positive importance*) stanowi apel, wezwanie do jej urzeczywistnienia²⁶⁶.

Wartość jako podstawa etyki to dla Hildebranda element danych źródłowych²⁶⁷, należy do prarzeczywistości (niem. *Urgegebenheiten*), podobnie jak prawda czy poznanie. Z tego względu nie może podlegać ścisłemu definowaniu, ale ujmowana jest w sposób bezpośredni i intuicyjny²⁶⁸. Wartości są według myśliciela pod względem kategorii sensowności (niem. *Sinnhaftigkeit*) i jednolitości uposażenia jakościowego (niem. *Soseinseinheit*) przedmiotami o najwyższym stopniu wewnętrznej spoistości. Wartość tym samym stanowi „uposażenie jakościowe istotnościowo koniecznych jedności i jako taka dostępna jest poznaniu apriorycznemu”²⁶⁹. Bezpośrednie doświadczenie istoty wartości dokonuje się zaś za pomocą ich intuicyjnego uchwycenia (niem. *Intuitives Werterfassen*), widzenia wartości (niem. *Wertsehen*) lub ich czucia (niem. *Wertfühlen*)²⁷⁰.

Idąc dalej, Hildebrand dokonuje rozróżnienia wartości w jej ścisłym, podstawowym sensie, w którym jest tym, co samo w sobie jest doniosłe, od obiekt-

²⁶⁵ Cyt. za: T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 63.

²⁶⁶ Por. tamże, s. 64–65.

²⁶⁷ Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości...*, dz. cyt., s. 125.

²⁶⁸ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 216.

²⁶⁹ P. Orlik, *Fenomenologia świadomości...*, dz. cyt., s. 126.

²⁷⁰ Por. S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 25.

tywnego i subiektywnego dobra dla osoby²⁷¹. Podstawą tego odróżnienia jest koncepcja odpowiedzi na wartość (ang. *value response*²⁷², niem. *Wertantwort*²⁷³), widziana przez filozofa jako jeden z typów aktów intencjonalnych²⁷⁴, charakterystycznych dla osoby, w którym dochodzi do zajęcia określonej postawy przez podmiot, gdy musi on w ten czy inny sposób odpowiedzieć na „istotową doniosłość i zasadniczą ważność”²⁷⁵ (niem. *wesenhafte Bedeutsamkeit und zentrale Wichtigkeit*²⁷⁶, ang. *essential significance and central importance*²⁷⁷) wartości. Przedmioty zaś, z którymi mamy do czynienia w doświadczeniu, posiadają wartość albo jako swoistą, immanentną cechę, wówczas wzywają, obligują nas niejako do dania adekwatnej dla tej wartości odpowiedzi, albo też wartość – pozytywna lub negatywna – zostaje przedmiotowi nadana przez podmiot. W konsekwencji von Hildebrand wyróżnia trzy, jakościowo odmiennie typy doniosłości i odpowiadające im trzy klasy przedmiotów. Są to: przedmioty subiektywnie zadowalające, obiektywne dobra dla osoby oraz przedmioty posiadające własną doniosłość, wartościowe niejako same w sobie.

Porządek wartości i przedmiotów im podpadających – twierdzi filozof – jest stałą strukturą, która odsłania się w doświadczeniu i realizuje w sferze moralnej, wskazując przy tym na szerszy porządek metafizyczny, którego założeniem jest

²⁷¹ L. Kopciuch zauważa: „Fundamentalnym odróżnieniem Hildebranda było oddzielenie dwóch porządków: porządku przedmiotów motywujących oraz porządku wartości. W porządku motywacji występują trzy grupy przedmiotów: to, co subiektywnie zadowalające, obiektywne dobra dla osoby oraz to, co ma ważność samo przez się (wartości)”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 119.

²⁷² Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 172.

²⁷³ Por. D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, s. 231.

²⁷⁴ Pisze L. Kopciuch: „Odpowiedź na wartość jest więc intencjonalna, gdyż intencje pewien stan rzeczy, ma charakter świadomy oraz ma charakter związku sensownego”. I dalej: „Kategoria odpowiedzi na wartość była dla Hildebranda specyficznym i właściwym – choć nie jedynym – sposobem kontaktu osoby z wartością”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 144, 164.

²⁷⁵ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 145.

²⁷⁶ Por. D. von Hildebrand, *Was ist philosophie?*, Stuttgart 1976, s. 132.

²⁷⁷ Por. D. von Hildebrand, *What is philosophy?*, London–New York 1991, s. 144.

przekonanie, że każdy byt i każda wartość „jest odzwierciedleniem Wartości Absolutnej, Bytu Absolutnego – Boga”²⁷⁸. Jak pisze Biesaga: „Danie [...] odpowiedzi na wartość, pójście za nią, wprowadza nas w porządek transcendentny, w którym idąc za wartością, jako tym, co powinno, co obowiązuje, przekraczamy naszą egocentryczność, nasze ograniczenia, nasze subiektywne inklinacje, pragnienia, nastroje czy instynktowne tendencje szeroko rozumianej naszej natury”²⁷⁹.

W teorii Hildebranda doniosłość sama w sobie (ang. *important-in-itself*²⁸⁰, niem. *Bedeutsamkeit in sich*²⁸¹) jest najwyższą formą doniosłości, a adekwatnymi odpowiedziami na wartość dokonywanymi przez podmiot w stosunku do przedmiotów posiadających ten rodzaj doniosłości są podziw i szacunek. Jak było wyżej wspomniane, niemiecki filozof uważa przy tym wartości za dane podstawowe, bezpośrednio uchwytywane w podmiotowym doświadczeniu, dlatego też w każdym akcie ich ujmowania mamy do czynienia z pierwotniejszym wobec niego „rozumieniem” danej wartości. Dzięki temu zaś, że wartości są także własnościami przedmiotów, podmiot może je odkrywać i poddawać procesom badawczym poprzez poznanie aprioryczne²⁸².

Hildebrandowski podział obiektywnych dóbr dla osoby obejmuje: dobra przyjemnościowe, elementarne, użytecznościowe, wyższe dobra dla osoby oraz dobra uszczęśliwiające, których doniosłość zakorzeniona jest w wartości osoby ludzkiej jako takiej²⁸³. W *Ethik* filozof odróżnia wartości ontologiczne²⁸⁴

²⁷⁸ P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych...*, dz. cyt., s. 173.

²⁷⁹ T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 69.

²⁸⁰ Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 47.

²⁸¹ Por. D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, dz. cyt., s. 74.

²⁸² T. Biesaga tak definiuje wartość moralną w filozofii Dietricha von Hildebranda: „wartość moralna jest podstawową, swoistą daną [...], której nie można wydedukować z czegoś innego, lecz jedynie uchwycić w źródłowym, bezpośrednim doświadczeniu. Wartość dostępna w poznaniu apriorycznym jest inteligibilną, koniecznościową jednością, która przez swą oczywistość wyklucza możliwość iluzji czy fikcji”. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 140.

²⁸³ Por. tamże, s. 80, 89.

²⁸⁴ Należy dodać, że Hildebrand odróżnia wartość ontologiczną przedmiotu od wartości bytu jako istniejącego. Píše o tym T. Biesaga w następujący sposób: „Wartość ontologiczna

od ogólnej wartości bytu²⁸⁵ oraz od wartości kwalitatywnych, wśród których ukazuje kilka ich „rodzin”: moralne, witalne, intelektualne, estetyczne, jako posiadające swoiste „znamię” – tę samą podstawę: dla wartości moralnych będzie to dobro, dla wartości witalnych życie, dla intelektualnych mądrość, dla estetycznych piękno itp.²⁸⁶

Wartości ontologiczne, których przykładem może być godność osoby ludzkiej, charakteryzują się zaś m.in. tym, że nie mają odpowiedników negatywnych, nie są stopniowalne oraz niezbywalnie przynależą do danego bytu, nie dają się też tak łatwo jak wartości kwalitatywne oddzielić od ich „nosiela”. Są więc czymś immanentnym w danym bycie, w odróżnieniu od wartości kwalitatywnych, które mają charakter transcendentny względem uposażonego w nie przedmiotu, oparty na doniosłości odniesionej do przedmiotu przez podmiot. Łatwo też wyróżnić negatywne odpowiedniki wartości kwalitatywnych, mogą być one również stopniowalne pod względem intensywności²⁸⁷. Wartość jako taka osiąga realność wówczas, gdy „zawierający ją w swoim uposażeniu jakościowym obiekt”²⁸⁸ staje się realny, jak w osobowym akcie o charakterze etycznym.

Ważną cechą wartości moralnych, należących do szerszej klasy wartości personalnych, jest zdaniem von Hildebranda to, że mają one pierwszeństwo względem innych rodzin wartości, zakładają zawsze osobę i wolną wolę podmiotu, związane są z sumieniem i odpowiedzialnością, mają też cechę niezbydności,

jest ucieleśniona w naturze (istocie), czy też uposażeniu (*such-being*) danego przedmiotu. Wartość czegoś jako istniejącego nie jest zakorzeniona w naturze bytu, lecz w tym, że coś jest bytem w przeciwieństwie do niebytu”. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 94.

²⁸⁵ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 119.

²⁸⁶ W *Moraliach* von Hildebrand pisze o innych niż wartości przedmiotach motywujących, którymi są także: norma, prawo, autorytet oraz wartości techniczne i wartości indywidualności. Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 119–120.

²⁸⁷ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 93, a także J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 252–253.

²⁸⁸ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 252.

oznaczającą, że nie można ich wyłączyć lub dowolnie wybierać, gdyż wszystkie są obligatoryjne dla każdego człowieka, wiążąc się z Bogiem i religią²⁸⁹. Szczególny charakter tej grupy wartości ukazują ich własności: doniosłość, niezbywalna konieczność, związek z Bogiem²⁹⁰ „gdy zdajemy sobie sprawę, że urzeczywistnienie moralnych wartości stanowi z naszej strony specyficzny sposób uwielbienia Boga”²⁹¹ czy też powaga (ang. *seriousness*). Wartości, zarówno ontologiczne, jak i kwalitatywne, mają charakter hierarchiczny. Decydują o tym takie wprowadzone przez filozofa kategorie porównawcze jak: wysokość, przy czym wyższe zawsze ważniejsze są niż niższe, oraz „powinnościowość” – normatywność (niem. *Seinsollen*)²⁹². W tym drugim przypadku chodzi o to, iż według von Hildebranda wartości mają swoistą siłę przyciągającą, niejako „domagają się” realizacji, stanowią zaproszenie, wezwanie do ich urzeczywistnienia, a nawet zobowiązanie, gdy dotyczą wyboru dobra lub zła.

Stały porządek i hierarchia aksjologiczna oznaczają zaś, iż wartości moralne stoją wyżej i są ważniejsze niż np. wartości intelektualne czy witalne, z kolei wartość osoby jest istotniejsza niż wartość nieosobowego zwierzęcia, ta zaś stanowi wyższą jakość niż nieożywiona materia²⁹³. O znaczeniu powinności w systemie aksjologicznym Hildebranda pisze L. Kopciuch: „Z wartościami wiąże się nie tylko powinność bycia, nie tylko powinność realizowania, lecz także powinność ich poznawania oraz powinność udzielania im adekwatnej odpowiedzi”²⁹⁴.

Hildebrand wyróżnia trzy rodzaje tak rozumianej „powinnościowości” jako cechy wartości: ogólną, związaną nierozdzielnie z ich istotą, którą posiadają

²⁸⁹ Pisze P. Góralczyk: „Etyka, która fundamentalnie odrzuca religię, jest według Hildebranda nie tylko etyką niższej rangi, lecz przez fakt świadomego i programowego odcięcia się od źródła wszelkiej wartości nie może rościć pretensji do miana etyki prawdziwej”. P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych...*, dz. cyt., s. 178.

²⁹⁰ Określenie zaczerpnięte przez Dietricha von Hildebranda z filozofii S. Kierkegaarda. Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 99.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Por. tamże, s. 98.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 113.

wszystkie rodziny i klasy aksjologiczne, a która odróżnia je od przedmiotów neutralnych: „gdy mówimy o wszystkim, co wartościowe, że nie tylko jest, lecz powinno być”²⁹⁵; normatywną, charakteryzującą wartości moralne i religijne, tkwiącą w moralnej obligacji oraz powinność adekwatnej odpowiedzi na wartość²⁹⁶. Rozróżnia także niemiecki filozof powinność o charakterze formalnym, zapraszającym, dzięki której mamy możliwość uczynienia dobra, a jej zaprzeczenie nie oznacza uczynienia zła, oraz powinność moralnie zobowiązującą, obligatoryjną, nazywaną przez niego materialną, moralną obligacją, o charakterze kategorycznym, której wypełnienie oznacza czyn moralnie dobry, niewypełnienie zaś czyn moralnie zły²⁹⁷.

W sytuacji moralnej, w odniesieniu do tak wyróżnionych klas przedmiotów, obowiązuje bezwzględna hierarchia, czego dowodem jest to, że wybierając postępowanie moralne, spełniające niższy stopień doniosłości, odrzucając zaś doniosłość wyższego rzędu, popełniamy błąd, który nawet samodzielnie potrafimy odkryć, za wyjątkiem sytuacji iluzji aksjologicznej, jakiej skrajnym przypadkiem jest specyficzny stan podmiotu poznającego, nazwany przez von Hildebranda „ślepotą na wartość” (ang. *value blindness*)²⁹⁸. Jej podłożem jest pycha lub pożądliwość. Może mieć ona postać częściową lub radykalną. W formie radykalnej osoba poddana aksjologicznej iluzji traktuje wartości wrogo – jako przeszkody do uzyskania subiektywnego zadowolenia albo wiedzioną pychą nie przyjmuje ich metafizycznej wyniosłości (ang. *throne*)²⁹⁹, odnosi się do nich z nienawiścią i zmierza do ich „detronizacji”.

Filozof zauważa, że gdy poprzez poddanie iluzjom doszło do wyciszenia prawo-pokornego-miłującego-odpowiadającego na wartość centrum oso-

²⁹⁵ Por. tamże, s. 100.

²⁹⁶ Por. tamże, s. 111–113.

²⁹⁷ Por. tamże, s. 101–103.

²⁹⁸ Hildebrand wyróżnia trzy główne typy iluzji aksjologicznych: całkowity brak wrażliwości aksjologicznej, brak wrażliwości aksjologicznej wobec niektórych rodzajów wartości oraz brak wrażliwości aksjologicznej w odniesieniu do niektórych nosicieli wartości. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 156.

²⁹⁹ Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 414.

by, może ona odzyskać swój pozytywny wymiar tylko poprzez specjalny akt obejmujący całość osobowości człowieka, jakim jest fundamentalne nawrócenie³⁰⁰.

KONCEPCJA ODPOWIEDZI NA WARTOŚĆ

Hildebrandowska koncepcja odpowiedzi na wartość³⁰¹ związana jest z fenomenologiczną teorią przeżyć intencjonalnych, w których doświadczeniu mamy dane to, co motywuje zachodzące akty jako ich materialna treść. Pisze o tym Biesaga: „Przekonania czy też afektywne lub wolitywne zajęcie stanowiska wobec odsłaniającej się wartości należą do intencjonalnych odpowiedzi wobec poznanego przedmiotu”³⁰². Przy tym według myśliciela intencjonalność odróżnia akty odpowiedzi na wartość od innych przeżyć podmiotu, takich jak: zadowolenie, znudzenie, irytacja, dobre lub złe samopoczucie itp.³⁰³

Odpowiedzi na wartość stają więc w teorii niemieckiego filozofa na równi z takimi aktami osoby jak: spostrzeżenia, wyobrażenia, przypomnienia, intuicje, przekonania itp.³⁰⁴. Łączy je wszystkie ukierunkowanie na transcendentny przedmiot doświadczenia oraz inne cechy: realnie obecny przedmiot percepcji, związek intencjonalny między podmiotem i przedmiotem, w którym przedmiot odsłania swoją naturę przed poznającym lub doświadczającym go podmiotem oraz intuitywny, bezpośredni kontakt, odmienny od kontaktu

³⁰⁰ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 128–130.

³⁰¹ „Odpowiedź na wartość to dla Hildebranda przeżycie intencjonalne, w którym osoba zajmuje uczuciową lub wolitywną postawę wobec zdarzenia (stanu rzeczy) ze względu na urzeczywistnioną w nim (względnie nieurzeczywistnioną lub możliwą do urzeczywistnienia) wartość”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 143.

³⁰² T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 110.

³⁰³ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 145.

³⁰⁴ Potwierdzają to słowa L. Kopciucha: „dla Hildebranda pierwotny kontakt osoby z wartością ma charakter poznawczy – poznanie okazuje się podstawą odpowiedzi wolitywnych i uczuciowych”. Tamże, s. 148.

dyskursywnego, zapośredniczonego przez pojęcie³⁰⁵. Przy tym jednak „odpowiedzi na wartość cechuje głębia, której brak jest odpowiedziom nieaksjologicznym”³⁰⁶. Odpowiedzi aksjologiczne mogą mieć charakter teoretyczny, wolitywny lub afektywny, angażując rozum, wolę lub serce jako wyróżniane przez von Hildebranda wewnętrzne struktury podmiotu (osoby), a każda z tych sfer jest równie ważna, posiadając swoją odrębną od pozostałych specyfikę.

Odpowiedź na wartość zakłada także inne akty osobowe, takie jak: percepcja wartości oraz poruszenie przez wartość³⁰⁷. Percepcja wartości to według filozofa swoiste „widzenie” wartości, podobne do obiektywnego, nieafektywnego aktu poznawczego, pozostałe typy doświadczenia aksjologicznego charakteryzuje zaś tzw. „czucie wartości”, z istotnym momentem emocjonalnym – poruszeniem podmiotu, widocznym szczególnie w afektywnym akcie odpowiedzi na wartość³⁰⁸.

Percepcja wartości różni się więc od „bycia poruszonym przez wartość”, mimo że obydwa te akty mają ze sobą pewien stopień jedności. Różnica polega na tym, że w poruszeniu przez wartość podmiot nie tylko „widzi” wartość z zewnątrz, ale wartość ta przenika do jego wnętrza, osoba wchodzi z nią w intymną zażyłość, którą niemiecki myśliciel porównuje do „duchowego małżeństwa”³⁰⁹. W „byciu poruszonym przez wartość” intencja biegnie od przedmiotu do podmiotu, w samej odpowiedzi na wartość – od podmiotu do przedmiotu. Intymna jedność wartości i podmiotu w „byciu afektywnie poruszonym”, jak pisze Hildebrand: „żyje i żywi się percepcją wartości”³¹⁰.

Podkreśleniem analogii pomiędzy sferą poznawczą a aksjologiczną, jaką formułuje myśliciel, jest ukazanie przez niego aktów odpowiedzi na wartość według kryteriów nawiązujących do epistemologicznej definicji prawdy.

³⁰⁵ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 121.

³⁰⁶ Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 149.

³⁰⁷ L. Kopciuch pisze: „Odpowiedź na wartość nie jest poznaniem, ale jest w nim ufundowana”. Tamże, s. 166.

³⁰⁸ Por. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 122.

³⁰⁹ Por. tamże, s. 123.

³¹⁰ Tamże.

Twierdzi on mianowicie, że odpowiedź na wartość winna być *adaequatio voluntatis et cordis ad valorem* (odpowiednością woli i serca względem wartości), podobnie jak w sferze poznawczej klasyczna definicja prawdy głosi zgodność pojęcia z przedmiotem poznania (łac. *veritas est adaequatio intellectus et rei*)³¹¹.

W rzeczywistości aksjologicznej zgodność ta powinna występować pomiędzy dokonywanym przez podmiot – osobę „wewnętrznym słowem” odpowiedzi na wartość a charakterem wartości będącej przedmiotem tej odpowiedzi. Jakościowa, treściowa, sensowna odpowiedniość (niem. *die qualitative Entsprechung*, ang. *meaningful correspondence*) pomiędzy wartością a podmiotową odpowiedzią na wartość oznacza dostosowanie się osoby do tej wartości, przebiegające według kryteriów: pozytywności lub negatywności tego, co jest wartościowe, rodzaju, do którego dana wartość należy, i jej stopnia hierarchicznego³¹².

Z kolei „wewnętrzne słowo” (ang. *inner word*) osobowej odpowiedzi na wartość związane jest według von Hildebranda m.in. ze stopniem porzucenia siebie dla wartości (ang. *degree of abandonment*)³¹³, które dokonuje się w ramach intencjonalnego doświadczenia wartości i stanowi „istotowe znamię odpowiedzi na wartość”³¹⁴.

Ową wymianę pomiędzy sferą osobową i aksjologiczną nazywa filozof wzajemnym obdarowaniem siebie przez osobę i wartości³¹⁵, przy czym w intencjonalnym doświadczeniu aksjologicznym dochodzi do „współgrania” (ang. *con-*

³¹¹ Por. tamże, s. 124.

³¹² Tamże.

³¹³ Por. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 219–220.

³¹⁴ T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt., s. 126. L. Kopciuch pisze, że dla Hildebranda zasadniczym odróżnieniem „było oddzielenie wolności od samowoli i dowolności oraz uznanie, że akt jest wolny tylko wtedy, gdy jest motywowany wartością”. L. Kopciuch, *Wolność a wartości...*, dz. cyt., s. 260.

³¹⁵ Pisze o tym P. Góralczyk: „Z jednej strony osoba ludzka zostaje obdarowana i dopuszczona do posiadania wartości, do udziału w jej obiektywnym dobru, co zawsze stanowi dla niej dar, z drugiej strony przez afirmację wartości następuje także samodarowanie siebie danej wartości”. P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych...*, dz. cyt., s. 124.

certing) słowa dawanego przez podmiot w akcie odpowiedzi na wartość z samą poznawaną wartością³¹⁶.

Związek sfery uczuciowej – określanej i opisywanej przez filozofa jako „rzeczywistość serca”³¹⁷ – ze sferą aksjologiczną prowadzi do ukazania miłości jako szczególnej postawy podmiotu – osoby wobec wartości. W konsekwencji miłość właśnie, podobnie jak u Schelera, także w teorii von Hildebranda staje się „najbardziej centralną, najgłębszą, najpełniejszą [...] odpowiedzią na wartość, a zarazem szczególną formą zjednoczenia z wartością”³¹⁸. W miłości – pisze myśliciel – „cała nasza osoba głębiej jednoczy się z przedmiotem niż w poznaniu”³¹⁹.

Dzieje się tak dlatego, że w samym centrum ludzkiego bytu istnieje sfera łącząca go ze światem wartości. „Dla człowieka jako bytu stworzonego – pisze niemiecki filozof – charakterystyczne jest to, że w jego duszy żyje szczególnie wymiar głębi, nie poddany jego władzy tak jak akty woli. Człowiek przewyższa wielkością i głębią rzeczy, nad którymi może panować poprzez wolną wolę. Jego istota dosięga głębin, które przekraczają to, co może on począć lub stworzyć. [...] Ponieważ wyłaniają się one z głębi jego osoby, są w szczególny sposób głosem jego prawdziwego ja, pełnego osobowego bytu”³²⁰.

³¹⁶ Por. tamże, s. 127.

³¹⁷ Pisze Hildebrand: „Szeroko pojęte serce stanowi centrum tej sfery [uczuciu – przyp. R. G.]. [...] Uczuciowość i jej centrum – serce – zajmują jedyną w swoim rodzaju pozycję w ukonstytuowaniu osoby jako tajemniczego własnego świata; są nierozzerwalnie związane z «ja» i z najbardziej intymnym życiem osoby”. I dalej: „Kto chce zrozumieć istotę serca, musi sobie uprzytomnić, że serce pod wieloma względami pełniej ucieleśnia prawdziwe ja osoby niż rozum lub wola”. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej...*, dz. cyt., s. 64, 89. Przez niektórych badaczy wyróżniona przez Hildebranda sfera serca opisywana jest jako „prawdziwe ja osoby”, wiązana jest z charakterystycznym tylko dla człowieka wymiarem duchowej głębi, przekraczającym obszar intelektualnego poznania. W tym głębokim, duchowym wymiarze osoby mieści się też odniesienie i relacja do Boga. Por. S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne...*, dz. cyt., s. 154–158.

³¹⁸ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 280.

³¹⁹ D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej...*, dz. cyt., s. 62.

³²⁰ Tamże, s. 92.

ROZDZIAŁ IV

FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE ZAGADNIENIA WSPÓLNOTY

Odkrycie świata wartości i jego znaczenia dla indywidualnego bytu osobowego prowadzi fenomenologów do sfery społecznej. W ludzkim doświadczeniu, do którego odwołują się badacze tej szkoły myślenia, mieści się bowiem nie tylko odniesienie do rzeczywistości przedmiotowej, ale również do innych podmiotów. Co więcej, to przede wszystkim w tych powiązaniach i wzajemnych interakcjach dokonywać się może urzeczywistnianie różnych rodzajów i klas aksjologicznych.

Metody fenomenologii, w szczególności analiza aprioryczna, pozwalają więc filozofom takim jak Max Scheler, Edyta Stein i przede wszystkim Dietrich von Hildebrand dokonać opartego na rozstrzygnięciach epistemologicznych, szczegółowego opisu oddziaływań międzypodmiotowych, korespondującego zarówno z ich teorią wartości, jak i ze sposobem ujmowania ludzkiego indywiduum, wpisując się także w przyjmowany porządek ontologiczny. Temat ten podejmuje w pewnym zakresie również Edmund Husserl.

W filozoficznych dociekaniach myślicieli tego nurtu postawione zostaje pytanie o to, jakie są podstawy intersubiektywnych relacji, co stanowi o ich istocie, a także jak adekwatnie scharakteryzować intuicyjnie postrzegane różne typy ludzkich zbiorowości. Rozważana jest możliwość ugruntowania tego rodzaju powiązań tylko w samych jednostkach albo też przyznanie jakiegoś rodzaju autonomii również kontaktom międzyosobowym oraz społecznym całościom. Poszukuje się zarówno odpowiedniej „przestrzeni” dla umiejscowienia takich realności, jak i sposobu, w jaki dochodzić może do łączenia i wzajemnego oddziaływania odrębnych bytów osobowych.

W analizach tych szczególnego znaczenia nabiera kategoria wspólnoty (*Gemeinschaft*), która przedstawiana jest jako jeden z faktycznie istniejących rodzajów zgrupowania osób, ale również jako idealny wzorzec możliwego ukształtowania sfery ponadindywidualnej, przejawiający się w świadomościowych przeżyciach jednostek. Pojęcie wspólnoty kojarzone jest z duchowym wymiarem podmiotu, z naturalnym dążeniem jednostki do kontaktów z innymi, do budowania międzypodmiotowych relacji i związków. W tym sensie przyjęta w ramach fenomenologii koncepcja wspólnoty pozwala na dopełnienie o aspekt społeczny podjętej próby budowy nowego typu wiedzy, która z jednej strony opierać się będzie na podmiotowym doświadczeniu, ujawnianym w fenomenach świadomości, z drugiej zaś poprzez modelowe ujęcie badanych zjawisk spełni kryteria stawiane prawomocnej nauce.

EUROPEJSKA WSPÓLNOTA DUCHA EDMUNDA HUSSERLA

Edmund Husserl odwołuje się do pojęcia wspólnoty w kontekście analizy zadań nauk humanistycznych oraz w odniesieniu do problemu kryzysu nauk europejskich. W odczycie wygłoszonym w Wiedniu w 1935 r.³²¹ oraz w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*³²² używa pojęcia *europäisches Menschentum* – europejskiego człowieczeństwa³²³ – rozważając je na tle ewolucji europejskiej myśli naukowej. Zadania dla nauk humanistycznych widzi w badaniu sfery duchowej. W tym kontekście pisze, iż o „życiu osobowym mówimy wtedy, gdy Ja i My wspólnie żyją w horyzoncie wspólnoty”³²⁴. Przykładami wspólnot są dla Husserla: rodzina, naród, ale także

³²¹ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.

³²² Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017.

³²³ Polscy tłumacze przekładają je jako: „europejskie człowieczeństwo” (J. Sidorek) i „ludzkość europejska” (S. Walczewska).

³²⁴ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 11.

wspólnota ponadnarodowa. Zauważa, iż „każda wspólnota ufundowana jest na fizycznych ciałach ludzi będących jej członkami”³²⁵. Tym, co najbardziej twórcę fenomenologii interesuje, są jednak „wielkie wspólnoty historyczne”, w szczególności zaś to, co kształtuje, uznawaną przez niego za wyjątkową, europejską wspólnotę kulturową. Zajmuje go – jak to określa – „temat duchowej Europy jako problem czysto humanistyczny [...] a więc przede wszystkim jako problem historii ducha”³²⁶. Tak rozumianą „europejskość” pojmuje zaś jako „jedność duchowego życia, działania, tworzenia, wraz ze wszystkimi celami, interesami, zabiegami i wysiłkami oraz stworzonymi dla nich instytucjami i organizacjami”³²⁷.

Nakreślona w ten sposób europejska wspólnota duchowa³²⁸ osadzona jest w ujęciu Husserla przede wszystkim w przestrzeni historycznej – ma swoją ciągłość i teleologiczne ukierunkowanie. Jej początek stanowi starożytna Grecja, w szczególności zaś powstała wówczas idea filozofii jako „nowego rodzaju nastawienia jednostek do otaczającego świata”, prowadząca do swoistej, nowej klasy wytworów kultury, określonych później wspólnym mianem nauki. Za podstawę owej historycznej, trwającej przez pokolenia, ponadnarodowej, duchowej wspólnoty uznaje filozof idee, definiowane jako: „wytworzone w poszczególnych osobach twory sensowe nowego, cudownego rodzaju, kryjące w sobie intencjonalne nieskończoności”³²⁹. Idee takie, mając formę komunikatywną, wpływają na otoczenie, dzięki czemu „powstaje również nowa zasada jednoczenia osób we wspólnotę i nowa postać trwałej wspólnoty, której życie duchowe, zjednoczone miłością idei, wytwarzaniem idei i idealnym normowaniem życia, zawiera w sobie otwarty ku przyszłości

³²⁵ Tamże, s. 13.

³²⁶ Tamże, s. 15–16.

³²⁷ Tamże, s. 16.

³²⁸ Husserl pisze: „Narody europejskie, choć tak skłócone, łączy przecież pewne szczególne pokrewieństwo wewnętrzne, które przenika je wszystkie i wykracza poza różnice narodowe. Jest to jakby braterstwo, które w tym kręgu daje nam świadomość wspólnej ojczyzny”. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 17.

³²⁹ Tamże, s. 20.

horyzont [...] pokoleń odnawiających się z ducha idei³³⁰. Husserl pisze w ten sposób o zrodzonej w starożytnej Grecji idei filozofii jako nastawienia czysto teoretycznego do otaczającego świata, z której powstała nowożytna nauka, ale również o wytworzonym ze względu na tę ideę nowym typie wspólnoty: badaczy, filozofów, naukowców. Twierdzi, iż wraz z powstaniem filozofii: „Wśród ludzi tworzy się nowa i wewnętrzna [...] wspólnota interesów czysto idealnych [...] związanych poświęceniem się ideom, które nie tylko wszystkim przynoszą korzyść, lecz także jako identycznie te same należą do wszystkich. Z konieczności tworzy się wspólne działanie szczególnego rodzaju, współpraca i praca dla siebie nawzajem, wzajemna pomoc przez krytykę, z czego wyrasta czyste i bezwarunkowe obowiązywanie prawdy jako dobro wspólne³³¹. W tej nowej wspólnocie zmienia się również obraz podmiotu, gdyż „Ja nie jest już teraz izolowaną rzeczą obok innych podobnych rzeczy w danym z góry świecie; w ogóle traktowane poważnie zewnętrzne istnienie obok siebie podmiotowych osób ustępuje na rzecz wewnętrznego splecenia i wzajemnego bycia dla siebie³³²”.

Wyrastający z filozofii nowy duch wspólnoty, ukształtowany w europejskiej tradycji, historii i kulturze, ze swej istoty ukierunkowany jest na całą ludzkość – dąży niejako do uniwersalizacji przestrzeni historycznej i społecznej. Ludzkość – konkluduje Husserl – „jawi nam się jako jedno jedyne, duchowo tylko powiązane życie ludzi i ludów³³³. Dalej zaś pisze: „Przełom w kulturze narodowej może rozprzestrzeniać się coraz dalej dzięki temu, że uniwersalna nauka staje się wspólnym dobrem obcych sobie pierwotnie narodów i jedność wspólnoty naukowej i wspólnoty ludzi wykształconych przenika

³³⁰ Tamże, s. 20–21.

³³¹ Tamże, s. 34–35.

³³² Tamże, s. 49.

³³³ Tamże, s. 17. Filozof pisze także: „W dalszych następstwach przybiera ona formę praktyki zmierzającej do tego, by przez uniwersalny naukowy rozum podnieść ludzkość ku wszelkim formom norm prawdy, by przekształcić ją w całkowicie nową ludzkość, zdolną do absolutnej samoopowiedzialności na podstawie absolutnych węglądów teoretycznych”. Tamże, s. 29.

wielość narodów”³³⁴. W innym miejscu zaś stwierdza: „Filozofia, nauka, byłaby zatem historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu wrodzonego ludzkości jako takiej”³³⁵.

SFERA SPOŁECZNA I OSOBA ZBIOROWA W UJĘCIU MAXA SCHELERA

Istotową analizę sfery społecznej podejmuje w swojej refleksji filozoficznej także Max Scheler. W różnych dziełach³³⁶ ukazuje rzeczywistość ponadindywidualną jako naturalny dla jednostki ludzkiej sposób bytowania oraz przestrzeń, w której realizowane są wyróżnione przez niego „modalności wartości”. Jak pisze polski badacz, kryterium wyodrębniania różnych form społecznych stanowi dla tego myśliciela bowiem „rodzaj przeżyć swoiście określających współbytovanie członków danej zbiorowości oraz rodzaj wartości i dóbr będących przedmiotem jej zainteresowania i dążenia”³³⁷.

Pierwszym, najmniej zorganizowanym typem zbiorowych całości jest dla Schelera „masa” (niem. *Masse*), ugruntowana poprzez wspólne emocjonalne przeżycia, którym ulegają jednostki, np. naśladując zachowania przywódcy. Przynależność do takiej zbiorowości powstaje bez udziału aktów rozumienia, szybko się kumuluje, przekraczając zamierzone intencje członków. Jak twierdzi filozof, w tego typu uformowaniach dochodzi do „fenomenu wzajemnego stopienia się jednostek”³³⁸, co „usypia ich duchową indywidualność”³³⁹

³³⁴ Tamże, s. 36.

³³⁵ Tamże, s. 33.

³³⁶ Najważniejsze prace, w których zawarte są koncepcje społeczne Schelera to: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; Der allgemeine Begriff von „Nation” und die konkreten Nationalideen; Vorbilder und Führer; Probleme einer Soziologie des Wissens*. Por. S. Lis, *Formy życia społecznego według Maxa Schelera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2014, t. 6 (42), nr 2, s. 81–82.

³³⁷ A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 92.

³³⁸ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 47.

³³⁹ Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 92.

oraz „wyłącza duchowy byt osoby”³⁴⁰. Człowiek przestaje nawet troszczyć się o własne ciało – jak ma to miejsce na wojnie lub też gdy dwie osoby w akcie płciowym „zdają się [...] pograć w jednym prądzie życia, który nie zawiera już w sobie oddzielnie żadnego z indywidualnych Ja”³⁴¹.

Kolejny typ społeczności stanowi wspólnota życiowa (niem. *Lebensgemeinschaft*). Tworzy się ona na mocy współprzeżywania – współodczuwania przez jednostki wspólnotowego strumienia przeżyć, ugruntowanego w aktach witalnych. Dla tej formy, podobnej do organizmu, charakterystyczna jest „reprezentatywna solidarność” (niem. *vertretbare Solidarität*), a także ukierunkowanie na wzrost i dobrobyt całości. Ten typ społecznego skupienia kształtowany jest w ujęciu Schelera poprzez więzy krwi, tradycję, zwyczaje i obyczaje, język itp. Każda wspólnota życiowa ma swoje środowisko (niem. *Umwelt*). Dla rodziny jest nim „mieszkanie”, dla gminy – „strony rodzinne” (niem. *Heimat*), dla narodu (niem. *Volk*) – ojczyzna (niem. *Vaterland*)³⁴². Adam Węgrzecki, charakteryzując ten wyróżniony przez Schelera typ zbiorowości, pisze: „Każdy czuje się pierwotnie współodpowiedzialny za całość, do której przynależy. Natomiast odpowiedzialność za siebie buduje się dopiero wtórnie na przeżyciu współodpowiedzialności”³⁴³. Poniekąd więc indywidualność osoby we wspólnotcie życiowej przeżywana jest poprzez odniesienie do tej wspólnoty. Trwanie tego rodzaju grupy społecznej przekracza istnienie poszczególnych jednostek, może ona również dzielić się na mniejsze części, ale według myśliciela elementarnym składnikiem takiej społeczności nigdy nie jest jednostka. Etos wspólnoty życiowej, oparty na wzajemnej, bezpośredniej wiedzy członków o sobie, kształtowany jest zaś pod wpływem „mechanicznej” jedności prawa, obyczaju i moralności³⁴⁴.

Innym rodzajem zbiorowych całości jest w ujęciu niemieckiego fenomenologa społeczeństwo (niem. *Gesellschaft*), które jako zbiorowość pełnoletnich

³⁴⁰ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii...*, dz. cyt., s. 47.

³⁴¹ Tamże.

³⁴² Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 93.

³⁴³ Tamże.

³⁴⁴ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego...*, dz. cyt., s. 84.

i samoświadomych osób jednostkowych (niem. *Einzelpersonen*)³⁴⁵ ma charakter „sztuczny”. W odróżnieniu od wspólnoty życiowej w społeczeństwie nie występują emocjonalne więzi pomiędzy członkami, a powiązanie jednostek dokonuje się na mocy specjalnych aktów, dzięki którym nastąpić może przełamanie istniejącej między nimi nieufności oraz pogodzenie partykularnych, egoistycznych interesów³⁴⁶. W społeczeństwie jednak dopiero, ze względu na odmienny niż we wspólnocie życiowej sposób przeżywania własnej indywidualności, następuje właściwy proces indywidualizacji – człowiek bowiem, porzucając naturalną wspólnotę, staje się osobą: „indywidualizując się duchowo, traci łączność z innymi ludźmi”³⁴⁷. W tak rozumianym „społeczeństwie”, mimo że ginie wspólnotowa więź, to jednak nie następuje jeszcze międzyosobowe powiązanie. Opisywane przez Schelera „czyste” społeczeństwo jest bowiem jakby sumą jednostek, nie przybierając żadnej, stojącej za nimi realności³⁴⁸. „Jako całość – pisze filozof – społeczna zbiorowość istotnościowa społeczeństwa nie jest odrębną realnością poza czy ponad jednostkami, ale jedynie niewidzialną tkanką obowiązujących związków, które zależnie od tego, czy są bardziej wyraźne czy niewyraźne, stanowią «konwencje», «zwyczaje handlowe» (niem. *Usancen*) bądź «umowy»”³⁴⁹. Sferą wartości, do której „odnoszą się” członkowie Schelerowskiego społeczeństwa, są „wartości tego, co przyjemne, i tego, co pożyteczne”³⁵⁰, dzięki czemu wytwarza ono dobra przyjemnościowe

³⁴⁵ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, t. 2, s. 517–522, cyt. za: A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 200.

³⁴⁶ Scheler w opisie „społeczeństwa” (niem. *Gesellschaft*) jako typu zbiorowości kontynuuje charakterystykę tej formy społecznego ukształtowania dokonaną przez Ferdynanda Tönniesa. Twierdzi jednak, iż jego opis społeczeństwa „znacznie odbiega” od Tönniesowskiego, który „zanadto miesza to, co aprioryczne, z tym, co historyczne”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, t. 2, s. 517–522, cyt. za: A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 198.

³⁴⁷ A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 94.

³⁴⁸ Por. tamże.

³⁴⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, t. 2, s. 517–522, cyt. za: A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 199.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 201.

oraz cywilizacyjne. W odróżnieniu od wspólnoty życiowej społeczeństwo nie ma wymiaru czasowego, obejmuje dowolne jednostki, nie podlega też ograniczeniom przestrzennym, dlatego może bez przeszkód osiągać nawet międzynarodowy charakter. Filozof zauważa jednak także konieczne związki i wzajemne oddziaływanie pomiędzy istnieniem społeczeństwa a funkcjonowaniem wspólnoty życiowej, sprowadzające się przede wszystkim do tego, że „wszelkie możliwe społeczeństwo jest [...] ufundowane przez wspólnotę”³⁵¹.

Najdoskonalszym typem społecznych całości jest dla Schelera „osoba zbiorowa” (niem. *Gesamtperson*) jako posiadająca odrębną od rzeczywistości członków, samodzielną jedność duchową autonomicznych indywidualności³⁵². „Jest – jak pisze polski badacz – jednością duchowych aktów, realizowanych przez pojedyncze osoby ludzkie”³⁵³. W takim typie zbiorowości, poprzez dojrzałą zasadę „niereprezentatywnej solidarności” (niem. *unvertretbare Solidarität*), dzięki której każda osoba, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa, czuje się odpowiedzialna za siebie oraz za innych, „świat moralny staje się jedną wielką całością”³⁵⁴. Wysoki status owych „osób zbiorowych” wynika także z tego, że choć ujmują one wszystkie typy wartości i dóbr, to jednak nastawione są przede wszystkim na realizację najwyższych z nich: duchowych i religijnych. W odniesieniu do urzeczywistniania dóbr kulturowych Max Scheler jako osobę zbiorową wyróżnia naród (niem. *Nation*), z charakterystycznym dla każdej tego typu społeczności „etosem” jako „szczególną strukturą zbiorowego preferowania i stawiania niżej wartości”³⁵⁵. Osobą zbiorową powiązaną z narodem jest państwo nastawione na realizację woli panowania nad naturalną wspólnotą życiową oraz na realizację pozytywnego porządku prawne-

³⁵¹ Tamże, s. 202.

³⁵² Współczesny polski personalista podobnie określa wzajemne relacje pomiędzy jednostką a zbiorowością, pisząc o „osobie społecznej”. Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, [w:] *Ja – wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, Poznań 2009, s. 15.

³⁵³ S. Lis, *Formy życia społecznego...*, dz. cyt., s. 84.

³⁵⁴ A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 97.

³⁵⁵ Tamże, s. 99.

go, wartości prawnych, politycznych, materialnych i witalnych. Państwo nie może obyć się bez terytorium, które nie jest konieczne dla pozostałych osób zbiorowych, jego etos zaś jest pochodną etosu narodu, kręgu kulturowego lub Kościoła. Kręgi kulturowe z kolei tworzone są przez narody, mające podobny etos i podstawę światopoglądową. Sfera wartości religijnych konstituuje zaś zbiorową osobę Kościoła, nastawioną na urzeczywistnienie świętości i indywidualnego zbawienia. Filozof uważa, że z samej istoty tego typu społecznej całości, jaką jest Kościół, wynika, że stoi ona ponad każdym innym rodzajem wspólnoty, może być w związku z tym tylko jedna, ma także roszczenie do „wiecznego trwania”³⁵⁶.

Ujmując w powyższy sposób rzeczywistość społeczną, Max Scheler pisze także o ważnej roli przywódców i wzorów osobowych, które poprzez „naśladownictwo” lub „zarażenie” są upowszechniane w różnych grupach ludności. Wzory tego rodzaju jako *personal – geformte Wertgestalt* (osobowo uformowany kształt wartości)³⁵⁷ są jakby konkretyzacją, indywidualnym ucieleśnieniem odpowiednich sfer aksjologicznych. Myśliciel wyróżnia ich kilka typów („modeli”): mistrz używania, przewodnik cywilizacji, bohater, geniusz naukowy, artysta lub prawodawca oraz święty³⁵⁸.

JEDNOSTKA A WSPÓLNOTA W FILOZOFII EDYTY STEIN

Rozróżnienia dokonane przez Maxa Schelera podejmuje Edyta Stein. Uczennica Husserla, późniejsza siostra Teresa Benedykta od Krzyża, święta Kościoła katolickiego, w rozprawie *Jednostka a wspólnota*³⁵⁹ rozpatruje kwestię wzajemnego

³⁵⁶ Tamże, s. 100.

³⁵⁷ Por. W. M. Nowak, *Wspólnoty, wzory osobowe, postacie*, [w:] *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, Rzeszów 2010, s. 25.

³⁵⁸ Por. tamże, s. 28.

³⁵⁹ Rozprawę *Individuum und Gemeinschaft* wraz z rozprawą *Psychische Kausalität (Przyczynowość psychiczna)* Stein napisała w latach 1918–1919. Po raz pierwszy obie prace ukazały się w 1922 r. pod wspólnym tytułem *Beiträge zur philosophischen Be-*

oddziaływania bytów wspólnotowych i indywidualnej psychiki w kontekście zadań humanistyki, w szczególności zaś przedmiotu badań psychologicznych. Pisze o wspólnocie jako o rzeczywistości rodzin, narodów, społeczności religijnych itp., ukazując fenomen ten jako „analogię osobowości indywidualnej”³⁶⁰. Jak twierdzi, znajdujemy „wspólnoty «na zewnątrz w życiu» – znajdujemy je również w nas, przez to, że żyjemy jako ich członkowie”³⁶¹.

Stein, uznając, iż wspólnota jako taka „istotowo jest «ufundowana» w indywidualnościach”³⁶², a jej charakter zmienia się wraz ze zmianą jednostek ją tworzących, twierdzi, iż podstawę każdej wspólnoty odnaleźć można w samej strukturze osoby, która m.in. poprzez kontakt z innymi oraz akty percepcji posiada wspólną w jakiejś części dla wszystkich, ogólną strukturę duchowo-psychiczną. Autorka poddaje analizie możliwość „przeżyć wspólnotowych” i „przeżyć wspólnoty”, pisząc o nich w następujący sposób: „Jest w najwyższym stopniu nadzwyczajne to, w jaki sposób [...] Ja, mimo swej jedności i nieusuwalnej samotności, może wchodzić we wspólnotę życia z innymi podmiotami, w jaki sposób podmiot indywidualny staje się częścią podmiotu ponadindywidualnego i jak w aktualnym życiu takiej wspólnoty – podmiotu czy podmiotu wspólnotowego konstytuuje się również ponadindywidualny strumień przeżyć”³⁶³. Dowodząc, że przeżycia wspólnotowe mają ostatecznie swoje źródło w przeżyciach członków danej wspólnoty, stwierdza jednakże: „Osobowości indywidualnej, która jest konstytuowana w przeżyciach indywi-

gründung der Psychologie und Geisteswissenschaften (w polskim wydaniu: *Filozofia psychologii i humanistyki*) w redagowanym przez Husserla „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”. Por. B. Beckmann-Zöller, *Wprowadzenie*, [w:] E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016, s. 5.

³⁶⁰ Por. E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, [w:] E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, dz. cyt., s. 334.

³⁶¹ Tamże, s. 335.

³⁶² Tamże, s. 387. Stein pisze dalej: „Przez to, że badamy «początek» wspólnoty, doszukujemy się jej korzenia w jednostce”. Tamże, s. 388.

³⁶³ Tamże, s. 259–260.

dualnych [...] odpowiada osobowość zbiorowa, której przeżyciami są przeżycia wspólnotowe³⁶⁴.

Zauważając zaś „wielość ponadindywidualnych strumieni przeżyć”³⁶⁵, niemiecka filozof dochodzi do wniosku, że w odniesieniu do wyróżnionych przez siebie powiązań tworzących indywidualne zespoły przeżyć, jakimi są: asocjacja, motywacja, przyczynowość i działanie woli³⁶⁶, do strumienia przeżyć wspólnotowych zastosowanie mają trzy ostatnie. Przyjmuje, iż przeżycia tego rodzaju możliwe są po pierwsze ze względu na kategorie „intencji” i „sensu” bądź „jedności sensu”³⁶⁷, dzięki czemu umożliwiają wspólny rdzeń doświadczeń jednostkowych, który niejako „domaga się istnienia czegoś leżącego poza indywidualnym przeżyciem”³⁶⁸. Zaznacza jednak przy tym: „Wspólnota staje się świadoma samej siebie jedynie w nas [...] Jednostka żyje, odczuwa, działa jako członek wspólnoty, i o ile to czyni, w nim i poprzez niego żyje, odczuwa i działa wspólnota”³⁶⁹. Opowiada się jednocześnie za kategorialną odmiennością przeżyć wspólnotowych, których nie można rozumieć jako sumy indywidualnych

³⁶⁴ Tamże, s. 261–262. Stein w swojej rozprawie wielokrotnie odwołuje się do wzajemnych interakcji i fundowania przeżyć jednostkowych i wspólnotowych. We fragmencie dotyczącym sfery wartości pisze np.: „Intencja wspólnotowa, do której przyczyniają się intencje jednostek, opiera się na treści wspólnotowej, która jest ukonstytuowana na pojedynczych treściach. W końcu na gruncie tych samych indywidualnych danych konstituuje się reakcja na wartość jako przeżycie wspólnotowe, odpowiadająca wartości jako przedmiotowi wspólnotowemu”. Dalej zaś: „wspólnota łączy w sobie wielość podmiotów i sama jest nosicielem życia, które realizuje za pośrednictwem tych podmiotów [...] dysponuje siłą witalną, która zasila jej przeżywanie [...] indywidualna wnoszą wkład do tego źródła siły i są z niego zasilane”. Tamże, s. 298, 335.

³⁶⁵ Por. tamże, s. 299.

³⁶⁶ Problemowi zasad i prawidłowości tworzenia indywidualnego strumienia przeżyć E. Stein poświęciła rozprawę pierwszą *Przyczynowość psychiczna*, zamieszczoną w pracy *Filozofia psychologii i humanistyki*. Por. E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, dz. cyt., s. 99–254.

³⁶⁷ Por. E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, dz. cyt., s. 265.

³⁶⁸ Tamże, s. 262.

³⁶⁹ Tamże, s. 267.

przeżyć członków tworzących wspólnotę, gdyż: „stosunek przeżycia wspólnotowego do przeżycia jednostkowego jest konstytucją, nie sumowaniem”³⁷⁰.

Dostrzega dalej, że przeżycia wspólnotowe nie mogą dotyczyć sfery niższej zmysłowości, ze względu na to, że „wspólnota jako taka nie ma zmysłowości”³⁷¹, mogą jednak obejmować twory wyobrażeniowe i przeżycia intencjonalne, w tym tzw. akty kategoriałne (np. sądy logiczne, wglądy istotowe i in.). Podobnie jak Edmund Husserl w odniesieniu do sfery nauki, Stein stwierdza, że możliwość doświadczenia świata będąca wspólną ludzkości jest „dobrem wspólnym ludzkości” a przez to „sytuuje nas wewnątrz wspólnoty wszystkich doświadczających”³⁷².

Przeżycia wspólnotowe jako „treści jaźniowe” mogą zdaniem filozofów być tworzone poprzez wzajemne przekazywanie stanów witalnych jednostek, akty społeczne w rozumieniu Adolfa Reinacha (jako działania osób oparte na wzajemnej komunikacji)³⁷³, ufundowane mogą być również w sferze emocjonalnej, wiążąc się z „postawami osoby, które skierowane są bezpośrednio na drugą w jej indywidualnych jakościach, dotyczą jej istoty”³⁷⁴. Mogą to być postawy takie jak: miłość, zaufanie, wdzięczność, z drugiej strony zaś nastawienia negatywne: nieufność, niechęć, nienawiść, a także neutralne, jak obojętność. Nacechowane emocjonalnie postawy osoby stanowią – jak pisze – „intencjonalne uczucia duchowe”, poprzez które odkrywany jest swoisty „nowy świat przedmiotów”³⁷⁵, tj. świat wartości, dzięki czemu same wartości lub przedmioty „ukazują się nam jako «dobra»”³⁷⁶ i wywołują w doświadczającym podmiocie określone zachowania. Oparte na wartościach pozytywnych „życiodajne” postawy osób, mające – jak pisze – „cudowne skutki”³⁷⁷, ze względu na to, iż „same

³⁷⁰ Tamże, s. 273.

³⁷¹ Por. tamże, s. 274.

³⁷² Tamże, s. 278.

³⁷³ Por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy...*, dz. cyt., s. 62.

³⁷⁴ Tamże, s. 352.

³⁷⁵ Por. tamże, s. 290.

³⁷⁶ Tamże.

³⁷⁷ Por. tamże, s. 354.

w ogóle się nie wyczerpują, lecz są źródłem [...], z którego mogą żywić innych, sama nie stając się uboższą³⁷⁸, prowadzą do wytworzenia wspólnototwórczej „solidarności indywiduów”³⁷⁹ – życia wspólnotowego, które wymaga „otwartego i prostolinijnego oddania się, nieoddzielnego, lecz wspólnego [...] bycia zasilanym ze wspólnych źródeł, bycia poruszonym przez wspólne motywy”³⁸⁰. Cechy wzmacniające lub osłabiające wspólnotę mogą mieć zatem nie tylko postawy wzajemne jednostek, ale również postawy jednostek wobec wspólnoty czy jednych wspólnot wobec innych.

Podejmując Schelerowskie rozróżnienie całości społecznych, Stein twierdzi, iż charakterystyczną cechą „masy”, która jest „zbiorem jednakowo zachowujących się jednostek”³⁸¹, jest m.in. to, że nie da się wskazać jednolitej, ponadindywidualnej „psychiki” dla tego typu zbiorowości. „Społeczeństwo” uznaje za „racjonalne zespolenie członków”³⁸² – zgrupowanie osób zakładane i likwidowane na mocy świadomych aktów woli, nastawione na realizację określonego celu. Naturalną niejako cechą tego typu społecznej całości jest wzajemne traktowanie jednostek jako przedmiotów, mimo to jednak każde społeczeństwo także „zakłada jakąś formę wspólnoty”³⁸³.

Myślicielka odrzuca jednak Schelerowski podział na wspólnoty życia (niem. *Lebensgemeinschaften*) i osoby zbiorowe (niem. *Gesamtpersonen*). Te ostatnie uznaje za „idealną granicę wspólnoty [...] formę [...] w której

³⁷⁸ Tamże, s. 353.

³⁷⁹ Por. tamże, s. 355.

³⁸⁰ Tamże, s. 356–357.

³⁸¹ Tamże, s. 391. W innym miejscu Stein pisze: „gotowość na przekonanie może [...] obok podatności na bodźce stać się konstytutywną dla masy: może ona w sferze duchowej prowadzić do [...] uniformizacji zachowania bez wewnętrznej wspólnotowości”. I dalej: „masa duchowych jednostek potrzebuje przywództwa, poprzez które zostaną jej dostarczone [...] idee przewodnie [...] Pomiędzy jednostką przewodnią a masą musi zawsze istnieć wzajemne porozumienie, tzn. więź wspólnoty. Kierowana przez spójne, świadome celu przywództwo, masa może się zachowywać w taki sposób, że z zewnątrz nie da się jej odróżnić od wspólnoty”. E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, dz. cyt., s. 404.

³⁸² Por. tamże, s. 410.

³⁸³ Tamże, s. 414.

wszyscy członkowie są osobami w pełnym tego słowa znaczeniu i wszyscy uczestniczą wraz ze swoją duszą w życiu wspólnotowym, ponadto wszyscy są świadomi tego członkostwa i swojej odpowiedzialności we wspólnocie i za nią³⁸⁴. Wspólnota w ujęciu niemieckiej fenomenolog jest typem społecznej jedności, opisywanym jako swoisty organizm, poddany procesom życiowym, który „rośnie i umiera jak istota żywa”, w którym może następować wymiana członków, gdyż „jednostki mogą odpaść, a nowe wstąpić, a wspólnota nie przestanie istnieć”³⁸⁵.

Autorka wyróżnia następujące typy bytów społecznych tego rodzaju: wspólnota doświadczenia, wspólnota badawcza i przede wszystkim wspólnota życiowa, posiadająca strukturę duchową analogiczną do osobowości indywidualnej, ugruntowaną poprzez jedność doświadczanego i przeżywanego świata, nastawioną na „wzajemne oddanie wspólnie żyjących podmiotów”³⁸⁶. Zauważa, iż poprzez percepcję wartości charakter wspólnoty może przybrać formę nie tylko „wspólnoty życia”, ale również „wspólnoty substancji”, gdy jedność ponadindywidualna ugruntowana zostanie w miłości jako najwyższym stopniu dążenia do oddania się obcej osobie³⁸⁷. Twierdzi dalej, że w odniesieniu do wspólnoty, obejmującej tworzące ją duchowe wnętrza osób, mówić można o „duszy wspólnoty”, jej jakościową jedność obrazuje zaś specyficzny „duch wspólnoty” rozumiany jako „życie [...] ukształtowane z jakiegoś centrum w stronę w sobie zamkniętej całości”³⁸⁸. Podsumowuje następnie: „Wspólnoty mogą rościć sobie prawo do bycia uznanyymi za samodzielne osobowości, jeśli są zakorzenione w duszy samodzielnych indywidualnych osób. Duch wspólnoty jest stale zdolny do zmian, może się on odnawiać i przekształcać w duszy jednostek, które tworzą życie wspólnotowe”³⁸⁹. Zauważa także, że w realnym świecie mamy do czynienia nie tylko z czystymi formami tak scharaktery-

³⁸⁴ Tamże, s. 433.

³⁸⁵ Tamże, s. 415.

³⁸⁶ Por. tamże, s. 391.

³⁸⁷ Por. tamże, s. 426.

³⁸⁸ Tamże, s. 431.

³⁸⁹ Tamże, s. 432.

zowanych społecznych całości, ale z wieloma odmianami form mieszanych. Pisze również, nawiązując do teorii wzorców społecznych Maxa Schelera, o jednostkach, które swoim życiem reprezentują ducha danej wspólnoty, jako „nosiciele życia wspólnotowego” lub też jako jego przedstawiciele, ukazując widoczne zarówno w doświadczeniach jednostkowych, jak i w przeżyciach ponadindywidualnych idealne „typy społeczne”, takie jak: przyjaciel, wróg, pan, sługa, towarzysz, obserwator i in.

W konsekwencji Stein, podsumowując swoje rozważania, pisze w następujący sposób: „Wszystkie prawdziwe rzeczywistości ponadindywidualne są duchowe. Zjednoczenie psychicznych indywiduów dokonuje się na fundamencie ich duchowości, chociaż tam, gdzie zachodzi takie zjednoczenie, również związki psychiczne zazębiają się ze sobą. Twory społeczne, których elementami są jednostki psychoduchowe, są uwarunkowane w swojej strukturze zarówno przez psychiczny, jak i przez duchowy charakter swych elementów, chociaż możliwość swego istnienia zawdzięczają ostatecznie wiążącej sile ducha”³⁹⁰.

ZADANIA TEORII WSPÓLNOTY WEDŁUG DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Dietrich von Hildebrand kontynuuje badanie fenomenu wspólnoty wypracowanymi w ramach fenomenologii realistycznej metodami analizy apriorycznej. Filozof ten rezygnuje jednak z wprowadzonych przez Ferdynanda Tönniesa, rozwiniętych przez Maxa Schelera kategorialnych podziałów w sferze społecznej, rozciągając pojęcie wspólnoty (*Gemeinschaft*) na całą rzeczywistość ponadindywidualną, tym samym kontynuuje drogę myślenia Edyty Stein.

Teoria wspólnoty Dietricha von Hildebranda ukazana jest przede wszystkim w jego rozprawie *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty* wydanej w Niemczech w 1930 r.³⁹¹ Autor przedmowy do polskiego

³⁹⁰ Tamże, s. 458.

³⁹¹ Por. J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s.13.

wydania tego dzieła, uczeń von Hildebranda Josef Seifert, tak określa główny zamiar autora: „*Metafizyka wspólnoty* [...] stanowi zapis rozważań na temat wiecznych prawd o wspólnotcie jako takiej, prawd, które niezależnie od czasu są wieczną miarą autentyczności i wartości wspólnot i państw”³⁹². I dalej: „Dzieło Hildebranda rozważa wspólnotę w jej istocie jako jedną z danych fundamentalnych, głęboko odmienną od indywidualnej osoby. Bada jej źródła, współzależności, działanie, jednoczące zasady, formy i dobra, w których wspólnoty są «inkorporowane» i które są im szczególnie powierzone, i które też są przez nie realizowane”³⁹³. Hildebrand sytuuje swoją analizę w obrębie metafizyki i ontologii, starając się odpowiedzieć na elementarne pytania: czym jest wspólnota, w jakich warunkach może zaistnieć, jakie typy całości uznać możemy za byty wspólnotowe, a jakie nie, czy da się ustalić ich hierarchię itp. Chce na gruncie ontologicznym określić właściwości badanego fenomenu jako przedmiotu ludzkiego doświadczenia. Stwierdza, że jego celem jest dokonanie filozoficznej analizy „istoty, podstawowych form i wartości”³⁹⁴ wspólnoty, które to zadanie pojmuje jako „w pełni podstawowy zarys ontologiczny sfery wspólnotowej”³⁹⁵. O swoich badaniach pisze dalej, że pozostają w sferze „ontologii wspólnoty” i są „natury apriorycznej”. Chodzi w nich bowiem o adekwatny opis analizowanego zjawiska a nie o ukazanie konkretnych: socjologicznych, historycznych czy tym bardziej politycznych realizacji. Przy tym jednak podkreśla, że w prowadzonych dociekaniach nie wychodzi poza kategorię doświadczenia, obecną w „konkretnych przeżyciach”³⁹⁶.

Myśliciel twierdzi następnie, że jego zamierzeniem jest opis znaczenia wspólnoty wobec dostrzegania „poszukiwania nowych jej form”, „tęsknoty

³⁹² J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 14.

³⁹³ Tamże, s. 15.

³⁹⁴ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 31.

³⁹⁵ Tamże.

³⁹⁶ Tamże, s. 32.

do wspólnoty” „odzywającego wyczucia jej istoty”³⁹⁷, ale zarazem „szerzenia się rozlicznych fałszywych pojęć i tendencji”, w których przewyżczenie indywidualistycznego egoizmu i egotyzmu upatruje się w podporządkowaniu, a nawet oddaniu jednostki wielkiej, wszechogarniającej wspólnoty³⁹⁸. Podstawą krytyki tych nurtów jest głębokie przekonanie filozofa o wyjątkowej wartości każdego człowieka jako osoby – bytu nie tylko cielesnego, ale i duchowego, która to wartość „nieskończenie przewyższa wartość własną wszelkiej ziemskiej wspólnoty”³⁹⁹.

Hildebrand zastrzega również, że jego rozważania nie mają charakteru teologicznego, mimo że w ich trakcie wielokrotnie pojawiają się odniesienia do osoby Chrystusa, Kościoła czy sakramentów. Przywołanie sfery Objawienia następuje bowiem jedynie, gdy jest to wymagane „z czysto filozoficznego punktu widzenia”⁴⁰⁰, gdy stanowi element przeżyć podmiotu, tj. – jak pisze – gdy „istotowa treść jest nam dostępna jako coś zespolonego pod względem sensu lub też [...] o ile owe «nadprzyrodzone» przedmiotowości należą czysto intencjonalnie do obiektywnych «korelatów» i jako takie odciskają piętno na doznaniach”⁴⁰¹.

Różne byty wspólnotowe jako jedności o statusie ontologicznym podobnym do substancjalnych całości lokowane są przez von Hildebranda w posiadającej wymiar duchowy przestrzeni międzyosobowej. Uważa on, że wspólnot nie należy pojmować jedynie jako jednego z typów związków między ludźmi, gdyż stanowią one jakościowo odmienne struktury. Istniejąca między ludźmi więź może być jego zdaniem jedynie wstępem do powstania wspólnoty, może

³⁹⁷ Ujmuje to w słowach: „Obecnie w tęsknocie do wspólnoty, w poszukiwaniu nowych jej form, z jakim często się dziś spotykamy, zdaje się odzywać wyczucie jej istoty. Zarazem szerzą się rozliczne fałszywe pojęcia i tendencje”. Tamże, s. 31.

³⁹⁸ Por. tamże.

³⁹⁹ Por. tamże.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 33.

⁴⁰¹ Hildebrand pisze: „Nie ma ono absolutnie nic wspólnego z myleniem sfery poznawalnej w sposób naturalny ze sferą dostępną jedynie w Objawieniu, a tym samym z pomieszczeniem metod filozofii i teologii”. Tamże.

jednak także nie wytworzyć nowej jakości, pozostając na poziomie samej interpersonalnej relacji. Szczególnym zaś wymiarem owej duchowej przestrzeni jest obiektywny, metafizyczny związek, łączący osobę ludzką z bytem nadprzyrodzonym, jakim jest Bóg.

Niemiecki filozof zastanawia się również, czy pojęcie wspólnoty można rozumieć jako „realną całość” i na ile kategoria ta stanowi nową jednostkę⁴⁰². Konfrontuje to pojęcie z innymi, znanymi z doświadczenia typami jedności. Uważa, że rodzaj bytu, jaki reprezentuje wspólnota, odróżnić należy od całości, które nazywa „jednością zbiorczą” (niem. *Zusammenfassungseinheit*), obejmujących zbiór jednostek podobnego typu (np. przedmiotów materialnych), oraz od całości, jakimi są organizmy istot żywych. Dochodzi do wniosku, że ani w jednym, ani w drugim przypadku nie wyczerpuje się istota fenomenu wspólnoty, w każdym z nich bowiem połączenie poszczególnych części ma inny charakter niż w zespoleniu, jakie charakteryzuje istotowy rdzeń (*corpus*) bytu wspólnotowego.

Zagadnienie wspólnoty widziane jest więc przez von Hildebranda w kontekście osoby i – jak się dalej przekonamy – odnoszone do sfery wartości. Obrona w ten sposób droga myślenia pozwala filozofowi odrzucić zarówno indywidualistyczną, jak i kolektywistyczną koncepcję bytu wspólnotowego, gdyż „ani kolektywizm, ani indywidualizm nie oddają prawdziwej wielkości jednostki, ani też wielkości wspólnoty”⁴⁰³. Posługując się narzędziami myślenia wypracowanymi w ramach fenomenologii, chce przede wszystkim „ustalić metafizyczny status aksjologiczny wspólnoty”⁴⁰⁴, identyfikując niewłaściwe kryteria jej wyodrębniania oraz wskazując takie, które pozwalają na określenie jej rzeczywistego znaczenia w kontekście indywidualnej ludzkiej egzystencji.

Z tego też powodu współczesny włoski badacz Alessandro Salice w następujący sposób pisze o przedsięwzięciu autora *Metafizyki wspólnoty*: „nie ma wątpliwości, że Hildebrand potraktował swoją pracę jako wkład do feno-

⁴⁰² Por. tamże, s. 137.

⁴⁰³ Tamże, s. 22.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 27.

menologicznego projektu ontologii społecznej”⁴⁰⁵. I dalej: „Jego wkład w fenomenologiczne podejście do ontologii społecznej jest tak istotny, że żadna historyczna prezentacja tej dziedziny nie może pominąć roli Hildebranda”⁴⁰⁶. Tym zaś, co cechuje wyjątkowość teorii niemieckiego filozofa, jest przekonanie, iż „nie jest tak, że dla wszystkich grup społecznych kluczową przyczyną ich istnienia jest jakiś zamiar lub działanie, gdyż grupy takie niekoniecznie muszą coś robić lub celowo działać, aby istnieć”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ A. Salice, *Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's...*, dz. cyt., s. 239.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 240.

⁴⁰⁷ Tamże.

ROZDZIAŁ V

OSOBA I RELACJE MIĘDZYOSOBOWE

OSOBA JAKO WYJĄTKOWY RODZAJ SUBSTANCJI

Punktem wyjścia Hildebrandowskiej teorii wspólnoty jest personalistyczne ujęcie ludzkiej indywidualności⁴⁰⁸. Josef Seifert, zwracając uwagę na związek *Metafizyki wspólnoty* z biografią autora, pisze w następujący sposób o znaczeniu tego utworu w dorobku filozoficznym swojego nauczyciela: „To obszerne, zasadnicze, oryginalne i nowatorskie dzieło zajmuje szczególną pozycję wśród pism Hildebranda, zarówno jako istotna składowa, wyraz i owoc jego filozoficznego personalizmu oraz realistycznej fenomenologii, jak też jako teoretyczna podstawa jego pełnej heroizmu, toczonej z narażeniem życia, intelektualnej walki przeciwko każdej postaci totalitaryzmu, a w szczególności przeciw błędowi i okrucieństwu nazistów”⁴⁰⁹.

Jak ukazano wcześniej w niniejszej pracy, Dietrich von Hildebrand pojmuje człowieka jako „osobę” – tj. typ substancji, posiadającej specjalny status ontologiczny: „świadomą, obdarzoną własnym «ja», spoiłą w sobie, posiadającą sama siebie, wolną istotę”⁴¹⁰. Jako tego rodzaju byt ma on pełny udział w powszechnej godności substancji osobowych, które stanowią najdoskonalszą

⁴⁰⁸ Cz. S. Bartnik początków personalistycznego ujęcia jednostki upatruje w pojawieniu się chrześcijaństwa. Przyjmuje się, że jako pierwszy osobę jako substancję określił Boecjusz w V w., definiując w traktacie *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach* człowieka jako *naturae rationalis individua substantia* (substancję indywidualną mającą rozumną naturę). Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba indywidualna i «osoba» społeczna...*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁰⁹ J. Seifert, *Przedmowa do...*, dz. cyt., s. 13.

⁴¹⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 39.

formę sfery substancjalnej, znajdując w nich „najwyższy, prototypowy wyraz”⁴¹¹. Cechy te odróżniają człowieka od przedmiotów materialnych, gdyż całkowicie wykluczają „zacieranie granic”, co stosunkowo łatwo może się dokonać w odniesieniu do innych tworów materialnych⁴¹². Zdefiniowanie osoby w powyższy sposób wyklucza też zdaniem myśliciela pojmowanie jednostki jako „kawałka wydzielonego z kontinuum «ducha»” czy też z „kontinuum życia”, gdyż w takim przypadku „to, co duchowe, nie jest dostrzegane jako duchowe”, a osobę „pojmuje się na wzór materii”⁴¹³. Hildebrand pisze dalej, że pośród „wszystkich danych nam w doświadczeniu istot stworzonych osoba ludzka jest najbardziej «światem samym w sobie» [...] substancją zupełną, która w swoim konstytutywnym bycie nie może być uzupełniona”⁴¹⁴.

Metafizyczne założenia prowadzą filozofa w kierunku twierdzenia o pierwszeństwie „osoby indywidualnej wobec wszelkich wspólnot należących do świata doczesnego”⁴¹⁵. Żadna z dających się pomyśleć wspólnot nie może bowiem mieć tych przymiotów, które określają wyjątkowość bytu osobowego: „nie ma wiedzy, świadomości, nie kocha, nie jest wolna i odpowiedzialna, nie może cieszyć się szczęściem wiecznym”⁴¹⁶. Osoba nie może też zostać zredukowana do roli członka wspólnoty lub relacji z innymi. Z reguły bowiem to właśnie w osobie ucieleśniane są wartości, poza wspólnotą Kościoła żaden byt wspólnotowy nie jest też w ujęciu von Hildebranda przeznaczony do wieczności. To dlatego niemiecki filozof zauważa: „Problem, czy jakiś człowiek osiągnie zbawienie wieczne, czy nie, jest nieporównanie ważniejszy niż problem istnienia narodu, państwa, kręgu kulturowego”⁴¹⁷.

⁴¹¹ Tamże.

⁴¹² O wyróżnionych przez myśliciela różnych typach substancji i opisanych przez niego istniejących sposobach połączenia części w większe całości będzie mowa w kolejnym rozdziale niniejszej pracy.

⁴¹³ Por. tamże, s. 40.

⁴¹⁴ Tamże, s. 37.

⁴¹⁵ J. Seifert, *Przedmowa do...*, dz. cyt., s. 20.

⁴¹⁶ Tamże, s. 20–21.

⁴¹⁷ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 342.

Z drugiej strony jednak istotową cechą bytu osobowego jest powołanie do uczestnictwa we wspólnocie. „Właściwa postać personalizmu – pisze Seifert w odniesieniu do teorii swojego mistrza – odznacza się uznaniem tego, że osoba jest powołana do *communio personarum* i dlatego określenie *res cogitans* nie charakteryzuje jej dostatecznie”⁴¹⁸. Osoba w ujęciu Hildebranda „jest zwrócona ku transcendencji, ku miłości, ku afirmacji i ku wiedzy oraz ku uczestnictwu – i to wraz z nimi – w bycie innych osób; i dlatego najwyższa realizacja jednostki nie może być oddzielona od pełnej realizacji wspólnoty”⁴¹⁹.

Indywidualny człowiek widziany jest więc w *Metafizyce wspólnoty* jako wyjątkowy rodzaj substancji – byt osobowy – o nieredukowalnej, samoistnej wartości. Przy tym jednak byt ten zwrócony jest niejako w stronę wspólnoty, która stanowi wypełnienie jego powołania. Hildebrand pisze, że osoba ludzka „dopiero w styczności duchowej z innymi osobami, w łączności z nimi [...] dopiero we wspólnocie [...] znajduje spełnienie swoich istotnych skłonności”⁴²⁰. Jak wspomniano wyżej, wspólnota ma całkowicie odmienny charakter niż połączenia innych rodzajów substancji: „Osoby – twierdzi myśliciel – nie mogą się stapiać w jedność jak elementy jakiegoś kontinuum ani też występować ze swoim substancjalnym rdzeniem jako rzeczywiste, właściwe «części» jakiejś całości. Zespolenie, jakie może być udziałem tworów materialnych, jest u nich niemożliwe”⁴²¹.

Mimo to „człowiek, chociaż jest tak wyraźnym światem dla siebie, może wychodząc poza siebie, nawiązywać styczność z innymi osobami w sposób, który buduje o wiele głębszą z nimi więź niż owo zewnętrzne złączenie, jakie wiąże poszczególne części pewnego kontinuum”⁴²². W konsekwencji myśliciel podsumowuje: „Refleksja nad istotą osoby ludzkiej, jej strukturą, jej aktami i postawami, ukazuje nam z jednej strony człowieka w jego jedynym w swoim

⁴¹⁸ J. Seifert, *Przedmowa do...*, dz. cyt., s. 21.

⁴¹⁹ Tamże, s. 23.

⁴²⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 40.

⁴²¹ Tamże.

⁴²² Tamże.

rodzaju «charakterze substancji», który wyklucza stopienie się dwóch osób w jedną substancję⁴²³, z drugiej strony jednak również w jego jednoznacznym nastawieniu na «moralne» uzupełnienie przez innych, w jego przeznaczeniu do wspólnoty z innymi⁴²⁴.

STYCZNOŚĆ MIĘDZYOSOBOWA I JEJ TYPY

Owo wyjście osoby w kierunku drugiego człowieka, przekroczenie granic własnej indywidualności określa von Hildebrand jako styczność międzyosobową. „Kiedy osoba zwraca się w sposób sensowny do innych osób – pisze – a jednocześnie odbiera ich odniesienie do siebie samej [...] wytwarza się styczność różnych osób, która [...] jest o wiele głębsza i istotniejsza niż owo od zewnątrz następujące powiązanie części w jedną całość”⁴²⁵. Styczność taka nie jest tylko zewnętrznym, materialnym złączeniem, ale dotyczy duchowego wnętrza poszczególnych osób.

Hildebrand zauważa, że styczność osób może mieć charakter intencjonalny lub realny. W styczności intencjonalnej (intencyjnej)⁴²⁶ obserwujemy swoiste

⁴²³ Pisząc w ten sposób, Dietrich von Hildebrand niewątpliwie polemizuje z koncepcją Maxa Schelera, wedle której w niektórych typach wyróżnianych przez tego filozofa bytów społecznych może nastąpić „stopienie się” osób w jedną całość, rozumiane jako zatracenie ich indywidualności. Por. rozdział: *Sfera społeczna i osoba zbiorowa w ujęciu Maxa Schelera* w niniejszej pracy.

⁴²⁴ Tamże, s. 40.

⁴²⁵ Tamże.

⁴²⁶ Hildebrand dla klarowności rozważań przyjmuje rozumienie styczności intencjonalnej jako ograniczonej tylko do sfery międzyosobowej. Przywołując swoją teorię epistemologiczną, podkreśla jednak, że sama intencjonalność ma charakter znacznie szerszy, gdyż dotyczy procesów poznawczych, których cechą jest „uczestnictwo w bycie”: „Postrzegając jakiś dom lub jakąś melodię czy ciesząc się nimi nie «uczestniczymy» w nich realnie, lecz tylko intencjonalnie. Jesteśmy treściowo odniesieni do tych istności i mamy w nich całkiem swoisty udział – udział, jaki mogą mieć w czymś jedynie osoby, a nigdy twory nieosobowe. W obrębie tego intencjonalnego udziału istnieje wiele stopni o różnym ukierunkowaniu –

świadome ukierunkowanie osoby duchowej na inną osobę, manifestowane przez nią w jej aktach i postawach. Z taką stycznością mamy do czynienia wówczas, gdy „kogoś o czymś informujemy, coś mu obiecujemy lub nakazujemy, o coś go pytamy lub prosimy”, gdy „jak gdyby przekraczamy przestrzeń interpersonalną – to swoiste duchowe medium, które znajduje się między osobami duchowymi i wykazuje analogię do przestrzeni świata zewnętrznego”⁴²⁷. W tego typu sytuacjach mamy do czynienia z „materialnym zajęciem się drugim człowiekiem jako obiektem”⁴²⁸ oraz w kolejnym etapie z „oznajmieniem” tej postawy drugiemu. Wówczas styczność międzysobowa nabiera już cech realnych (obiektywnych, a nie tylko subiektywnych), a jej płaszczyzną jest duchowy wymiar każdej z osób nią objętych.

Tak opisywane styczności dostrzec możemy m.in. w aktach społecznych w rozumieniu, które Dietrich von Hildebrand przywołuje za Adolfem Reinachem⁴²⁹. Akty tego rodzaju, zawierając określoną treść przedmiotową, wymagają przekroczenia przestrzeni interpersonalnej oraz przyjęcia ich do wiadomości przez osobę, której dotyczą. Jeśli nie dotrą do adresata, tracą swój społeczny sens⁴³⁰. W przestrzeni takiej znajduje się zatem co najmniej dwoje ludzi oraz materialna treść aktu. „Wymagam zawsze – pisze von Hildebrand – aby [...] ktoś [...] zwrócił uwagę na określoną treść. Jest on adresatem [...] i mamy z nim wspólny przedmiot, który jakby stoi między nami”⁴³¹.

od samej tylko wiedzy do naocznego ujęcia, od samego tylko ujęcia do rozumiejącego wniknięcia, od samej tylko obojętnej obserwacji do entuzjastycznego zainteresowania i gorącej życzliwości”. Tamże, s. 41.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 43.

⁴²⁸ Tamże, s. 44. Hildebrand zauważa, że w styczności tylko intencjonalnej, gdy np. przeżywamy ukierunkowane na drugiego człowieka, ale niewyrażone stany emocjonalne (złość, gniew, podziw itp.), to również sam ten człowiek stanowi dla nas swoisty „obiekt materialny”. Nie dochodzi wówczas jednak do styczności realnej, gdyż nasza intencja nie angażuje drugiej osoby, w szczególności zaś nie powoduje jej odpowiedzi. Por. tamże, s. 43–44.

⁴²⁹ Por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy...*, dz. cyt., s. 60–69.

⁴³⁰ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 44.

⁴³¹ Tamże.

Postawy oznajmiane, angażujące całą osobę odróżnia Hildebrand zarówno od nieafektywnego informowania kogoś o czymś, jak i z drugiej strony od afektywnego wyrażania przeżyć podmiotu, gdy np. twarz człowieka odzwierciedla wewnętrzną radość lub smutek (tego typu funkcje życia afektywnego nazywa niemiecki filozof „nieintencjonalnymi, dynamicznymi skłonnościami do wyrazu”⁴³²). Postawa oznajmiana to swoisty typ komunikacji interpersonalnej, w której zarówno „postawa”, jak i „oznajmienie” stanowią organiczną całość. W pełni może być urzeczywistniona tylko w odniesieniu do tej osoby, do której materialnie się odnosi, gdy np. chcemy zakomunikować komuś swoją miłość albo nienawiść. W takiej dialogicznej relacji postawa oznajmiana jest „głośnym wypowiedzeniem «wewnętrznego słowa» wobec adresata”⁴³³, który „zostaje przez swoistą «materię» mojej postawy rzeczywiście dosięgnięty”⁴³⁴. Przy tym jednak oznajmienie to musi jeszcze trafić – jak pisze von Hildebrand – na właściwe pole, aby stało się odczuwalne „w swojej swoistej materii”⁴³⁵.

Mysliciel wyróżnia następnie dwa główne typy relacji interpersonalnych uporządkowanych według dwóch głównych „prawzorów” (niem. *Urmodus*⁴³⁶). Pierwszą z nich jest duchowa styczność według prawzoru „ja–ty”, gdy „osoby, wciągnięte w duchową sytuację jednocześnie jako przedmiot i jako podmiot, zwracają się wzajemnie ku sobie”⁴³⁷. W takich relacjach istnieje zaś kilka stopni: styczność tylko intencyjna – gdy drugi człowiek jest obiektem przeżyć innej osoby; styczność, w której postawa oznajmiana nie trafia na właściwe pole w osobie; styczność duchowa, gdy postawa oznajmiana wywołuje w osobie, do której jest adresowana, skutek zgodny z treścią materialną tej postawy; i stopień najwyższy, w którym postawa nie tylko zostaje przyjęta, ale również odwzajemniona, kiedy dwie osoby

⁴³² Por. tamże, s. 46.

⁴³³ Tamże, s. 48.

⁴³⁴ Tamże.

⁴³⁵ Tamże.

⁴³⁶ Por. D. von Hildebrand, *Metaphysik der...*, dz. cyt., s. 29.

⁴³⁷ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 49.

wzajemnie zwracają się ku sobie, gdy dochodzi do „wzajemnego wejrzenia w siebie”⁴³⁸.

Innym rodzajem relacji międzyosobowej niż styczność według prawzoru „ja–ty” jest styczność według prawzoru „my”, w której zachodzi nie tylko duchowa relacja osób, ale również ich zespolenie, gdy stykają się one ze sobą „bardziej jako części pewnej całości”⁴³⁹. Również w tym typie styczności mamy do czynienia z jego hierarchicznymi stopniami – od prostego „bycia obok siebie”⁴⁴⁰, poprzez więź wynikającą z międzyosobowego przeżywania⁴⁴¹, ukierunkowania na jakiś przedmiot⁴⁴², po wspólne spełnianie aktów i postaw⁴⁴³. W takim typie interpersonalnego oddziaływania osoby „mają wspólny przedmiot, na którym skupiają swoją uwagę”⁴⁴⁴. Często cechą charakterystyczną tego typu łączności jest spełnianie jakiegoś działania przez grupę ludzi, podczas którego każdy „wie, że nie może spełnić tego aktu sam, lecz tylko wspólnie z innym człowiekiem czy też z innymi ludźmi”, a „osoby mogą łączyć się w jedność, która pozwala im spełniać razem jakiś akt”⁴⁴⁵. W styczności

⁴³⁸ Tamże.

⁴³⁹ Tamże, s. 52.

⁴⁴⁰ „Kiedy dwoje ludzi wspólnie coś przeżywa, np. jakieś niebezpieczeństwo, to dla każdego z nich świadomość współobecności drugiej osoby oznacza istotną modyfikację w porównaniu z sytuacją, w której przeżywa on coś analogicznego zupełnie sam. [...] Fakt, że drugi człowiek jest «tu oto dla mnie», że jego obecność zabarwia moje przeżywanie, modyfikuje je, oznacza ewentualnie pociechę dla mnie, nawet jeśli nie wie on nic o mojej obecności”. Tamże, s. 51.

⁴⁴¹ Wtedy „gdy każda z tych dwóch osób wie o drugiej, gdy istnieje w nich zaszczepiona się wzajemnie świadomość «obecności» tego drugiego”. Tamże, s. 52.

⁴⁴² „Obie osoby [...] są w pełni podmiotem zwróconym wspólnie ku jakiemuś przedmiotowi, jednością w ukierunkowaniu spojrzenia, w czynności, we wspólnym «posiadaniu» przedmiotu”. Tamże.

⁴⁴³ „Obie osoby nie spełniają tylko jednocześnie – każda dla siebie – jakiegoś aktu o tej samej treści, lecz są podmiotem tego jednego aktu [...] uczestniczą [...] jako współ – podmioty w spełnianiu jakiegoś aktu [...] ma miejsce współspełnienie, swoista więź między [...] osobami. [...] W samym pojęciu «my» zawiera się już pewne połączenie”. Tamże, s. 52–53.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 53.

⁴⁴⁵ Tamże.

interpersonalnej osiągającej stopień zespolenia – pisze von Hildebrand – niezbędne jest, „aby z obu stron wystąpiły, zawierające przynajmniej załączek miłości postawy pozytywne”⁴⁴⁶, dzięki którym nastąpić może wytworzenie międzyosobowej więzi.

Myśliciel podkreśla, że mimo iż istnieje wiele sytuacji interpersonalnych o charakterze pośrednim, to jednak oba nakreślone idealne modele relacji i styczności, tj. według prawzoru „ja–ty” i według prawzoru „my” „przenikają [...] wszelką formę sytuacji międzyosobowych”⁴⁴⁷, prowadząc ostatecznie do nowego typu duchowego zespolenia osób, jaką jest ich zjednoczenie.

FORMALNY I MATERIALNY CHARAKTER RELACJI INTERPERSONALNYCH

Zauważając „niezwykłą różnorodność” i „wielopostaciowość” relacji międzyosobowych, teorię relacji uznaje Dietrich von Hildebrand za „ważną część nauki o wspólnocie [...] jako dyscyplinie filozoficznej”⁴⁴⁸. Styczności powstające między ludźmi dzieli na relacje o charakterze formalnym oraz o charakterze materialnym. Tym zaś, co decyduje o tym, z jakim typem związku mamy do czynienia, jest „osadzenie [...] w pewnej sferze wartości”⁴⁴⁹, a także stopień zaangażowania każdej, objętej takim stosunkiem osoby.

Formalny aspekt w interpersonalnych stycznościach ujawnia się zdaniem filozofa poprzez określony typ ich tematyczności (ukierunkowanie na jednego lub w równym stopniu na dwoje partnerów), intencyjny lub realny charakter, podział na relacje oparte na obiektywnym przyporządkowaniu (jak w rodzinie czy w państwie) lub takie, które są „osobowo zaktualizowane [...]” których źródłem są [...] określone przeżycia”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 50.

⁴⁴⁷ Tamże, s. 54.

⁴⁴⁸ Tamże.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 132.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 132–133.

Dla zaistnienia relacji formalnych niezbędny jest tylko akt nawiązania międzyludzkiej styczności. Nie dochodzi w nich bowiem do zaktualizowania osobowej istoty człowieka, a przynajmniej nie na pierwszym planie. Przykładem tego typu zależności mogą być „twórcze akty społeczne”⁴⁵¹ – różne umowy wiążące ludzi między sobą, jak chociażby w strukturze spółki handlowej, w stosunku pracownik–pracodawca, relacje członków stowarzyszenia, podległość prawna itp.

Filozof skupia się jednak przede wszystkim na materialnym typie międzyludzkich styczności. Pisze o nich w następujący sposób: „Wszelkie relacje, w których osoby są złączone ze sobą na sposób «ludzki» mają charakter materialny i wyłaniają się – o ile nie są z góry dane przez strukturę wspólnoty – z określonego rodzaju postaw”⁴⁵². Interpersonalna więź o charakterze materialnym rozpoczyna się więc wraz z realnym, wewnętrznym zainteresowaniem drugą osobą, inaczej mówiąc – wraz z odniesieniem do jej faktycznej istoty. Każda relacja miłości ma charakter materialny, do którego może jednak dołączyć jej aspekt formalny, gdy dotyczyć będzie np. usankcjonowanego społecznie małżeństwa czy stosunku między rodzicami i dziećmi. Relacje z natury formalne mogą również wytworzyć więzi o zabarwieniu materialnym, gdy dochodzi w nich do istotowego zainteresowania drugim człowiekiem.

Hildebrand dostrzega wiele zagadnień łączących się z filozoficzną teorią relacji. Za najważniejsze uważa jednak określenie warunków, które muszą być spełnione, aby mogła zostać wytworzona łączność o materialnym charakterze. Uważa, że aby było to możliwe, między osobami musi wystąpić styczność realna („wkraczająca realnie w przestrzeń międzyosobową”⁴⁵³), a nie tylko intencyjna, dojsć do skutku musi rzeczywiste (materialne) zainteresowanie drugim człowiekiem, przynajmniej w jakimś stopniu wzajemne i oznajmione. „Postawa musi być obustronnie oznajmiona – twierdzi – w przeciwieństwie do przypadku, kiedy dwoje ludzi żywi do siebie wzajemną cześć czy miłość,

⁴⁵¹ Por. tamże, s. 132.

⁴⁵² Tamże, s. 133.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 134.

ale żadne z nich nie wie nic o uczuciach tego drugiego. Musi dojść do wzajemnego wejrzenia w siebie⁴⁵⁴. Aby móc powiązać dwoje ludzi, relacja musi również mieć charakter pozytywny⁴⁵⁵, a także musi wykazywać się odpowiednią ważkością⁴⁵⁶, by jej oznajmienie mogło być właściwie zrozumiane. Wszystkie te cechy muszą wystąpić łącznie – gdy zabraknie nawet jednej z nich, zdaniem niemieckiego filozofa nie jest możliwe osiągnięcie prawdziwej materialnej relacji między ludźmi⁴⁵⁷.

Z kolei zaś zaistnienie takiego typu relacji prowadzić może do „klasycznych” – jak pisze von Hildebrand – tj. opartych na miłości związków między osobami. W takim przypadku zaś budowane jest właściwe podłoże dla powiązań, które prowadzą w kierunku wytworzenia międzyludzkich wspólnot.

MIŁOŚĆ JAKO PODSTAWA ZJEDNOCZENIA

Punktem szczytowym możliwych związków między osobami jest zjednoczenie. Z takim typem relacji mamy do czynienia wówczas, gdy we wzajemnym odniesieniu osób możemy mówić nie tylko o postawach pozytywnych, o „jakimś stopniu zabarwienia miłością”⁴⁵⁸, jak dobroć, życzliwość, sympatia, szacunek,

⁴⁵⁴ Tamże.

⁴⁵⁵ „Postawa musi być – pisze von Hildebrand – w swojej treści pozytywna, tzn. musi zawierać w sobie akceptację drugiego człowieka i ruch ukierunkowany na niego. Musi ona obie osoby łączyć, w przeciwieństwie do wzajemnego wejrzenia w siebie nienawiści”. Tamże, s. 135.

⁴⁵⁶ „[...] musi być w swojej treści tak ważka, aby wypowiedziane w niej słowo ustanawiało trwałe wzajemne nastawienia materialne obu osób, wychodzące poza aktualną styczność, w przeciwieństwie do wzajemnego wejrzenia w siebie samego tylko życzliwego zainteresowania czy złości”. Tamże, s. 135.

⁴⁵⁷ Por. tamże, s. 134–135.

⁴⁵⁸ Por. tamże, s. 56. Hildebrand pisze także: „Pewien stopień zespolenia występuje w każdej oznajmianej postawie, która zawiera bodaj szczyptę miłości, a nawet w wielu aktach społecznych. Z chwilą wszakże, gdy oznajmiana postawa nie stanowi jedynie czegoś zabarwionego miłością, jakiegoś odruchu życzliwości, sympatii, przywiązania, zaintereso-

ale gdy pojawia się sama miłość, będąca w systemie etycznym Hildebranda adekwatną odpowiedzią na wartość drugiej osoby⁴⁵⁹. Miłość jest jednak odpowiedzią szczególnego rodzaju – wiąże się bardziej z wartościami ontologicznymi niż kwalitatywnymi i jako taka zawiera dwa istotne elementy: „moment płynącej dobroci” (określany przez filozofa jako *intentio benevolentiae*) oraz „chęć zespolenia” (*intentio unionis*)⁴⁶⁰. Ten szczególny rodzaj duchowej łączności przejawia się według myśliciela w tęsknocie za drugą osobą, w dążeniu do wspólnoty z nią, do udziału w jej życiu, myślach, zainteresowaniach – słowem do „uczestnictwa w jej jestestwie oraz w uszczęśliwieniu przez wspólnotę z nią”⁴⁶¹. Postawa miłości to swego rodzaju intencjonalne „udawanie się do drugiej osoby”⁴⁶². O jej głębi świadczy to, że „w miłości człowiek ofiarowuje siebie samego”⁴⁶³. Hildebrand pisze: „«Udawanie się do drugiej osoby» zyskuje realność przez to, że wewnętrzne «słowo» miłości staje się «głośne», zostaje przez kochaną osobę usłyszane i odebrane, zatem rzeczywiście dosięga jej jako osoby”⁴⁶⁴.

wania, uprzejmości, lecz jest wyraźną miłością, może pojawić się coś zupełnie nowego, więc całkowicie nowego rodzaju, znacznie bardziej centralna”. Tamże, s. 57.

⁴⁵⁹ Zagadnieniu miłości Dietrich von Hildebrand poświęcił jedną z najbardziej obszernych swoich prac: *Das Wesen der Liebe* wydaną w Regensburgu w 1971 r. Jej fragmenty w języku polskim opublikowane zostały w 2014 r. w czasopiśmie "Logos i Ethos" w tłumaczeniu W. Paluchowskiego. Por. D. von Hildebrand, *Miłość jako odpowiedź na wartość*, "Logos i Ethos" 2014, 2 (37), s. 219–259. Polscy badacze – T. Wojtarowicz i J. Bremer, analizując Hildebrandowskie ujęcie miłości, wskazują na jej istotne umocowanie w jego systemie filozoficznym, w którym stanowi ona zarówno adekwatną odpowiedź w stosunku do wartości osoby jako takiej, jak i w odniesieniu do absolutnej miłości Boga do człowieka. Por. J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, "Collectanea Theologica" 1989, 59/1, s. 19–38, T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, "Roczniki Filozoficzne" 1980, t. XXVIII, z. 2, s. 83–89, T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu D. von Hildebranda*, "Roczniki Filozoficzne" 1983, t. XXXI, z. 2, s. 117–139.

⁴⁶⁰ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁶¹ Tamże.

⁴⁶² Tamże.

⁴⁶³ Tamże.

⁴⁶⁴ Tamże.

Dla pełnego zaistnienia postawy miłości konieczne jest jej odwzajemnienie – tylko wtedy bowiem, gdy adresat odpowie adekwatnie na miłość, może ona dotrzeć do niego w całej pełni, osiągnąć niejako swój przedmiot. Mimo istnienia innych typów styczności z drugą osobą – twierdzi myśliciel – „rzeczywiście realnie ją ogarnąć i całkowicie przy niej przebywać mogą tylko wtedy, jeśli również ona «uda się» do mnie”⁴⁶⁵. Wówczas dopiero może nastąpić „wzajemne przenikanie się osób duchowych aż do ich najgłębszej istoty”⁴⁶⁶.

Tak rozumiana relacja zjednoczenia zdaniem von Hildebranda jest obiektywnie istniejącym związkiem. Jako najwyższy stopień styczności osób najlepiej ukazuje też ich niepowtarzalny, duchowy charakter, odróżniający je od substancji materialnych. W relacji zjednoczenia bowiem, pomimo iż następuje „uczestnictwo w drugiej osobie, nieporównanie głębsze od jakiegokolwiek możliwego w świecie materialnym”⁴⁶⁷, to jednak każda z osób pozostaje indywidualną substancją, stanowiąc w dalszym ciągu „świat dla siebie”.

Miłość jest więc zarówno postawą, jak i relacją, jest „miłosnym zwróceniem się jednej osoby do drugiej”⁴⁶⁸. W charakterystyce i typologii tak rozumianej miłości filozof zaznacza, że interesuje go tylko miłość człowieka do człowieka, pomija tym samym takie postawy jak: miłość do istot żywych, przyrody, umiłowanie pewnych idei, dzieł sztuki, krajin itp. Ważnym zastrzeżeniem jest także to, że w opisie zjednoczenia osób miłość widziana jest przez Hildebranda jako związek o charakterze duchowym. Nawet dualizm płci – mający istotne znaczenie w miłości małżeńskiej – w *Metafizyce wspólnoty* autor rozumie nie tylko jako uwarunkowanie biologiczne, ale jako „głębką różnicę w kształcie duchowej osoby człowieka”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Tamże, s. 58.

⁴⁶⁶ Tamże.

⁴⁶⁷ Por. tamże, s. 59.

⁴⁶⁸ Por. tamże, s. 61. J. Bremer, pisząc o Hildebrandowskiej koncepcji miłości wskazuje, że nie jest ona czystą emocją, ale stanowi "najistotniejszy korzeń etycznego życia [...] domagający się usankcjonowania przez wolne centrum osoby i przez jej wolę". Por. J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁶⁹ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 63.

Klasyfikacji różnych typów tak rozumianej miłości dokonuje niemiecki myśliciel ze względu na trzy istotne kryteria: jej stopień i natężenie, jakość i głębię oraz typy kategoriałne (rodzaje). Systematyka Hildebranda obejmuje dziesięć „klasycznych” kategorii miłości, które różnią się ze względu na specyfikę więzi jednoczących osoby, tj. niejako stopień nasilenia i charakter czynników określonych jako *intentio unionis* oraz *intentio benevolentiae*. Trzy pierwsze, jakby naturalne typy miłości dostrzega myśliciel w więziach rodzinnych, ich prezentację uplastyczniając przestrzennymi analogiami.

Pierwszym jest miłość rodzicielska. O tym rodzaju miłości filozof pisze, że charakteryzuje się „immanentnym [...] ukierunkowaniem spojrzenia na kochaną osobę” oraz elementami formalnymi „bez jakiegokolwiek domieszki elementów witalnych”⁴⁷⁰. Inaczej niż w miłości małżeńskiej – miłość rodzicielska nie jest nastawiona na „dogłębne, wzajemne wejrzenie w siebie”, nie jest też „staniem obok siebie”, które występuje w miłości między rodzeństwem. Ten typ miłości cechuje swoiste „spojrzenie w dół”, postawa „stania za dzieckiem, osłaniania go i obejmowania od góry”⁴⁷¹. W miłości rodzicielskiej *intentio benevolentiae* ma pierwszeństwo przed *intentio unionis* – postawa płynącej dobroci, życzliwości jest o wiele ważniejsza niż wola zjednoczenia, która też przybiera tutaj szczególny wyraz – chodzi bowiem nie o rzeczywiste zjednoczenie osób, ale o odwzajemnienie miłości przez dzieci. Co charakterystyczne, dla miłości rodzicielskiej wzajemność, choć oczekiwana, nie jest najistotniejszym wyznacznikiem, gdyż nawet bez niej rodzice kochają swoje dzieci. Hildebrand pisze, że „miłość rodzicielska zawiera w sobie gotowość rezygnacji z tej więzi, której jednakże pragnie”⁴⁷². Miłość tego rodzaju jest więc całkowicie bezinteresowna, paradoksalnie: jest wzruszająca i tragiczna, bo nastawiona na to, by „czynić własną osobę zbędną”⁴⁷³ oraz rozumiejąca,

⁴⁷⁰ Tamże, s. 64.

⁴⁷¹ Por. tamże. „Miłość ta obejmuje raczej w taki sposób, że twarz dziecka zwrócona zostaje wyraźnie ku życiu, ku jego zadaniom i dziełom. Jest to swoiste kochanie drugiej osoby ponad jej głową”. Tamże.

⁴⁷² Tamże, s. 65.

⁴⁷³ Tamże.

przenikająca dziecko swoim spojrzeniem, nakierowana na uprzystępnienie mu zewnętrznego świata⁴⁷⁴.

Z kolei w miłości dzieci do rodziców mamy do czynienia z relacją odwrotną – spojrzeniem w górę, w którym dziecko „wznosi z miłością wzrok ku rodzicom”⁴⁷⁵, wprowadzającym je w świat wartości i wiedzy. Rodzice bowiem stanowią dla niego „instancję normodawczą, wszystko udostępniającą i we wszystkim pośredniczącą”⁴⁷⁶. Dla dzieci miłość rodziców jest milcząco zakładana i nie wymaga wzajemności. „Rodzice – zauważa von Hildebrand – jawią się dziecku [...] jako istoty godne miłości, [...] wszystko wiedzące, wszystkiego, co dobre udzielające”⁴⁷⁷. Są „posiadaczami «urzędu» ojcostwa i macierzyństwa”⁴⁷⁸, niejako „przedstawicielami Boga”⁴⁷⁹. W tym typie miłości *intentio unionis* ukierunkowana jest na czerpanie z ojca i matki jako rodziców, a dopiero wtórnie na czerpanie z rodziców jako określonych indywidualności⁴⁸⁰. Miłość dzieci do rodziców przechodzi też swoistą ewolucję związaną z ich dorastaniem. Po okresie dojrzewania dorosłe dzieci bardziej chcą okazywać rodzicom swoją wdzięczność, niż „przebywać u nich” czy „czerpać z nich” jako rodziców. Na pierwszy plan wysuwa się już nie autorytet, ale indywidualność – *intentio benevolentiae* zajmuje miejsce dominującej wcześniej *intentio unionis*, a dodatkowo między rodzicami a dorosłymi dziećmi mogą też wytworzyć się inne typy miłości, jak: miłość w ogóle czy miłość przyjacielska.

W miłości między rodzeństwem wzajemny stosunek osób ma wyraźny charakter więzi typu „my”, chociaż jak każda miłość, zawiera również cechy „ja–ty” jako modelu powiązania. W miłości takiej kochające się osoby – twierdzi filozof – stoją jakby obok siebie, a istniejący między nimi związek jest pierwotny, źródłowy, wyprzedza czasowo wszelką inną relację. Dzięki temu osoby w tym

⁴⁷⁴ Por. tamże, s. 66.

⁴⁷⁵ Tamże, s. 67.

⁴⁷⁶ Tamże.

⁴⁷⁷ Tamże.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 68.

⁴⁷⁹ Por. tamże, s. 67.

⁴⁸⁰ Por. tamże, s. 68.

typie miłości są ze sobą jakby „wzajemnie splecione”, a ich spojrzenia biegną nie ku sobie – jak w typach miłości z dominującym powiązaniem „ja–ty”, ale obok siebie, ku różnym obiektywnym punktom, przy tym jednak u samego źródła są „ściśle ze sobą związane”⁴⁸¹. Z natury więc niejako w tym rodzaju miłości istnieje pewna zażyłość. Osoby nim objęte w sposób najgłębszy wzajemnie do siebie przynależą, są już z góry względem siebie otwarte, przełamana jest między nimi „skorupa” osłaniająca sferę intymną, ale tylko „w sposób ograniczony” – do pewnego stopnia. Owo wzajemne odsłonięcie nie ma też charakteru tematycznego, nie jest tym, co dopiero spełnia się w postawie miłości, np. pomiędzy obcymi sobie ludźmi. W miłości między rodzeństwem względne otwarcie wzajemne jest przesłanką, na której miłość się opiera, podobnie jak wzajemne zrozumienie, które również jest zakładane niejako z natury. Takie kategorie jak: wspólność sposobu myślenia, wypowiedzenie czy też oznajmienie miłości, akceptacja szczególnej indywidualności drugiej osoby mają charakter drugoplanowy. Miłość między rodzeństwem stanowi również – jak pisze filozof – „korzystny grunt”, jest naturalną predyspozycją do rozwinięcia innych typów miłości, jak: miłość przyjacielska czy miłość w ogóle.

Miłość po prostu, którą Hildebrand nazywa także „miłością ogólnego rodzaju”⁴⁸², to rodzaj ukształtowany nie na podstawie naturalnych, biologicznych więzi, ale ze względu na wartość, którą dostrzegamy w drugiej osobie. Nasza postawa jest odpowiedzią na tę właśnie wartość. Ten typ miłości, w pewnych aspektach podobny do miłości przyjacielskiej czy miłości bliźniego, ukazuje myśliciel jako swoiste zafascynowanie osobowością drugiego człowieka, które osiąga stopień wyższy niż sympatia, szacunek czy podziw – staje się właśnie miłością do tej osoby. Miłość taką motywuje dostrzegana przez nas szczególna wartość jakiejś indywidualności, cały charakter i istota konkretnego człowieka, ze względu na co podejmujemy konieczny dla jej zaistnienia „rzeczywisty ruch ku kochanej osobie”⁴⁸³, której nie postrzegamy

⁴⁸¹ Tamże, s. 69.

⁴⁸² Por. tamże, s. 73.

⁴⁸³ Tamże, s. 72.

jednak jako reprezentanta pewnego „urzędu” jak w innych typach, ale bardziej swobodnie. Nawet odwzajemnienie miłości czy wspólność myślenia albo też wspólne zadomowienie w jakiejś sferze wartości nie są tu konieczne. „Miłość ta – pisze von Hildebrand – może stać się miłością przyjacielską, o ile dojdą jakieś szczególne wartości obiektywne; ale nie musi to nastąpić, choćby nawet znamionowała ją duża intensywność”⁴⁸⁴.

Miłość przyjacielska to kolejny rodzaj miłości, wyróżniony przez niemieckiego filozofa jako odrębna kategoria. Drugi człowiek jest tu kochany z racji swej indywidualności, ma też status pewnego „urzędu”, a nie tylko fascynującej osobowości jak w poprzednim typie. Dla tego typu miłości charakterystyczne jest rozumienie przyjaciela poprzez obiektywną sferę wartości, na którą „wspólnie się spogląda”, i poczucie, że jest się rozumianym. Zawiera ona wzajemne „wejrzenie w siebie” oraz otwarcie na innego człowieka. *Intentio unionis* i *intentio benevolentiae* są niemal równie ważne, jednak z pewną przewagą *intentio unionis*, która przyjmuje postać nie tyle pełnego zjednoczenia, co pełnej porozumienia więzi. To odróżnia ją od miłości małżeńskiej – w przyjaźni bowiem mamy świadomość „posiadania” drugiego, zaspokojenia pokładanych nadziei, poczucia bezpieczeństwa, ale kategorie te oparte są w znacznej mierze na wspólnym sposobie myślenia. Wejrzenie w siebie przyjaciół jako wzajemne otwarcie osób nie oznacza tu – jak w miłości małżeńskiej – „zakomunikowania najważniejszego słowa istotowego”⁴⁸⁵. W miłości przyjacielskiej każdy bowiem „pozostaje w sferze własnego życia, chociaż kroczy przez życie w ścisłej więzi z drugim”⁴⁸⁶.

Dla miłości małżeńskiej z kolei sama miłość i kochana osoba są jej właściwym tematem. W tego typu relacji osoby kochające znajdują się „całkowicie naprzeciw siebie”, a *intentio unionis* dominuje nad *intentio benevolentiae*. Hildebrand twierdzi, że w miłości małżeńskiej następuje „ostateczne ofiaro-

⁴⁸⁴ Tamże, s. 73.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 74.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 75.

wanie siebie i odsłonięcie własnego najgłębszego słowa istotowego⁴⁸⁷, gdy osoba kochająca pragnie uszczęśliwić osobę kochaną. Miłość małżeńską charakteryzuje „zakochanie» [...] w jego właściwym, szlachetnym sensie⁴⁸⁸, czyli, jak ujmuje to filozof: „swoisty blask i wysokie wewnętrzne napięcie, które wytwarza szczególnego rodzaju ogólną wrażliwość⁴⁸⁹. Jest ona „pełnym zachwyty ogarnięciem swoistego indywidualnego uroku kochanej osoby, zrozumieniem wszystkich jej możliwych wartości w ich jedynym w swoim rodzaju skupieniu od najgłębszej strony⁴⁹⁰. W miłości małżeńskiej mamy do czynienia z „epifanią” – dojrzeniem pełnego blasku wartości kochanej osoby, który „prześwietla ją całą i czyni ją wewnętrznie cenną⁴⁹¹. „Z każdego ruchu – pisze myśliciel – z każdego uśmiechu, z rytmu życia tej osoby, z jej głosu, sposobu poruszania się itd. przemawia do nas jej istota w całym swoim uroku – drugi człowiek staje się jakby «przejrzysty»⁴⁹². Miłość małżeńska zakłada także ogólne uwarunkowanie, jakim jest przyporządkowanie wynikające z odmienności płci, gdy istotny jest zarówno element duchowy, jak i zmysłowy. Stan zakochania, odsłonięcie sfery intymnej, a także dążenie do zjednoczenia ujawniane w tym typie miłości sprawiają, że sfera zmysłowa może być przeżywana jako „pole wyrazu i spełnienie miłości małżeńskiej”⁴⁹³.

Kolejny typ – święta miłość tematyczna – osiągnąć jest w odniesieniu do najwyższej sfery wartości – wartości religijnych. Jest nią dla von Hildebranda miłość ugruntowana w osobie Chrystusa. Jako przykład takiej relacji podaje filozof wzajemny stosunek św. Franciszka Salezego i św. Joanny Franciszki de Chantal. Miłość tego rodzaju, podobnie jak miłość małżeńska, nastawiona jest na wzajemne wejrzenie i zjednoczenie osób – owa wzajemność i wspólnota sposobu myślenia są zaś warunkami *sine qua non*

⁴⁸⁷ Tamże.

⁴⁸⁸ Tamże.

⁴⁸⁹ Tamże.

⁴⁹⁰ Tamże.

⁴⁹¹ Tamże, s. 76.

⁴⁹² Tamże.

⁴⁹³ Tamże.

dla jej zaistnienia. Inny człowiek jest w takim związku w pełni akceptowany w swojej indywidualności i w pełni rozumiany. Tematem tego typu miłości jest jednak przede wszystkim Chrystus, a jej blask jest „odblaskiem wspólnej miłości do Chrystusa”⁴⁹⁴. Taka postawa może więc dotyczyć tylko człowieka zanurzonego w Chrystusie. Gdy ona zaistnieje – zauważa Hildebrand – następuje swoiste „opromienienie Bożym światłem”⁴⁹⁵ i wyniesienie ponad codzienność. W tej niezbyt często spotykanej miłości zjednoczenie osób dokonuje się odgórnie w sposób najbardziej rzeczywisty i najdoskonalszy. *Intentio unionis* i *intentio benevolentiae* osiągają najwyższy stopień i równoważą się wzajemnie, z pewną przewagą woli życzliwości. Mimo wysokiego napięcia świętą miłość tematyczną cechuje jednak powściągliwość. Nie następuje tutaj oddanie siebie samego drugiemu człowiekowi, wyłączona jest też sfera witalno-zmysłowa kochających się osób. Myśliciel tak określa ten typ związku: „Najgłębszym gestem tej miłości jest oddanie drugiego człowieka Chrystusowi. Podobnie jak kocha się drugiego wraz z Chrystusem, tak miłość ta nastawiona jest przede wszystkim na to, aby ten drugi należał całkowicie do Chrystusa”⁴⁹⁶.

Miłość bliźniego to kolejny z określonych jako klasyczne typów miłości, którego charakter zbliżony jest do świętej miłości tematycznej. Filozof rozróżnia dwa jej rodzaje: naturalny oraz chrześcijańsko-nadprzyrodzony. W pierwszym typie człowiek jako taki jest akceptowany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże – szlachetny twór, który pomimo swoich skaz i zbłąkań zawsze pozostaje godną miłości osobą duchową, posiada bowiem „jądro najgłębszej wartości”⁴⁹⁷. Podstawą miłości bliźniego jest więc nieusuwalna wartość każdego człowieka, ze względu na to, że „posiada on nieśmiertelną duszę, nieskończenie umiłowaną przez Chrystusa i odkupioną Jego krwią”⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 77.

⁴⁹⁵ Tamże.

⁴⁹⁶ Tamże, s. 78.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 80.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 79.

Ów eschatologiczny wymiar ma szczególne znaczenie w drugim, doskonalszym typie miłości bliźniego, jakim jest miłość o charakterze chrześcijańsko-nadprzyrodzonym, do której naturalna miłość bliźniego w systematyce Hildebranda może być etapem wstępnym. W tak rozumianej miłości *intentio benevolentiae* zdecydowanie przeważa nad *intentio unionis*, a jej celem jest otoczenie innej osoby dobrocią i pociągnięcie do Jezusa. Miłość taka nie jest nastawiona na wzajemność, choć również oczekuje podobnej postawy ze strony bliźnich. Poprzez całkowitą czystość i rezygnację z oczekiwania czegokolwiek jest ona heroiczna i „nie do zranienia”, gdyż „obejmuje drugiego człowieka z takiego punktu, który jest nieosiągalny dla wszelkich ewentualnych nienawistnych «odpowiedzi» osoby kochanej”⁴⁹⁹. Dzięki temu jest to miłość żarliwa, niewzruszona, gotowa na każdą ofiarę, niczego dla siebie nieoczekująca, zwycięska w swoim działaniu. Polega na „życiu Bożym”, jest w Bogu ugruntowana, widzi drugiego człowieka *in conspectu Dei*, dlatego też ma moc roztopiania „lodowej skorupy pychy”⁵⁰⁰. Jak pisze von Hildebrand, „jest ona najbardziej nieodpartą potęgą na ziemi”⁵⁰¹.

Ostatnim z przedstawionych w *Metafizyce wspólnoty* klasycznych typów miłości jest miłość oparta na wspólnym sposobie myślenia (niem. *Gesinnungsliebe*) objętych nią ludzi. Więż wytworzona jest w tym typie międzyosobowej relacji ze względu na wspólną sferę wartości. Przy tym jednak tego rodzaju połączenie osób może się wytworzyć tylko w odniesieniu do treści o najwyższej randze metafizycznej – etycznych czy religijnych, które także w życiu konkretnej osoby zajmują zasadnicze miejsce. Dopiero wtedy – jak pisze filozof – gdy „dana osoba całkowicie oddaje się takiemu ideałowi, zostaje tak opromieniona jego «słońcem»”⁵⁰², że jawi się nam jako godna miłości. Punkt szczytowy miłość taka osiąga we wspólnym myśleniu o Bogu i Chrystusie. Zaznacza przy tym von Hildebrand, iż istotne jest, jakiego rodzaju jest ów ideał,

⁴⁹⁹ Tamże, s. 80.

⁵⁰⁰ Tamże.

⁵⁰¹ Tamże.

⁵⁰² Tamże, s. 81.

ku któremu zwracają się dane osoby w swoim zjednoczeniu. „Im mniej zawiera on w sobie elementów idolatrycznych – pisze – tym pełniejsza i czystsza jest miłość”⁵⁰³. W tym rodzaju więzi osoby pozostają całkowicie „obok siebie”, a *intentio unionis* realizowana w sferze obiektywnej przeważa nad *intentio benevolentiae*.

Wyszczególnione przez Hildebranda klasyczne typy miłości mogą istnieć wspólnie – jak np. miłość pomiędzy rodzeństwem i miłość przyjacielska. Tym, co je łączy, jest związek ze sferą aksjologiczną. „Różne typy miłości – twierdzi – nie tracąc swej kategorialnej specyfiki, mogą być jakościowo odmienne ze względu na obiektywną sferę wartości, w której są osadzone i od której zależą ich materialna głębia”⁵⁰⁴. Filozof zauważa również zróżnicowanie intensywności w obrębie poszczególnych kategorii miłości oraz możliwość przechodzenia od jednego typu do innego, m.in. ze względu na stopień natężenia przeżywanych więzi. „Tak np. – pisze – miłość małżeńska i święta miłość tematyczna są zasadniczo «silniejsze» niż wszystkie inne rodzaje miłości [...] wyprzedzają one pod względem intensywności miłość rodzicielską, miłość dzieci do rodziców, miłość przyjacielską i miłość bliźniego, które to rodzaje są przy tym w swoim zakresie intensywności nieograniczone”⁵⁰⁵.

Kategorialne typy miłości, choć zróżnicowane pod względem jakościowej intensywności, mają jednak zdaniem niemieckiego myśliciela charakter obiektywny⁵⁰⁶, którego uzasadnienie wypływa z faktu, że odnoszą osoby uczestniczące w takich związkach do najwyższych form miłości i najwyższej sfery wartości. „Immanentna każdej kategorii miłości tendencja do najwyższej intensywności – pisze – idzie w [...] kierunku zakotwiczenia w najwyższej

⁵⁰³ Tamże.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 82.

⁵⁰⁵ Tamże, s. 83.

⁵⁰⁶ Pisze bowiem: „Fakt, że te kategorie miłości [miłość małżeńska i święta miłość tematyczna – przyp. R. G.] stanowią pod pewnym względem najrzeczywistszą miłość, nie przeszkadza [...] temu, że również inne kategorie są autentycznymi formami miłości i że nawet przy najbardziej idealnym ukształtowaniu nie muszą one przechodzić w jedną z tych dwóch kategorii”. Tamże, s. 64.

sferze wartości, w kierunku pogłębienia jakościowego. Każda forma miłości może i pragnie stać się miłością w Bogu, a nawet miłością w Chrystusie⁵⁰⁷.

AKSJOLOGICZNE UKIERUNKOWANIE ZWIĄZKÓW MIĘDZYLUZKICH

Warunkiem miłości jest dla Dietricha von Hildebranda zaistnienie relacji pomiędzy osobami a sferą wartości. Jak wcześniej zostało ukazane, filozof ten ujmuje człowieka w sposób personalistyczny – jest on dla niego przede wszystkim osobą, a jako byt nie tylko cielesny, ale i duchowy jest ze swej istoty ukierunkowany „czysto obiektywnie na świat wartości oraz na kwintesencję wszelkich wartości – na Boga”⁵⁰⁸. Przeznaczeniem człowieka jest rozumowe ujmowanie świata, w tym świata wartości, jego poznawanie, a także różne rodzaje osobowej odpowiedzi udzielane w stosunku do tej sfery w postawach takich jak: podziw, cześć, miłość, uwielbienie, jak również poprzez tworzenie różnego rodzaju dóbr: pięknych przedmiotów, osiągnięć duchowych, czynów moralnych itp.

Owo przyporządkowanie osoby ludzkiej sferze aksjologicznej, w tym przyporządkowanie Bogu, ma według Hildebranda charakter obiektywny, niezależny od woli poszczególnych jednostek. Wszyscy ludzie bowiem „*in statu viae* (w ziemskiej wędrówce do wieczności) są zadowoleni w religijnej i etycznej sferze wartości”⁵⁰⁹. Niektórzy zaś, z racji swoich talentów, predyspozycji lub preferencji mogą być także „zadowoleni” w innych sferach wartości: intelektualnych, kulturalnych, estetycznych itp. Zakorzenie⁵¹⁰ lub – jak

⁵⁰⁷ Tamże, s. 84.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 85.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 86.

⁵¹⁰ Termin „zakorzenie” (fr. *enracinement*) wiązany jest z osobą Simone Weil, która użyła go w dziele przygotowywanym dla przyszłej wolnej Francji w Londynie w 1943 r. Tekst ten opublikowany został po śmierci Weil przez A. Camusa w 1949 r. Francuska filozof pisze o zakorzeniu jako o naturalnej potrzebie człowieka, umieszczając ten termin w kontekście związanych z ludzkim bytem wartości. Potrzebę tę opisuje jako „być może

pisze – „inkorporację” człowieka w sferę wartości rozpatrywać można zaś ze względu na dwa ważne aspekty: urzeczywistnienie danej wartości w danej osobie (zadomowienie) oraz przyjęcie danej osoby w określoną dziedzinę wartości (zakotwiczenie)⁵¹¹.

Aksjologiczne „zadomowienie” w terminologii von Hildebranda oznacza, iż wartości doświadczają jakby ucieleśnienia w konkretnej osobie. Osoba bowiem, podobnie jak np. dzieło sztuki, może być „nosicielem” wartości. Odpowiada wówczas na nie swoją postawą, zainteresowaniami, twórczością, czynami. Odpowiedź ta może mieć różny stopień intensywności, może też dokonywać się w ujęciu ponadaktualnym, jak i w każdej aktualizującej realizacji. Może to być przy tym oddanie osoby we władanie zarówno wartości pozytywnych, jak i negatywnych. Każda wartość – twierdzi myśliciel – „doświadcza pewnej realizacji, kiedy jakaś osoba ze zrozumieniem się nią zajmuje. Podobnie doświadcza pewnej realizacji wszelka wartość negatywna, jeśli jakaś osoba ze zrozumieniem się nią zajmuje, jeśli się odda w jej władanie”⁵¹².

Drugi aspekt relacji pomiędzy człowiekiem a światem wartości nazywa Hildebrand „zakotwiczeniem” osoby w określonych sferach aksjologicznych przywołując analogię religijnego oddania się osoby wierzącej Chrystusowi. Człowiek jako taki jest „zakotwiczony” zazwyczaj w wielu dziedzinach war-

najważniejszą i równocześnie najbardziej zapoznaną potrzebę duszy ludzkiej” oraz „rzeczywisty, czynny i naturalny udział w istnieniu jakiejś wspólnoty [...] związany z miejscem zamieszkania, urodzeniem, zawodem, środowiskiem życiowym”. „Każda istota ludzka – twierdzi Weil – potrzebuje licznych korzeni. Całość niemal swego życia moralnego, intelektualnego, duchowego powinna ona otrzymać za pośrednictwem środowisk, do których z natury rzeczy przynależy”. S. Weil, *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*, tłum. A. Wielowieyski, M. Frankiewicz, [w:] S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 953.

⁵¹¹ Por. także. Hildebrand pisze: „z jednej strony dana sfera wartości jest niejako w danej osobie urzeczywistniana, z drugiej – sfera wartości przyjmuje tę osobę w siebie”. D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 86.

⁵¹² D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 88.

tości, przy czym najczęściej jedna z nich odgrywa w życiu wewnętrznym danej osoby rolę decydującą⁵¹³. Może to dotyczyć wartości poznawczych, estetycznych, moralnych, religijnych, ontycznej wartości osób jako takich itp. Inkorporacja w sferę wartości jest wówczas znacznie głębsza niż w poprzednim typie, gdyż przenika niejako do istoty człowieka, nadaje jej swoje piętno⁵¹⁴.

Hildebrand twierdzi dalej, że w odróżnieniu od relacji łączącej jednostkę ludzką z daną dziedziną aksjologiczną, w odniesieniu do związku interpersonalnego, w szczególności opartego na miłości, wartość doznaje nowego rodzaju urzeczywistnienia. Tego typu świadome „spotkanie” osób dokonuje się bowiem zawsze w obrębie jakiegoś obiektywnego dobra, oznacza więc „swoisty postęp w inkorporacji oraz w realizacji władzy tego dobra”⁵¹⁵. „Słowo», które wypełnia przestrzeń międzysobową – pisze filozof – ma jakiś nowy stopień realizacji i nowy walor metafizyczny”⁵¹⁶.

W związkach opartych na miłości widzi von Hildebrand różne sposoby inkorporacji człowieka w sferę wartości oraz różne typy wzajemnego stosunku osób: od pełnego równoważenia po dominację jednej z nich. Zawsze jednak w relacji takiej następuje akceptacja całej, indywidualnej natury danego człowieka, a nie tylko ze względu na jakąś cechę jego osobowości, charakteru czy wyglądu. „Abym mógł daną osobę kochać – pisze Hildebrand – [...] jej istota musi mi się jawić jako coś wartościowo pozytywnego”⁵¹⁷. Jest to warunek konieczny, niezależnie bowiem od tego, że można u kochanego człowieka dostrzegać także jego wady, zawsze widzi się jego „ogólnie wartościowy cha-

⁵¹³ Wyjątkiem od tej reguły jest stan „ślepoty na wartość”. Filozof pisze dalej: „Prawie każda osoba z wyjątkiem całkowicie ślepych na wartości, będzie jakoś ukierunkowana na sferę wartości samej «osoby» – w każdym akcie szacunku, czci i miłości wobec innych osób – a także w jakimś miejscu na sferę wartości piękna, czy to będzie piękno przyrody, czy zwierzęcia, czy ludzkiej twarzy; również na sferę wartości prawnych czy poznawczych, przede wszystkim zaś na sferę wartości etycznych”. Tamże, s. 88–89.

⁵¹⁴ Por. tamże, s. 89.

⁵¹⁵ Tamże, s. 92.

⁵¹⁶ Tamże, s. 91.

⁵¹⁷ Tamże, s. 97.

rakter”⁵¹⁸. Dzieje się tak dlatego, że poprzez miłość ujawniana jest „obiektywna intencja ogólna istoty danej osoby, jak gdyby szczególna myśl Boża, którą ta osoba sobą przedstawia”⁵¹⁹.

W świetle miłości więc za mniej godny uwagi, „peryferyjny” uznaje się „przejściowy «zewnątrzny charakter» człowieka”⁵²⁰. Ta zewnętrzna, powierzchowna warstwa osoby może być w ujęciu myśliciela jedynie podłożem płytszej niż miłość sympatii, która powstaje ze względu na przyciągające podobieństwo lub uzupełnianie się jakichś „przyjemnych” dla drugiego cech. Może być też jakby wstępem do gruntownego poznania innego człowieka, a tym samym do miłości, która zawsze odnosi się do jego wewnętrznej, całościowej istoty. Wówczas dopiero – w miłości i poprzez miłość – może nastąpić rzeczywiste wzajemne „wejrzenie w siebie” oraz – jak pisze – „osiedlenie się” czy też „rozbicie namiotu”⁵²¹ w określonej sferze wartości, tj. inkorporacja osób do tej sfery.

Dalej zastanawia się von Hildebrand, jak jest możliwe, że dwie różne indywidualności, o odmiennych temperamentach, usposobieniach czy zainteresowaniach może łączyć relacja miłości. Dochodzi do wniosku, że to właśnie owa relacja, ich stosunek oparty na wzajemnej, rzeczywistej⁵²² styczności i „nieuchwytniej indywidualnej odpowiedniości”⁵²³ powoduje, że potrafią one odnaleźć jakby „wspólne pole” w pozytywnej sferze wartości lub w kilku takich sferach, ściśle związanych z ich wewnętrzną istotą. Dzięki temu osoby takie – mimo całej odmienności – niejako „nastrajają się wzajemnie na siebie”⁵²⁴.

⁵¹⁸ Tamże, s. 98.

⁵¹⁹ Tamże.

⁵²⁰ Tamże, s. 98.

⁵²¹ Por. tamże, s. 91.

⁵²² Tamże, s. 105. „W relacji – pisze von Hildebrand – musi być zawsze jakieś «tutaj», w którym obie osoby rzeczywiście się spotykają”. Tamże, s. 105.

⁵²³ Hildebrand definiuje ten specyficzny aspekt duchowego spotkania dwóch osób jako „pokrewieństwo pod względem szczególnego wyrazu obiektywnego logosu w tych indywidualnościach”. Tamże, s. 104.

⁵²⁴ Tamże, s. 103.

Na tej wspólnej płaszczyźnie – wartości związanych z istotą poszczególnych osób – może nastąpić ich wzajemne spotkanie. Wspólne, aksjologiczne pole pozwala im łączyć się „w jedność stanowiącą medium owej relacji”⁵²⁵. Jak określiła to myśliciel, możliwość ta sprawia, że we „wzajemnym wejrzeniu w siebie [...] następuje «podanie sobie rąk»”⁵²⁶.

Sfera wartości (niem. *Wertheimat*), do której inkorporowane są osoby połączone więzią miłości, może mieć różny charakter: może to być dziedzina wartości witalnych, moralnych, duchowych, religijnych i innych. Ze względu na ściśle personalną naturę tej relacji nie obejmuje ona elementów aksjologicznych niezwiązanych z wartością osoby jako takiej, np. wartości z dziedziny sztuki, nauki czy prawa. Jakość i głębia miłości związane są z kolei z typem wartości, jaka przeważa w danej relacji, oraz z jej formalnym i materialnym charakterem. Za najwyższą formę miłości uważa von Hildebrand „czystą miłość w Chrystusie”⁵²⁷, w której następuje zrównanie formalnej intencji miłości do osoby jako takiej z materialną jej realizacją poprzez zadomowienie w najwyższej – religijnej dziedzinie aksjologicznej⁵²⁸.

W opartych na miłości relacjach między osobami aspekt formalny – ukierunkowanie na istotę osoby – zawsze musi być spełniony. W tego rodzaju związkach może jednak nastąpić zjawisko „utknięcia”, gdy miłość zostaje niejako „zatrzymana” w niższych sferach wartości, gdy nie wypływa z niej ukierunkowanie wzwyż. Hildebrand uważa, że w takim przypadku miłość nie obejmuje całości, a jedynie pewien aspekt kochanej osoby.

⁵²⁵ Tamże, s. 104.

⁵²⁶ Tamże, s. 105. W innym miejscu zauważa: „To, z czym tu mamy do czynienia, jest najgłębszym, jakby całkowicie wewnętrznym związkiem istotowym między wartością a jednością czy zespoleniem osób. Dopiero pełne wnikięcie w istotę wartości, w jej jedyne w swoim rodzaju autonomiczne znaczenie (niem. *Bedeutsamkeit*), w jej nieredukowalną materialną naturę ukazuje wyraźnie ten istotowy rys”. Tamże, s. 119–120.

⁵²⁷ Por. tamże, s. 108.

⁵²⁸ Hildebrand pisze, że wartości religijne są doskonalsze od innych, a każda inna dziedzina wartości może być do tej sfery włączona *per eminentiam* (przez przewyższenie). Por. tamże, s. 109.

Twierdzi dalej, iż dla osiągnięcia pełnego wyrazu miłości konieczne jest, aby w relacji międzyosobowej dochodziło do wzajemnej akceptacji także najwyższego dobra, jakim jest Bóg. Dopiero wówczas bowiem jej formalny aspekt może zostać zrównany z aspektem materialnym. Najwyższe formy takiej miłości mogą osiągać poziom idealny, jak u świętych, którzy wzajemnie kochają się w Chrystusie⁵²⁹. Oczywiście nie każda miłość osiąga ten idealny stopień. Mimo to jednak nadal pozostaje miłością w pełnym sensie, jeżeli tylko spełnia warunek „wpływania” do niej wartości religijnych jako wartości najwyższego rzędu.

W tym kontekście najwyższe kategorialnie formy miłości, w których dochodzi do pełnego zjednoczenia osób, rozumianego jako uczestnictwo w istocie drugiego człowieka, w jego „słowie istotowym”, to miłość małżeńska i święta miłość tematyczna. W tych dwóch typach mamy bowiem do czynienia z największym natężeniem, a jednocześnie wzajemnym równoważeniem się *intentio unionis* i *intentio benevolentiae* oraz zakorzeniem w tym samym obszarze wartości. „Miłość – pisze von Hildebrand – musi odgrywać u obu osób rolę tak centralną, że szczęście i najwyższe dobro drugiego człowieka w ramach życia każdej z nich jest tak samo tematyczne jak własne szczęście i najwyższe dobro”⁵³⁰.

JEDNOCZĄCA MOC WARTOŚCI

Osoba w koncepcji Hildebranda jako „świat dla siebie”, jak to wcześniej przedstawiono, ze swej istoty jest nie tylko ukierunkowana do styczności i związku z innymi ludźmi, ale też przeznaczona „do tego, by funkcjonować jako członek wspólnot”⁵³¹ oraz „uzdolniona do budowy wraz z innymi ludźmi takich

⁵²⁹ „W kulminacyjnym przypadku czystej miłości w Chrystusie – twierdzi – najwyższa sfera wartości jest pierwotną sferą kształtującą, ale wszystkie inne mogą być *per eminentiam* do niej włączone albo nawet tak samo żywe”. Tamże, s. 109.

⁵³⁰ Tamże, s. 111.

⁵³¹ Tamże, s. 131.

wspólnot⁵³². Nie oznacza to jednak, aby ze względu na relacje międzyosobowe, w tym związki o charakterze wspólnotowym, jakakolwiek osoba mogła doznać uszczerbku w swej indywidualności pod względem ontycznym, by mogła „stopić się z innymi [...] w nową substancję osobowego czy nieosobowego typu”⁵³³.

Specyficzną cechą związków międzyosobowych jest ich odniesienie do rzeczywistości aksjologicznej. Odniesienie to ma charakter zasadniczy – „istotowy”, oparte jest na własności, którą niemiecki filozof określa jako *virtus unitiva* – siłę jednoczącą, ugruntowaną w samej naturze wartości. Dziedzina wartości stanowi dla von Hildebranda „czysto obiektywny, nieosobowy czynnik”⁵³⁴ interpersonalnych relacji. Może angażować tylko zewnętrzną warstwę osoby – jej moc jednocząca jest wówczas powierzchowna, niepełna, „peryferyjna” – albo też jej wnętrze, kiedy następuje otwarcie „na wszystkich innych ludzi, których ujmuje [...] od wewnątrz i dostrzega w ich usytuowaniu metafizycznym”⁵³⁵. Zachodzi wówczas „głębokie urzeczenie wartością”⁵³⁶. „Kiedy skorupa obojętności, egoizmu, pychy – pisze Hildebrand – utworzona na zewnętrznej stronie człowieka i zamykająca go wobec innych, topnieje w zetknięciu ze światem wartości, kształtuje się jednocześnie więź ze wszystkimi innymi ludźmi”⁵³⁷. Osoba osiąga wówczas stan „przebudzenia”. Odczuwa nie tylko unosząc ją niejako w górę więź ze światem wartości, ale również metafizyczny związek z innymi.

Virtus unitiva – moc jednocząca wartości ma więc podstawowe znaczenie w opartej na „wzajemnym wejrzeniu” relacji między osobami, której wyrazem jest postawa miłości, będąca fundamentem zespolenia i zjednoczenia ludzi. Ta szczególna właściwość sfery aksjologicznej ma też zdaniem Hildebranda zasadnicze znaczenie dla zaistnienia bytów wspólnotowych.

⁵³² Tamże, s. 130.

⁵³³ Tamże, s. 131.

⁵³⁴ Por. tamże, s. 121.

⁵³⁵ Tamże, s. 117.

⁵³⁶ Tamże.

⁵³⁷ Tamże.

Relacja międzypersonalna rozumiana jako uczestnictwo w byciu innych osób może przybierać różne stopnie intensywności. Może to być tylko intencyjne odniesienie do drugiego człowieka, względnie neutralne wzajemne wejrzenie w siebie lub też stan zjednoczenia w miłości. Gdy przybiera formę ponadaktualną, tworzy się obiektywnie, trwale istniejąca więź. Tego typu związek już „nie jest [...] związany z aktualnie spełnianym aktem, lecz raz wytworzony, istnieje poza aktualnym spełnianiem łączących postaw”⁵³⁸.

W odniesieniu do więzi między ludźmi nie mamy więc do czynienia tylko z duchową stycznością osób – jak w sytuacji oznajmiania czegoś drugiemu. Nie jest to też samo tylko psychiczne przeżycie w ukierunkowanych na drugą osobę doznaniach (np. w postawie nieoznajmionej miłości lub nienawiści). Sytuacja międzypersonalnej więzi oznacza wyjście poza sferę czysto intencyjną, ustanawia styczność realną poprzez jej oznajmienie i rozumiejące przyjęcie przez adresata. Gdy nastawienie do drugiej osoby, czyli wychodząca, oznajmiona intencja nie zostaje jeszcze właściwie przyjęta i odwzajemniona, niejako „nie trafia w przynależny obszar, dla którego jest przeznaczona”⁵³⁹. Dopiero kiedy ta osobowa intencja zostaje właściwie zrozumiana i podjęta przez adresata, konstytuuje się obiektywny stosunek między ludźmi, w odróżnieniu od samego tylko subiektywnego „nastawienia” jednej osoby do drugiej. W tego typu trwałym ukierunkowaniu – pisze Hildebrand – osoby stają jakby „naprzeciw siebie”, powstaje struktura, która wspiera się na nich jako jej rzeczywistych podmiotach – więź międzypersonalna osiąga stopień realny, przechodząc w obiektywną, interpersonalną rzeczywistość.

Zastrzega przy tym niemiecki filozof, że prawdziwa i pełna relacja międzypersonalna ukształtowana może zostać tylko na podbudowie postaw i wartości pozytywnych, które posiadając metafizyczną moc jednoczącą, wywołują

⁵³⁸ Tamże, s. 125. Dalej Hildebrand pisze: „Występuje tu coś w dwojakim sensie nowego. To, co mamy na myśli, mówiąc o przyjaźni, koleżeństwie, stosunku koleżeńskim, relacji między uczniem a mistrzem, wzajemnej relacji między rodzeństwem jest [...] więzią obiektywną [...] nie jest to coś psychicznego, jak łączące doznania, lecz jedność całkiem swobodnego rodzaju [...] jest to związek ponadaktualny, trwały”. Tamże, s. 125–126.

⁵³⁹ Tamże, s. 127.

w osobach nią objętych „nowy, bardziej właściwy sens uczestnictwa w bycie”⁵⁴⁰. W wypadku relacji opartych na antagonizmie, nienawiści czy wrogości mamy do czynienia co prawda z jakimś typem stosunku między osobami, ale – uważa myśliciel – nie jest to relacja złączenia osób we właściwym, obiektywnym sensie. Jest to sytuacja „specyficznego oddzielenia, pozostawania w rozdźwięku”⁵⁴¹. W odniesieniu bowiem do wartości negatywnych, nawet jeżeli dana osoba im hołduje, nie mają one nad nią władzy *de iure*, którą mają wartości pozytywne, jest to tylko władza „faktyczna”, o znacznie mniejszej – jedynie „uzurpowanej” randze metafizycznej. „Podczas gdy między wartością a władzą metafizyczną istnieje zasadniczy związek – pisze von Hildebrand – to wartość negatywna jest sama w sobie metafizycznie bezsilna”⁵⁴².

W przeciwieństwie do wartości pozytywnych wywołujących w osobach „postawy przychylnie akceptujące”, negatywne cechuje właściwość odwrotna – działanie rozdzielające, prowadzące do wytworzenia postaw „wrogo odrzucających”⁵⁴³. Wartość pozytywna aktualizuje w osobie postawę miłości⁵⁴⁴, wartość negatywna aktualizuje „ja” pyszne i pożądlive, zamyka i odgradza wewnątrz człowieka od innych, czyni go „zatwardziałym”, działa odpychająco i izolująco, jest elementem rozbijającym⁵⁴⁵. Wartości negatywne – stwierdza Hildebrand – „ani nie mogą być podstawą miłości, ani nie mogą

⁵⁴⁰ Por. tamże.

⁵⁴¹ Por. tamże, s. 128.

⁵⁴² Tamże, s. 88.

⁵⁴³ Por. tamże, s. 127.

⁵⁴⁴ Hildebrand pisze: „prawdziwe urzeczenie światem wartości [...] oznacza zawsze aktualizację postawy szukającej wartości i odpowiadającej na nie, a więc również aktualizację «z czcią i pokorą kochającego ja». W zainteresowaniu wartością, w poruszeniu przez jej obiektywny logos, w oddaniu się jej autonomicznemu majestatowi budzi się w osobie z pokorą i czcią kochające «ja» i w ten sposób otwiera się ona bardzo głęboko nie tylko na wartości, ale także na inne osoby. Osoba rzeczywiście ogarnięta «tchnieniem» wartości i tym samym «otwarta», zajmuje miłującą zasadniczą postawę – jest dobrotliwa, rozluźniona, nie tylko otwarta na innych, ale włączająca ich wszystkich do swej miłości”. Tamże, s. 118.

⁵⁴⁵ Por. tamże, s. 118, 120, 121.

obiektywnie łączyć dwóch osób inkorporowanych w jakiejś sferze wartości negatywnych⁵⁴⁶.

W konsekwencji przeprowadzonych rozważań niemiecki myśliciel uznaje relacje interpersonalne za obiektywnie istniejącą, ugruntowaną metafizycznie rzeczywistość, poprzez ich związek ze sferą aksjologiczną. Definiuje je jako ze swej istoty dwuosobowe „uczestnictwo w istnieniu innych osób”⁵⁴⁷. Uważa bowiem, że nawet jeżeli tego typu stosunki obejmują większą grupę ludzi, to ich materialną treścią są – niejako modelowe, dwukierunkowe interakcje.

Twierdzi dalej, że innym niż międzyosobowe związki rodzajem metafizycznej rzeczywistości są wspólnoty, których status ontyczny jest jakościowo odmienny od analizowanych wcześniej „postaw” i „relacji”, ze względu na to, że całości tego rodzaju „występują w postaci zbliżonej do substancji”⁵⁴⁸. Wspólnota w sensie szerszym oznacza dla Hildebranda każdy rodzaj istniejącej wzajemności osób. W sensie węższym „jest czymś, co się z różnych osób składa, co różne osoby obejmuje, czyli skupia w nową jedność”⁵⁴⁹.

WARTOŚĆ WŁASNA WIĘZI I WSPÓLNOTY

W perspektywie aksjologicznej więź między ludźmi w ujęciu von Hildebranda nie tylko oparta jest na wartościach, ale również sama w sobie jako taka „niesie” specjalny, nowy rodzaj wartości. W dalszych częściach *Metafizyki wspólnoty* filozof, nawiązując do dokonanych wcześniej rozróżnień, stwierdza między innymi, że „każda postawa, zawierająca w jakiś sposób pewien element miłości, jest właśnie dzięki temu elementowi moralnie wartościowa, a każda postawa, zawierająca pewien element nienawiści, jest właśnie ze względu

⁵⁴⁶ Tamże, s. 120.

⁵⁴⁷ Por. tamże, s. 125.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 130.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 129.

na ten moment moralnie negatywna⁵⁵⁰. Zastrzega przy tym, że chodzi mu tylko o takie postawy, które są adekwatną odpowiedzią na wartość i odnoszą się do „obiektywnego dobra osoby”, a nie o prostą aprobatę czy dezaprobatę np. postępowania drugiego człowieka. Przy tym zauważa, że moralnie właściwe akty dezaprobaty „nie oznaczają [...] nigdy dezaprobaty osoby jako takiej, lecz wyrastają [...] z wewnętrznej solidarności z najistotniejszym rdzeniem drugiej osoby i jej właściwym przeznaczeniem⁵⁵¹. W tym kontekście „każda aprobata drugiej osoby jako takiej jest moralnie pozytywna, każda dezaprobatą osoby jako takiej – negatywna⁵⁵². Do negatywnych postaw filozof zalicza także obojętność wobec innych, gdyż w takim nastawieniu nie aktualizuje się wymagana w stosunku do osoby odpowiedź na jej samoistną, obiektywną wartość.

Jak wyżej wspomniano, von Hildebrand twierdzi, że nie tylko sama osoba i jej postawy mogą mieć walor aksjologiczny. Uważa bowiem, iż istnieje „wartość własna więzi⁵⁵³. Dzieje się tak po pierwsze ze względu na jej ugruntowanie w miłości, która znajduje swoiście nową realizację poprzez powiązanie osób nią objętych. Podobnie nową jakość w urzeczywistniającej relacji międzysobowej zyskują postawy przeciwne, oparte na nienawiści. „Powiązanie w miłości – pisze – jest nowym dobrem w porównaniu z nieoznajmionymi postawami miłości – rozbrat w nienawiści jest nowym złem w porównaniu z nieoznajmionymi postawami nienawiści⁵⁵⁴. Przeniesienie aktywności osoby na poziom interpersonalnych relacji wytwarza więc zdaniem filozofa nowe uwarunkowanie. „W porównaniu z realizacją pewnego dobra – twierdzi – polegającą na tym, że oddaje mu się pojedyncza osoba [...] włączenie sfery międzysobowej oznacza [...] coś zupełnie nowego⁵⁵⁵. Dalej zaś: „w każdej [...] międzysobowej

⁵⁵⁰ Tamże, s. 275. Dalej filozof określa pozorne wartości łączące osoby jako „idol”, który „przejawia się bardziej zwycięsko, jeśli jest w nim złączonych więcej osób”. Tamże, s. 279.

⁵⁵¹ Tamże, s. 276.

⁵⁵² Tamże.

⁵⁵³ Tamże, s. 277.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 277–278.

⁵⁵⁵ Tamże, s. 278.

więzi zawiera się nowy rodzaj panowania czy urzeczywistniania dobra łączącego dane osoby – w porównaniu z przypadkiem, w którym każda z nich oddaje się temu dobru tylko sama dla siebie [...] dobro staje się [...] realnie nie tylko w intymnym świecie jednostki, lecz także w świecie obiektywnym, relatywnie publicznym⁵⁵⁶. Myśliciel uważa, że więź sama w sobie może wpływać na osoby nią objęte, umacniając je niejako w tym, co jest jej materialną treścią, a więc zarówno w postawach pozytywnych, jak i negatywnych. „Więź w idolu – pisze – oznacza szkodę dla jednostki, a więc wartość negatywną, więź w prawdziwym dobru – pomoc dla niej, a więc wartość⁵⁵⁷. W tym drugim przypadku więź ludzi nią złączonych, „urzeczywistniając w nich wartości, chroni ich uzasadniony interes i stanowi dla nich coś obiektywnie uszczęśliwiającego; zarazem jest czymś cennym, gdyż stanowi element wspierający obiektywną wartość złączonych ze sobą⁵⁵⁸.”

W odniesieniu do międzyludzkich związków wyróżnia niemiecki filozof kilka charakteryzujących je „momentów”. Więzi oparte na prawdziwej miłości mają z niej wynikającą i w niej ugruntowaną wartość – są „obiektywnym wyrazem miłości⁵⁵⁹. Powiązania takie zawierają też „moment zwiększenia” w stosunku do objętej daną wartością pojedynczej osoby. Moment ten sam w sobie jest neutralny, a jego nacechowanie wynika z odniesienia do autentycznego bądź nieautentycznego dobra. Wytworzona w sferze międzyosobowej relacja jest też nową sytuacją, w której osoby wzajemnie ujawniają swoją istotę, stanowi więc nową płaszczyznę możliwego urzeczywistniania wartości. Kolejną specyficzną właściwością więzi między ludźmi jest „moment jedności”, zestawiany przez filozofa z takimi elementami jak: ład, harmonia, uformowanie, przeciwstawione temu, co chaotyczne, nieuporządkowane. „Wartość – pisze w konsekwencji Hildebrand – powoduje bardzo głęboką jedność, która [...] jest czymś pochodzącym w takim stopniu z jej najbardziej wewnętrznej istoty,

⁵⁵⁶ Tamże, s. 279.

⁵⁵⁷ Tamże, s. 284.

⁵⁵⁸ Tamże, s. 283.

⁵⁵⁹ Por. tamże.

że sama w sobie również stanowi coś wartościowego⁵⁶⁰. I dalej: „Głęboka relacja łącząca wartość, treść, formę i jedność nadaje jedności wartość, która ma swój najgłębszy fundament w jedności Boga”⁵⁶¹.

Podobnie jak międzyludzkie relacje stanowią nową jakość w urzeczywistnianiu wartości, tak również wspólnoty jako odmienny sposób uformowania sfery ponadindywidualnej wnoszą nowy rodzaj odniesienia do wartości. Co oczywiste, we wspólnocie występuje także przedstawiona powyżej swoista wartość więzi i jedności. Tym, co przewyższa jednak samo tylko powiązanie międzyosobowe, jest we wspólnotowej całości według von Hildebranda pełniejszy przejaw „panowania konkretnej sfery wartości”⁵⁶², przez co „*corpus* wspólnotowy stanowi w stosunku do wszystkich tworów budowanych tylko przez powiązanie jeszcze bardziej samoistną, obiektywną rzeczywistość międzyosobową”⁵⁶³.

Podobnie z kolei, jak w odniesieniu do osoby, również dla wspólnoty w teorii niemieckiego myśliciela zarezerwowane są określone kategorie „dóbr” i „dział” jej właściwych, poprzez które dokonuje się „pełniejsza realizacja wartości”⁵⁶⁴. Ich rodzaj wynika zaś z charakteru danej wspólnoty. Hildebrand przywołuje w tym kontekście takie przykłady, jak: sprawiedliwy wyrok w odniesieniu do wspólnoty państwowej, urzeczywistniającej sferę prawa, ochronę dziecka przez rodziców, modlitwę jako specyficzne dzieło wspólnoty zakonnej itp. Specjalne znaczenie ma zwłaszcza „zachowanie i wspieranie wartości [...] pojedynczej osoby”⁵⁶⁵ dokonujące się poprzez jej uczestnictwo we wspólnotowej całości. W ten sposób naród kształtuje duchowo jednostkę, małżeństwo dwoje ludzi, Kościół, za pośrednictwem właściwych sobie dzieł umożliwia uświęcenie człowieka. Należy jednak pamiętać, że w tej swojej funkcji wspólnota nigdy nie jest ponad osobą, zawsze zaś – z wyjątkiem funkcji wspólnoty Kościoła – pełni wobec niej funkcję służebną.

⁵⁶⁰ Tamże, s. 280.

⁵⁶¹ Tamże, s. 281.

⁵⁶² Tamże, s. 286.

⁵⁶³ Tamże.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 288.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 289.

Hildebrand podsumowuje: „Jakże wielkimi dobrami [...] są dla jednostki państwo, naród, krąg przyjaciół, rodzina, małżeństwo i Kościół! Jakże doniosłe dobra obiektywne stają się dzięki tym wspólnotom jej udziałem – od polepszenia zewnętrznych warunków życia, po poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa, od zadowolenia wynikającego z posiadania ojczyzny, po głębokie szczęście, jakie daje wspólnota miłości w małżeństwie, od wyzwolenia z samotności, po szczęśliwość zadowolenia w Bogu!”⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 291.

ROZDZIAŁ VI

WARUNKI I SPOSOBY ISTNIENIA WSPÓLNOT

SPECYFIKA PRZESTRZENI INTERPERSONALNYCH

Dietrich von Hildebrand w *Metafizyce wspólnoty* przedstawia kilka wyznaczników, które charakteryzują istotową wyjątkowość bytu osobowego. W poprzednim rozdziale przywołano m.in. postawy, jakie osoby mogą zajmować wobec innych oraz typy relacji interpersonalnych, skupiając się w szczególności na związkach, w których dochodzi do jakiejś formy zespolenia lub zjednoczenia, w tym na związkach wytwarzanych na podłożu miłości. Myśliciel podkreśla, że najistotniejsze znaczenie mają styczności międzyludzkie o charakterze materialnym, w których następuje rzeczywiste uaktywnienie istoty człowieka i które jako jedyne wytworzyć mogą realnie, a nie tylko pozornie istniejące więzi międzyludzkie. Analogicznie opisuje warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby mogła zaistnieć wspólnota⁵⁶⁷.

W swoich analizach niemiecki filozof posługuje się również pojęciem przestrzeni międzyosobowej (niem. *interpersonale Öffentlichkeit*). Jest to dla niego pewien rodzaj metafory określającej „istności rozciągające się pomiędzy ludźmi, a zarazem jakoś ich obejmujące”⁵⁶⁸. Rozróżnia jej główne dwa typy: naturalną przestrzeń materialną, w której „znajduje się [...] ciało, ciała in-

⁵⁶⁷ Hildebrand tak formułuje postawiony problem: „Jakie materialne uczestnictwo w istnieniu jest wystarczające dla powstania wspólnoty? Albo: Jaka postawa dotycząca innych osób jest zdolna ukonstytuować nie tylko zespalającą relację, lecz wspólnotę?”. Tamże, s. 150.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 174.

nych ludzi oraz wszystkie rzeczy materialne i w której rozciąga się materia⁵⁶⁹, a także przestrzeń duchową, która „podobnie jak właściwa przestrzeń otacza jednostkę i oddziela ją od innych osób⁵⁷⁰. W tej najistotniejszej z punktu widzenia prowadzonych w *Metafizyce wspólnoty* rozważań duchowej przestrzeni „osoba zajmuje [...] pewne miejsce i wypełnia jakąś jej część. Każda realna, a nie tylko intencyjna styczność z inną osobą oznacza wchodzenie w tę przestrzeń⁵⁷¹.”

W najogólniejszej możliwej, metafizycznej przestrzeni duchowej, za jaką von Hildebrand uznaje duchową przestrzeń rozciągającą się pomiędzy ludźmi a Bogiem⁵⁷², najszerszym zakresem charakteryzuje się „międzyosobowa przestrzeń kosmiczna”, w której istnieją m.in. różne twory wspólnotowe, takie jak państwa, narody, rodziny⁵⁷³. W tak pojmowanej „przestrzeni” indywidualne i zbiorowe całości są od siebie realnie oddzielone, jednostka zaś jako osoba „jawi się w swojej sytuacji metafizycznej⁵⁷⁴.”

W obrębie owej pierwotnej, duchowej przestrzeni poprzez zawiązane relacje lub też obiektywnie istniejące więzi dochodzi do wytworzenia mniej lub bardziej zamkniętych przestrzeni interpersonalnych w ściślejszym znaczeniu. Po pierwsze są to oparte o miłość przestrzenie dwuosobowe, które objęte nimi osoby mają „jakby duchowo we władaniu⁵⁷⁵”, gdzie „osadza się to wszystko,

⁵⁶⁹ Tamże.

⁵⁷⁰ Tamże.

⁵⁷¹ Tamże.

⁵⁷² „Przestrzeń duchowa – twierdzi von Hildebrand – w której znajduje się każda stworzona osoba duchowa, jest jakby kopułą, ponad którą zasiada na tronie Bóg. Gdyby istniał tylko jeden jedyny człowiek, istniałaby też ta przestrzeń rozciągająca się nieskończenie między Bogiem a stworzeniem”. Tamże.

⁵⁷³ „W jej obrębie – pisze – znajdują się specyficzne całości, które nazywamy tworamami wspólnotowymi, jak państwa, narody, rodziny itd. «Oddziela» ona od siebie poszczególne rodziny, państwa, narody, czyli rozciąga się między nimi w postaci jak gdyby «pustej» przestrzeni. Jest miejscem metafizycznego «upublicznienia», w którym jednostka jawi się w swojej sytuacji metafizycznej”. Tamże, s. 175.

⁵⁷⁴ Tamże.

⁵⁷⁵ Tamże.

co się między nimi rozgrywa⁵⁷⁶. „Ów całkowicie intymny świat dwóch ko-chających się osób – pisze filozof – w który nikt trzeci nie może wejrzeć, jest z różnych stron zupełnie zamknięty i stanowi własną «przestrzeń wewnętrzną», «otwartą» tylko ku górze i połączoną z przestrzenią kosmiczną w takiej mierze, w jakiej relacja miłości jest inkorporowana w sferze wartości absolutnych⁵⁷⁷».

Inny typ przestrzeni własnej tworzy się, gdy żywym kontaktem duchowym jest objęta większa grupa osób (trzy lub więcej). Tego rodzaju płaszczyzna – jako wieloosobowa – nie ma już charakteru „absolutnie intymnego własnego świata⁵⁷⁸ i nie pozostaje w całkowitym władaniu objętych nią osób. Ma bardziej samodzielny charakter, jest raczej środowiskiem, „atmosferą”, w której lokuje się to, co dzieje się między ludźmi. Nie jest też przestrzenią całkowicie zamkniętą, jak przestrzeń dwuosobowa, gdyż mogą do niej wejść kolejne indywidualności: dzieci w rodzinie, przyjaciele, nowi członkowie kręgu koleżeńskiego itp.⁵⁷⁹

Tak rozumiana wieloosobowa przestrzeń duchowa w ujęciu Hildebranda może mieć dwa główne typy. Może stanowić wewnętrzne środowisko intymne lub też być przestrzenią publiczną. Środowisko intymne tworzy się wówczas, gdy osoby zwracają się ku sobie, gdy każda z nich gotowa jest włączyć innych do swojego własnego życia. „Osoby te – pisze von Hildebrand – stoją naprzeciw siebie wyraźnie jako indywidualia i każda z nich mniej lub bardziej uczestniczy w życiu własnym innych⁵⁸⁰. Drugi typ: relacja upublicznienia (niem. *interpersonale öffentliche Angelegenheit*) oznacza związek osób „bez gotowości otwarcia własnego życia i bez zamiaru duchowego wnikania we własne życie drugiej

⁵⁷⁶ Tamże.

⁵⁷⁷ Tamże.

⁵⁷⁸ Tamże.

⁵⁷⁹ Hildebrand pisze: „wieloosobowa przestrzeń wewnętrzna nie jest czymś takim, do czego po jej ukonstytuowaniu nie mogłyby wejść albo przynajmniej «zaglądnąć» dalsze osoby. Tak np. nie tylko każde kolejne dziecko, przychodzące na świat po pierworodnym, zostaje przyjęte do wewnętrznego środowiska rodziny, lecz również dzieci adoptowane, przyjaciele, uczestniczący zewnątrz i wewnątrz w rodzinie i jej życiu, wchodzą w wewnętrzną przestrzeń rodziny i żyją w niej”. Tamże, s. 176.

⁵⁸⁰ Tamże.

osoby”⁵⁸¹. Ujmuje jednostki tylko z zewnętrznej strony, gdy każdy „jest [...] jakby dla siebie, zamknięty w swoim własnym życiu i ukierunkowany na inne przedmioty, ale wie o drugim i zwraca się do niego w jakichś celach”⁵⁸².

W takiej przestrzeni, którą myśliciel określa także jako „sferę ziemskiego upublicznienia międzyosobowego”, mieści się w szczególności życie publiczne, tj. sprawy społeczności lokalnych, ludów, państw. W niej również funkcjonuje cały obszar prawa. Przy tym jednak dostrzega Hildebrand różnicę zachodzącą pomiędzy sferą upublicznienia o charakterze bardziej wewnętrznym a przestrzenią publiczną posiadającą bardziej formalny charakter. Jak twierdzi, będąca podstawą wspólnot takich jak rodzina, zakon, krąg przyjaciół itp., intymna przestrzeń wewnętrzna „utrzymuje się w spójności i skupia niejako sama w sobie z jej ośrodka treściowego”⁵⁸³. Ma niezmienny kształt i określone granice, a rozszerzając się, nie zmienia swojej formy. Sfera upublicznienia widoczna w przypadku państwa⁵⁸⁴ nie jest już tylko przestrzenią własną, pozostającą we władaniu objętych nią osób, nie jest zamknięta żadnymi granicami, ma raczej charakter środowiska rozbudowywanego w miarę istniejących potrzeb. „Wszędzie – pisze von Hildebrand – gdzie się znajduje krąg osób pozostających ze sobą w kontakcie, a nie skupionych w intymną wspólnotę, jaką jest np. rodzina, wytwarza się owa sfera upublicznienia [...] Sfera ta sama w sobie sięga tak daleko, jak daleko sięga jakiegokolwiek zewnętrzne «obchodzenie się wzajemne» i «realne mienie ze sobą coś wspólnego». Z tym właśnie wiąże się fakt, że nie ma ona wyraźnie zakreślonych granic, jak intymna przestrzeń wewnętrzna, lecz stoi otworem”⁵⁸⁵.

Zauważa dalej niemiecki filozof istnienie gradacji bliskości i intensywności w różnych sferach upublicznienia. We wspólnotach bowiem takich jak

⁵⁸¹ Tamże.

⁵⁸² Tamże.

⁵⁸³ Tamże, s. 178.

⁵⁸⁴ „Sfera ta – twierdzi von Hildebrand – stanowi założenie państwa, które normalnie próbuje ująć taki zakres upublicznienia, jaki nie jest zamknięty żadnymi «granicami», i dać mu pewien ośrodek”. Tamże.

⁵⁸⁵ Tamże.

np. społeczność lokalna następuje wzajemne przenikanie się zewnętrznej i wewnętrznej rzeczywistości osób. Dzieje się tak ze względu na okoliczności faktycznych warunków życiowych oraz w jakiejś mierze wewnętrzny stopień „wzajemnego obchodzenia się”⁵⁸⁶ ich członków. Wspólnoty takie – pisze – „jak gdyby wykryształizowują z obszerniejszej sfery tego, co upublicznione, pewne zakresy specjalne, które są wypełnione niejako zagęszczonym upublicznieniem”⁵⁸⁷. W takim przypadku „następuje pewne ześrodkowanie życia publicznego wokół ośrodków treściowych owych wspólnot”⁵⁸⁸. Państwo zaś – twierdzi dalej – „ujmuje tę [...] przestrzeń odgórnie swoją autorytatywną i kształtującą mocą i stwarza ściśle określoną publiczną przestrzeń własną”⁵⁸⁹. W ten sam „odgórny” sposób mogą być również ujmowane sprawy międzypaństwowe „przez odpowiednią autorytatywną instancję”⁵⁹⁰.

Upublicznienie metafizyczne w koncepcji Hildebranda różni się zasadniczo od upublicznienia typu ziemskiego, mimo że obie te sfery wzajemnie się „zazębiają”. W ujęciu metafizycznym jest ono dane „wraz z wymiarem egzystencji *in conspectu Dei* i istnieje dla jednostki bez odniesienia do innego człowieka”⁵⁹¹. Upublicznienie w tej odmianie ma charakter obiektywny, angażując zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną stronę osoby. Przy tym, mimo że zawiera pierwiastek jawności, to jednak jakościowo nie wyklucza intymności⁵⁹². Upublicznienie ziemskie zaś, choć stanowi formalnie pewien rodzaj

⁵⁸⁶ „Dzięki związkowi – pisze von Hildebrand – jaki zachodzi między wewnętrznym i zewnętrznym bytem i życiem osoby, wszelkie narastanie tego wewnętrznego obchodzenia się wzajemnie wyraża się tu również w narastaniu obchodzenia się w sferze zewnętrznego kontaktu życiowego”. Tamże, s. 179.

⁵⁸⁷ Tamże.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 180.

⁵⁸⁹ Tamże.

⁵⁹⁰ Tamże.

⁵⁹¹ Tamże.

⁵⁹² Hildebrand dodaje: „scena upublicznienia metafizycznego jest ponadludzka, stanowi ją świat, ponad którym rozpościera się Boże «niebo»”. Wcześniej zaś pisze: „Každy czyn moralnie dobry, choćby był całkiem ukryty, wnika jako taki w sferę upublicznienia metafizycznego”. Tamże, s. 181.

odbicia upublicznienia metafizycznego, jako upublicznienie zewnętrzne jest mu jakościowo przeciwstawne. Z tego też względu jest całkowicie odmienne również od ludzkiej intymności⁵⁹³.

Jednostka funkcjonuje więc niejako w tej międzyosobowej przestrzeni upublicznienia w dwóch absolutnie od siebie różnych warstwach: zewnętrznej i wewnętrznej. W warstwie zewnętrznej, gdy przestrzeń interpersonalną tworzą więcej niż dwie osoby, są one jakby „zamknięte” ze swoją wewnętrznością, ich indywidualność prezentuje się bardziej formalnie, publicznie – wyrazem tego jest ich nazwisko lub też nazwisko z dodatkiem „pan” czy „pani”. Warstwa wewnętrzna ma charakter bardziej intymny, jest podstawą dwuosobowej, wzajemnej relacji – nazwaniem jednostki w tym wymiarze jest jej „imię”. Warstwa ta pozwala osobie poprzez upublicznienie metafizyczne⁵⁹⁴ otworzyć się, ujawnić swoje wewnętrzne życie, jak dzieje się np. w modlitwie⁵⁹⁵. Warstwa zewnętrzna pojawia się wówczas, gdy osoba zamyka swoje wnętrze i aktualizuje swoją zewnętrzną – zupełnie różną od wewnętrznej stronę, w której powołuje się na swoje „prawo” i „broni swoich roszczeń do własnego obrazu społecznego”⁵⁹⁶.

Międzyosobowe upublicznienie ma dodatkowo według Hildebranda dwa kierunki (wymiary). Jest to budowany odgórnie – od autorytetu – wymiar obiektywnoprawny, w którym ludzie funkcjonują przede wszystkim w ramach państwa i prawa państwowego, oraz wymiar społeczny, tworzony oddolnie, którego podstawę stanowi identyfikacja z jakąś wspólnotą, w obrębie „upu-

⁵⁹³ Hildebrand tak pisze o tym rodzaju upublicznienia: „stanowi [...] [ono - przyp. R.G.] swoistą zewnętrzną, wyraźną międzyosobową rzeczywistość – ale jej scena jest typowo wewnątrzludzka: jest nią sfera spraw publicznych”. Tamże.

⁵⁹⁴ „Sferą wewnętrzną upublicznienia metafizycznego – stwierdza filozof – jest prawdziwe ujawnienie się intymnego życia własnego osoby na tle tego, co w najwyższym stopniu aktualne i obiektywne – na tle absolutu”. Tamże, s. 182.

⁵⁹⁵ „Warto zauważyć – pisze dalej – że modlitwa jest z jednej strony czymś swoiście intymnym, z drugiej zaś przenika sferę metafizycznego upublicznienia przestrzeni kosmicznej. Jednostka ludzka jest w niej sama w sobie otwarta”. Tamże.

⁵⁹⁶ Tamże.

blicznienia typu «my»⁵⁹⁷. W pierwszym aspekcie dominuje władza i kodeks norm prawnych, w drugim władza ma charakter ograniczony, istnieje za to wynikający z kultury kodeks zachowań i norm społecznych.

Ostatecznie więc w wyniku przeprowadzonych analiz von Hildebrand wyszczególnia kilka odmiennych typów przestrzeni międzyosobowych: kosmiczną przestrzeń osobową i międzyosobową o metafizycznym charakterze publicznym, dwuosobowy intymny świat własny, wieloosobową przestrzeń własną, sferę upublicznienia międzyosobowego na sposób ziemski oraz wieloosobową publiczną przestrzeń własną⁵⁹⁸.

Dodaje przy tym, że w różnych kategoriach mogą istnieć „quasi-upublicznienia” i „quasi-intymności” „Każda «przestrzeń własna» – twierdzi – jest jako taka «odbiciem» intymnej przestrzeni własnej – i stąd formalna analogia do sfery intymnej, jaką spotykamy w sferze publicznej przestrzeni własnej. [...] Tak samo każda wieloosobowa przestrzeń jest w przeciwieństwie do dwuosobowego intymnego świata jako takiego pewnym odbiciem upublicznienia międzyosobowego – i stąd formalna analogia do upublicznienia, jakie występuje w każdej wieloosobowej przestrzeni własnej”⁵⁹⁹.

Analizując sferę przestrzeni międzyosobowych, Dietrich von Hildebrand wyodrębnił dodatkowo grupę tworów pośrednich, które za przywoływaną w niniejszej pracy Antoniną Kłoskowską określić można jako sferę kultury symbolicznej. Określa je jako specyficzną jedność, tj. dalece powiązany i spójny „kompleks swoiście narodowo-kulturowo-historycznego «quasi-upublicznienia»”⁶⁰⁰. Tę specyficzną całość opisuje filozof jako zespół treści materialnie (w przyjmowanym przez siebie rozumieniu) istotnych dla ludu, narodu, kultury czy dziejów, a przez to w jakimś sensie związanych z wewnętrzną stroną

⁵⁹⁷ Tamże, s. 184. „Pierwszy wymiar – twierdzi von Hildebrand – wymaga odgórnego, autorytatywnego ujęcia, zarządzania i władania, drugi jest zbudowany swoiście oddolnie, jest upublicznieniem typu «my», którego podporą i nosicielem są wyłącznie same wypełniające go osoby”. Tamże.

⁵⁹⁸ Por. tamże, s. 184–185.

⁵⁹⁹ Tamże, s. 183.

⁶⁰⁰ Tamże, s. 185.

człowieka. Uznaje, że są to sfery „quasi-publiczne”, niosące własny rodzaj upublicznienia, pozostające zarówno z upublicznieniem metafizycznym, jak i ziemskim w „wielorakim bliskim stosunku”⁶⁰¹. O tej rzeczywistości pisze w następujący sposób: „Coś, co początkowo jest ważne wewnętrznie, wskutek szczególnej jakości i szczególnego stopnia swego znaczenia wrasta w sferę szeroko widocznej i «dźwięcznej» ważności publicznej”⁶⁰². Dzięki tym właściwościom definiowana jako rodzaj przestrzeni międzyosobowej dziedzina ogólnie pojętej kultury łączyć zaś może według von Hildebranda ludzką indywidualność z „materią” bytów wspólnotowych.

CZYNNIKI WSPÓLNOTOTWÓRCZE

W prowadzonych rozważaniach niemiecki myśliciel zastanawia się także, jakie istotne elementy bytu osobowego mogą zespolić jednostki w nową całość oraz jaki musi być charakter postaw i oddziaływań interpersonalnych, aby mogło dojść do wytworzenia bytów wspólnotowych. Podaje trzy główne rodzaje czynników wspólnototwórczych, którymi są: relacje oparte na miłości, akty społeczne oraz faktyczne warunki życiowe, stwarzające bliskość osób.

Zauważa, że spośród różnych typów relacji interpersonalnych jedynie w przypadku duchowego zjednoczenia zawsze dochodzi do wytworzenia nie tylko zespalającej więzi, ale także nowego w stosunku do niej *corpus* wspólnotowego. Innym sposobem generowania wspólnot jest opisywane przez niego „formalne utożsamienie czyjegós życia ze swoim własnym”⁶⁰³. Dla tego rodzaju rzeczywistości, dotyczącej głównie oddziaływań dwuosobowych, charakterystyczny jest taki stopień powiązania, że „wydarzenia adresowane są ogólnie już nie do samego tylko «ja», lecz do «my»”⁶⁰⁴. Jako przykład tego

⁶⁰¹ Tamże.

⁶⁰² Tamże.

⁶⁰³ Por. tamże, s. 151.

⁶⁰⁴ Tamże.

typu łączności podaje von Hildebrand stan zakochania, gdy „strumień życia z jego wydarzeniami nie jest już adresowany, jak dotychczas, do wyizolowanego własnego życia, lecz do obu osób”⁶⁰⁵. Zastrzega przy tym, że w takiej sytuacji nie mamy do czynienia ze zjednoczeniem osób, gdyż nie następuje jeszcze ich inkorporacja we wspólną sferę wartości, która w tym wypadku jest „stosunkowo peryferyjna”⁶⁰⁶. Z podobnym typem zespolenia wytwarzającego wspólnotę mamy do czynienia także w pewnych typach przyjaźni, gdy dwoje ludzi tworzy „parę przyjaciół”⁶⁰⁷. „Możemy więc powiedzieć – podsumowuje filozof – że wzajemne wejrzenie w siebie miłości potrafi również samo z siebie prowadzić do utworzenia dwuosobowej wspólnoty; następuje to jednak tylko wtedy, jeśli zostaje osiągnięty szczególnie wyraźny stopień zespolenia”⁶⁰⁸.

Innym sposobem zaistnienia wspólnot są akty społeczne⁶⁰⁹. Akty takie mogą nie mieć charakteru ponadaktualnego (w sytuacji zwykłego komunikowania czegoś lub pytania o coś), nie ustanawiają wówczas trwałej relacji interpersonalnej. Występują jednak wśród nich takie, które „[...] po swoim ukonstytuowaniu mają całkowicie autonomiczną w stosunku do osób egzystencję”⁶¹⁰. Dotyczy to w dużej mierze relacji międzyludzkich w przyjmowanym przez niemieckiego filozofa rozumieniu, jak również wspólnot takich jak stowarzyszenie, gdy na mocy specjalnego aktu prawnego powstaje nowy rodzaj podmiotu, który „skupia poszczególnych członków w nową jedność”⁶¹¹. Zauważa przy tym von Hildebrand zasadniczą odmienność pomiędzy sposo-

⁶⁰⁵ Tamże.

⁶⁰⁶ Por. tamże, s. 152.

⁶⁰⁷ Por. tamże.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 152–153.

⁶⁰⁹ Hildebrand pojmuje akty społeczne w sposób wprowadzony przez A. Reinacha. Dla autora *Apriorycznych podstaw prawa cywilnego* były one działaniem podmiotu skierowanym do innych osób, wymagającym przyjęcia do wiadomości przez adresatów, łączącym się ze swoistymi przeżyciami lub określonymi reakcjami tych, których dotyczą. Por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy...*, dz. cyt., s. 60–66.

⁶¹⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 154.

⁶¹¹ Tamże.

bem, w jaki akty społeczne ustanawiają wspólnotę, a bytami wspólnotowymi tworzonymi na mocy opartych na miłości postaw i relacji osobowych. Twierdzi bowiem, iż w przypadku miłości mamy do czynienia z „wewnętrznym jądrem”, które tworzy byt wspólnotowy i wokół którego istnienie wspólnoty cały czas się ogniskuje. Ustanowienie na mocy aktów społecznych ma zaś charakter zewnętrzny wobec tej nowej jedności, która zostaje powołana. „Akt społeczny – pisze filozof – pozostaje niejako poza wspólnotą, którą powołuje do życia”⁶¹².

Stricte zewnętrzny status mają również takie czynniki sprzyjające powołaniu wspólnotowych całości, jak np. geograficzna bliskość osób, która niejako wymusza ich powstanie. W tego typu zbiorowościach, określanych przez Hildebranda jako „krąg życiowy” „osoby mniej lub bardziej sobie obce zostają przez zewnętrzne warunki życiowe, a w szczególności przez momenty geograficzne w ten sposób skupione w całość [...] że życie zewnętrzne jest adresowane jakoś do nich wspólnie”⁶¹³. Zauważa, że mimo iż wspólnoty tego rodzaju w niewielkim tylko stopniu cechuje międzyosobowa, duchowa więź, to jednak one także posiadają konstytutywną dla bytów wspólnotowych stronę zewnętrzną i wewnętrzną, a ludzie włączeni w ten rodzaj wspólnoty w jakiś sposób wzajemnie się obchodzą, mając subiektywną świadomość wzajemnej przynależności. Krąg życiowy nie stanowi jednak „wspólnoty życia” we właściwym sensie. Ta bowiem charakteryzuje się istnieniem osobowego pierwiastka wewnętrznego, jak ma to miejsce w małżeństwie czy we wspólnotach takich jak rodzina, plemię bądź lud⁶¹⁴.

Szczególne znaczenie dla powoływania i funkcjonowania społecznych bytów zbiorowych ma w ujęciu Hildebranda relacja ze sferą aksjologiczną. Wartość jako taka bowiem „zespala [...] osoby, które znalazły się w jej sferze oddziaływania [...] przeżycie wartości [...] prowadzi wprost ku innym osobom

⁶¹² Tamże, s. 155. Hildebrand pisze dalej: „Akt społeczny tworzy całkowicie nowy, transcendentny względem niego samego twór, natomiast postawa wobec innych osób buduje od wewnątrz twór wspólnotowy, jak komórka zarodkowa organizm”.

⁶¹³ Tamże.

⁶¹⁴ Por. tamże, s. 156.

i mniej lub bardziej burzy oddzielającą od nich ścianę⁶¹⁵. Dzieje się tak ze względu na scharakteryzowaną wcześniej, swoistą cechę świata wartości: *virtus unitiva* – moc jednoczącą, która „może prowadzić nie tylko do nawiązania więzi między ludźmi, lecz także do utworzenia wspólnoty”⁶¹⁶.

Niemiecki myśliciel twierdzi, że co najmniej w wypadku jednego typu rzeczywistości, gdy mianowicie chodzi o świat wartości jako całość, „a przede wszystkim o uosobienie wszystkich wartości – o Boga”⁶¹⁷, sfera ta konstytuuje *corpus* wspólnotowy sama z siebie. W takim powiązaniu bowiem człowiek jest obiektywnie przyporządkowany do wspólnoty ludzkości o jednolitej sytuacji metafizycznej. „Świat wartości – pisze von Hildebrand – w który wszyscy ludzie są inkorporowani czysto obiektywnie, wypełnia sferę międzyosobową [...] tak, że konstytuujące się «wnętrze wspólnoty» jest już napełnione jego treścią, nim ludzie zajmą wzajemnie wobec siebie postawę”⁶¹⁸. I dalej: „Sfera wartości ujmuje i obejmuje osoby jako suwerenna zasada w sposób specyficzny od góry [...] i od zewnątrz w jedność [...] konstytuuje [...] aspekt zewnętrzny ugruntowanych przez wartości wspólnot”⁶¹⁹.

W odniesieniu z kolei nie do całej dziedziny aksjologicznej, ale do poszczególnych klas wartości wymagane są także inne elementy, które – dołączone do nich – mogą dopiero doprowadzić do wytworzenia wspólnotowych jedności. Potrzebna jest – pisze filozof – „specjalna sytuacja, poprzez którą pewna sfera wartości staje się obiektywnie aktualna [...] potrzeba specjalnych czynników, dzięki którym pewne osoby zostają przyporządkowane jakiejś konkretnej sferze wartości czy inkorporowane w nią”⁶²⁰. Czynnikiemami tymi mogą być takie elementy jak: faktyczna więź tworząca krąg życia-

⁶¹⁵Tamże, s. 157. W innym miejscu Hildebrand dodaje: „Spośród zasad jedności, które potrafią ukonstytuować twór wspólnotowy, najważniejszą i «najprawdziwszą» jest *virtus unitiva* wartości”. Tamże, s. 167.

⁶¹⁶Tamże.

⁶¹⁷Tamże, s. 160.

⁶¹⁸Tamże, s. 167.

⁶¹⁹Tamże, s. 170.

⁶²⁰Tamże.

wy, przyporządkowująca ludzi do sfery wartości prawnych, aktualizacyjna moc ideałów lub szczególnych osobowości, obejmująca rzesze ludzi w danym czasie, wytwarzająca swoistą wspólnotę myślenia i działania. „Jeśli wielu ludzi – twierdzi – skłania się ku [...] historycznie aktualnemu ideałowi, «wiedząc» przy tym o sobie w tym względzie, to ta sfera wartości skupia ich w *corpus* wspólnotowy”⁶²¹. Jako przykłady tego typu wspólnototwórczych czynników podaje ideał wolności w XVIII w. czy humanizmu w wieku XVI.

Myśliciel uważa jednak, że tak rozumiane czynniki, aby mogły wytworzyć rzeczywistą wspólnotę, nie mogą dotyczyć wartości negatywnych ani wartości pozornych. Decydujące znaczenie ma więc okoliczność, „czy ideały leżące u podstaw wspólnoty sposobu myślenia zawierają w sobie autentyczne wartości, czy też mieszają takie wartości z wartościami negatywnymi, czy wreszcie reprezentują czysto negatywne idole, a więc są materialnie wyłącznie wartościami negatywnymi, które tylko formalnie są ujęte jako wartości”⁶²². Von Hildebrand twierdzi dalej: „Im pełniej ideał leżący u podstaw wspólnoty sposobu myślenia, stanowi adekwatne ujęcie obiektywnych wartości, tym istotniejszy i bardziej realny jest *corpus* wspólnotowy, jaki dana wspólnota reprezentuje”⁶²³. Możliwe są więc co prawda wspólnoty sposobu myślenia, które nie są oparte na wartościach *sensu stricto*. W takich przypadkach jednak byt wspólnotowy nie ma w sobie „pełnej własnej zwartości”⁶²⁴. Prawdziwych wspólnot nie mogą wytworzyć również wartości i postawy negatywne, takie jak nienawiść⁶²⁵. Ich „mocą”, jak zostało ukazane wcześniej,

⁶²¹ Tamże, s. 165.

⁶²² Tamże.

⁶²³ Tamże.

⁶²⁴ Tamże.

⁶²⁵ „Ludzie, którzy spotykają się w nienawiści do kogoś innego – pisze von Hildebrand – i czują się «zespoleni» tą wspólną nienawiścią, tkwią pod tym względem w złudzeniu [...] ten, kto nienawidzi, w rzeczywistości odłącza się również od osoby, z którą «rozumie się» we wspólnej nienawiści.” Dalej zaś twierdzi: „Co prawda, drogą aktu społecznego może się ukonstytuować dla celu o jawnie negatywnej wartości twór zawierający w sobie elementy

nie jest bowiem jednoczenie, a rozdzielanie, wspólnota w nienawiści może więc być tylko techniczna – dla osiągnięcia jakiegoś celu, w rzeczywistości zawsze jest pozorna. „W «złem» – pisze filozof – istnieje tylko pozorne porozumienie, bowiem bezpośrednie działanie zła izoluje człowieka i zamyka w sobie”⁶²⁶.

W konsekwencji Hildebrand stwierdza, że „tylko twory wspólnotowe ukonstytuowane na zasadzie sfery wartości są wspólnotami w pełnym znaczeniu”⁶²⁷. Gdy tej rzeczywistości zabraknie, twory społeczne „pozbawione są pewnej fundamentalnej pełni wewnętrznej”⁶²⁸ – specyficznego zakresu treściowego (niem. *Sinnbereich*), który „napenia i kształtuje od wewnątrz prawdziwą wspólnotę”⁶²⁹. Ów zakres treściowy wspólnoty, wypełniający jej międzyosobową przestrzeń wewnętrzną i decydujący o specyfice jej zewnętrznej strony, definiuje filozof jako „wyrzyszczone uformowane, międzyosobowo realizowane, ujmujące w siebie i «porządkujące» ludzi całościowy gest zwrócony ku wartościom, które «unoszą się» ponad wspólnotą – które ten zakres treściowy poniekąd «wytworzyły» i którym on «służy»”⁶³⁰.

TYPY CAŁOŚCI A SPOSÓB ISTNIENIA BYTÓW WSPÓLNOTOWYCH

Von Hildebrand opisuje trzy główne typy całości występujące w szeroko pojętym, ontycznym porządku bytu. Pierwsza związana jest z materią nieorganiczną, w której każda część – jako rzecz, przedmiot – stanowi zarazem samodzielną całość. Najważniejszą cechą takich istności jest to, że w przypadku ich połączenia lub podziału powstaje nowa jedność, a włączone w nią elementy

więzi, ale rzeczywistością konstytutywną zasadą jedności wspólnoty jest wtedy akt społeczny, nie zaś owa wartość negatywna”. Tamże, s. 166.

⁶²⁶ Tamże.

⁶²⁷ Tamże, s. 172.

⁶²⁸ Tamże.

⁶²⁹ Tamże.

⁶³⁰ Tamże, s. 172–173.

tracą swoją indywidualność⁶³¹. Innym rodzajem jest organizm istot żywych. W tego typu ontycznym skupieniu całość – jak uważa myśliciel – „zawiera [...] w sobie względnie samodzielne jedności niższego stopnia”⁶³². Cechuje je jednak „potrzeba uzupełnienia i rzeczywista niesamoistność”⁶³³. Istnienia tego rodzaju „wskazują [...] wyraźnie na całość, w której jedynie i w oparciu o którą mogą przejawiać swoją szczególną egzystencję”⁶³⁴. Całość taka występuje w tym typie przed częściami. Hildebrand pisze, że niejako „«niesie» części”⁶³⁵.

Trzecim typem realności zbiorczych są byty składające się z „ontycznie samych w sobie samoistnych jedności”⁶³⁶. Myśliciel zauważa, że poza tym, iż funkcjonują one w większych strukturach (całościach), to jednak także ich części mają charakter autentycznego, odrębnego od owej całości, realnego istnienia. Przy tym zaś „to one tworzą całość i są jej podstawą”⁶³⁷. Jako przykłady tego typu zbiorowych bytowości podaje melodię tworzoną z pojedynczych dźwięków oraz las, na który „składają się” rosnące w nim drzewa. Części w tym wypadku tworzą całość, są jej podstawą, są więc niejako

⁶³¹ O częściach takiej całości pisze von Hildebrand w następujący sposób: „Mogły istnieć w pełni same dla siebie i nie miały w sobie nic, co by nam pozwalało mówić, że są one «częściami». Były równie dobrze rzeczami fizycznymi, samoistnymi substancjami materialnymi jak duża bryła metalu. Miały w sobie tylko zdolność do tego, by wraz z innymi tego samego rodzaju substancjami posłużyć jako podłoże dla zaistnienia dużej bryły metalu – ale nie w ten sposób, że pozostając jednościami, tworzą nową całość, lecz że jako jedności zanikają i dostarczają tylko jednorodnego materiału, z którego nowa całość jest zbudowana”. Tamże, s. 140.

⁶³² Tamże, s. 141.

⁶³³ Tamże.

⁶³⁴ Tamże.

⁶³⁵ Por. tamże. Hildebrand konkluduje: „Prawdziwy organizm jest «punktem końcowym», stanowi [...] rzeczywistą całość i nie może się stopić z innymi organizmami w nową całość tego samego porządku ontycznego w ten sposób, by pojedynczy organizm wyzbył się swojej samodzielnej jedności i stał się jedynie częścią. Natomiast członki i organy są ze swej istoty jednościami częściowymi i [...] nie mogą nigdy stać się jednościami samodzielnymi”. Tamże, s. 142.

⁶³⁶ Tamże.

⁶³⁷ Tamże.

przed całością, mimo to po jej zaistnieniu „nie zanikają [...] jako samoistne jedności”⁶³⁸.

W teorii von Hildebranda w odniesieniu do rzeczywistości społecznej tylko osoby jako „światy dla siebie” są całkowicie samodzielny podmiotami (jednościami), mającymi w pełni suwerenny charakter substancji⁶³⁹. W konsekwencji wspólnota (*Gemeinschaft*) w świetle tej koncepcji nie jest „jednością zbiorczą”, której elementy, jak w wypadku przedmiotów fizycznych, połączone są tylko jakąś wspólną cechą. Byty wspólnotowe nie są również strukturami takimi jak organizm. Całości (wspólnoty) nie można bowiem stawiać przed częścią (osobą), za wyjątkiem specyficznej wspólnoty nadnaturalnej, jaką jest *Corpus Christi Mysticum* (*Mistyczne Ciało Chrystusa*)⁶⁴⁰. Wspólnota w ujęciu niemieckiego myśliciela nie jest również osobą zbiorową (niem. *Gesamtperson*), nie przysługują jej bowiem te cechy, które przysługują osobie. Nie jest substancją prostą, niezłożoną, a włączone w nią jednostki, mimo że zjednoczone, nie mogą zostać pozbawione swej indywidualności – „nie mogą się nigdy stopić w nową osobę”⁶⁴¹. Wspólnoty – pisze filozof – jako quasi-substancje znajdują się ontycznie na niższym stopniu niż osoby: „w innym rejonie bytowym”⁶⁴².

Pomimo to jednak w ujęciu Hildebranda społecznemu bytowi zbiorowemu nie można przypisać statusu tylko hipostatycznego, tworzonego niejako sztucznie przez podmiotową świadomość dla uporządkowania otaczającego świata. Uważa on bowiem, że osoby „skupione przez twórczą zasadę jedności”⁶⁴³ mogą realnie utworzyć nowy element ontyczny – wspólnotę. Tam, gdzie występuje byt wspólnotowy – pisze – „osoby są obiektywnie i realnie połączone w nową realną całość – tworzą w jej składzie nową jednostkę”. Podkreśla również,

⁶³⁸ Tamże.

⁶³⁹ „Są one – twierdzi von Hildebrand – najwłaściwszą i najbardziej typową substancją w sferze znanego nam doświadczalnie skończonego bytu”. Tamże, s. 143.

⁶⁴⁰ Por. tamże. Hildebrand pisze: „Pojedyncza osoba pod względem czysto ontycznym góruje [...] zawsze nad wspólnotą [...] jest substancją w sensie prototypowym”. Tamże.

⁶⁴¹ Tamże, s. 147.

⁶⁴² Tamże.

⁶⁴³ Tamże, s. 143.

że posiadające samodzielność ontologiczną jednostki ludzkie nie zatracają jej po włączeniu do wspólnoty⁶⁴⁴. Sposób istnienia wspólnoty w odniesieniu do tworzących ją indywidualnych osób widzi więc autor *Metafizyki wspólnoty* jako analogiczny do trzeciego z ukazanych przez siebie sposobów istnienia zbiorczych całości (jak melodia i dźwięki oraz las i drzewa).

Istnienie wspólnot jest według niemieckiego myśliciela obiektywne, niezależne od naszego wyobrażenia i postrzegania. Hildebrand dowodzi, że byty tego rodzaju są naturalnymi jednościami, z wewnątrznie celowym sposobem organizacji i jednym „obliczem”⁶⁴⁵, w przeciwieństwie do całości, których części połączone są w sposób mechaniczny i sztuczny. Wspólnota – twierdzi filozof – „osadzona jest [...] w osobowym bycie”⁶⁴⁶, a jej charakter „można zrozumieć tylko wtedy, jeśli się zrozumiało osobę”⁶⁴⁷. Ujmować wspólnotę można więc jako „realną indywidualną całość *sui generis*, składającą się z osób [...] twór, który ma stronę zewnętrzną i wewnętrzną”⁶⁴⁸.

W konsekwencji dokonanych rozróżnień von Hildebrand opisuje wspólnotowy sposób uformowania rzeczywistości jako przedmiot (*corpus*), posiadający „realną jedność” – obiektywny status ontologiczny⁶⁴⁹. Przy tym uważa, że nie da się sprowadzić tego rodzaju całości do relacji międzypersonalnych. „Jedność wspólnoty – zauważa – nie polega tylko na związku, jaki konstytuuje się w aktualnej styczności, czy [...] w przeżywanej relacji”⁶⁵⁰. Jak wcześniej ukazano, relacja taka, oparta na aktualnych stycznościach osób, nie stanowi jeszcze wspólnoty. Byt wspólnotowy bowiem, chociaż wyrasta na gruncie interpersonalnych relacji, w jakiś sposób je zakłada, a nawet realizuje, sam w sobie jednak nie może być pojmowany tylko jako wyższy stopień takich relacji. Związek osób i złożony z osób *corpus* wspólnotowy – pisze myśliciel – „nie tylko różni

⁶⁴⁴ Tamże.

⁶⁴⁵ Por. tamże, s. 145.

⁶⁴⁶ Tamże.

⁶⁴⁷ Tamże.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 150.

⁶⁴⁹ Por. tamże, s. 139.

⁶⁵⁰ Tamże.

się stopniem, lecz stanowią coś całkiem odmiennego pod względem strukturalnym⁶⁵¹. Nie należy więc – twierdzi dalej – „błędnie ujmować wspólnoty jako [...] wyższego stopnia związania w porównaniu z samą tylko relacją”⁶⁵².

Wspólnotę według Dietricha von Hildebranda z jednej strony pojmować więc można jako „wszelką, w jakimkolwiek kształcie istniejącą wzajemność osób”⁶⁵³. Były wspólnotowe, to jednak przede wszystkim „twory [...] mające charakter zbliżony do substancjalnej całości”⁶⁵⁴. Ich istnienie w dużej mierze warunkowane jest zaś przez związek ze sferą aksjologiczną. W miarę prowadzonych analiz – konkluduje filozof – „okazywało się, że im bardziej wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą, im bardziej jest autentyczną całością, w której ludzie są prawdziwie zespoleni, tym ważniejsza jest w jej obrębie konstytutywna funkcja wartości”⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Tamże, s. 157.

⁶⁵² Tamże, s. 157–158.

⁶⁵³ Tamże, s. 129.

⁶⁵⁴ Tamże.

⁶⁵⁵ Tamże, s. 172.

ROZDZIAŁ VII

APRIORYCZNE PODSTAWY ZRÓŻNICOWANIA WSPÓLNOT

Ludzkie zbiorowości, jak ukazano w poprzednim rozdziale, generowane są poprzez akty społeczne, postawy oparte na miłości oraz wynikającą z warunków życiowych, a także z sytuacji egzystencjalnej bliskość jednostek. Przyczyną ich istnienia może być formalny, zewnętrzny akt powołania, jak również zespolenie, którego płaszczyznę stanowi sama duchowa styczność osób. Sfera wspólnotowa badana jest przez niemieckiego filozofa w odniesieniu do jej specyficznych, apriorycznych właściwości i kategoryzowana poprzez wskazane tym sposobem podobieństwa.

Przyjęta metoda prowadzi von Hildebranda do wyodrębnienia cech, które stanowią o istocie różnych typów wspólnot. Decyduje o tym ich „rola strukturalna”, którą pojmuje jako specyficzny dla każdej z nich sposób organizacji oraz „zakres treściowy”, wokół którego zogniskowane są jej jakościowe właściwości⁶⁵⁶, określane także jako ich „korelaty”⁶⁵⁷. Myśliciel pisze również o wiążącej się z owym zakresem „tematyczności” wspólnot, rozumiejąc przez to zasadę („elementy jednoczące”), gromadzącą jednostki w nową całość poprzez ich skupienie wokół określonego tematu⁶⁵⁸. Uznając wspólnoty za quasi-substancje,

⁶⁵⁶ Por. tamże, s. 211. Hildebrand zastrzega przy tym: „Należy [...] pamiętać, że zakresy treściowe poszczególnych wspólnot nie tylko są różne co do zawartości, lecz mają też różne funkcje, albo że nie możemy o zakresie treściowym mówić wszędzie w zupełnie tym samym znaczeniu”. Tamże, s. 211.

⁶⁵⁷ Por. tamże, s. 212.

⁶⁵⁸ Por. tamże, s. 214.

poszukuje – jak pisze – nie tyle celu (niem. *Zweck*) istnienia wspólnot, co ich sensu (niem. *Sinn*)⁶⁵⁹.

Powyższe kryteria dają podstawę do charakterystyki różnych rodzajów wspólnotowych jedności ze względu na odmiennność ich cech strukturalnych (formalnych) oraz zróżnicowany zakres treściowy. W konsekwencji aprioryczne badanie rzeczywistości ponadindywidualnej wiedzy Hildebranda do uznania jednorodności ontologicznej bytów wspólnotowych, ukazania ich wzajemnych relacji, a także opisu ich usytuowania względem osób i dziedziny wartości.

Poszukując kryteriów różnicujących całości wspólnotowe, filozof zwraca uwagę po pierwsze na strukturalną różnorodność bytów tego rodzaju. Sposób ich organizacji bowiem ma w jego ujęciu znamię istotności, odróżniające daną wspólnotę od innych. „Dwuosobowość małżeństwa i wieloosobowość państwa – twierdzi dla przykładu – nie są faktami opartymi na doświadczeniu [...] lecz faktami mającymi swe źródło w istocie danej wspólnoty, a więc apriorycznymi”⁶⁶⁰.

Charakter interpersonalnej relacji niewątpliwie wpływa na funkcjonowanie zbiorowości. Pamiętać jednak należy, o czym wcześniej pisano, że von Hildebrand uznaje wspólnoty nie tyle za intensywniejsze rodzaje związków między ludźmi, co za elementy bytowe odrębne od samych tylko więzi, zespalające ludzkie indywidua w nową jakość. Dla tej nowej formy ontycznej, dla jej zaistnienia okazuje się istotna nie tylko podstawa relacji: czy to wykreowanych na mocy określonych przeżyć, bliskości zewnętrznej, sytuacji metafizycznej, czy aktów społecznych, ale również sposób tworzenia i egzystencji danej wspólnoty, związany z jej specyfiką. Owe, w tym znaczeniu formalne cechy bytów wspólnotowych, łącznie z ich zakresem treściowym decydują więc w teorii Hildebranda o ich właściwościach i charakterze. Przy tym w każdym przypadku całość wspólnotowa odnoszona jest do osobowego bytu ludzkiego. Czynnikiem strukturalny jako pierwszy element przyjętej metody badawczej pozwala więc niemieckiemu filozofowi ująć wszystkie społeczne jedności na tej samej osi ontologicznej.

⁶⁵⁹ Por. tamże, s. 197.

⁶⁶⁰ Tamże, s. 188.

Dzieli więc von Hildebrand wspólnoty na dwuosobowe i wieloosobowe, na takie, do których przynależność ma charakter obiektywny i oparte na indywidualnych przeżyciach, na wspólnoty, w których przeważa pierwiastek materialny, tj. angażujący istotne cechy osoby, wspólnoty tylko formalne oraz wspólnoty łączące zarówno aspekt materialny, jak i formalny. Istnieją wspólnoty pierwotne i wtórne, nadbudowywane niejako na innych formach zbiorowości, koniecznych dla ich zaistnienia. Są również takie, które mają w sobie element zwierzchnictwa (władzy), i takie, których członkowie nie są poddani żadnej hierarchii. Są wreszcie byty społeczne mające swoich oficjalnych przedstawicieli i wspólnoty, w których reprezentacja tego rodzaju nie występuje.

Strukturalne zróżnicowanie wspólnot, podobnie jak ich zróżnicowanie treściowe, stwarza podstawę zwrócenia się filozofa w kierunku innych niż powszechnie uznawane, a zgodnie z jego koncepcją właściwych kryteriów ich kategoryzacji.

WSPÓLNOTY DWUOSOBOWE I WIELOOSOBOWE

Pierwszym rozróżnieniem, na jakie wskazuje, jest odmienność wspólnot dwuosobowych i wieloosobowych. Jak ukazano powyżej, różnica między dwuosobowymi a wieloosobowymi wspólnotami ma według Hildebranda charakter aprioryczny. „Powierzchnowa na pozór różnica – pisze on – między wspólnotą złożoną z dwóch a wspólnotą złożoną z więcej niż dwóch osób ma w rzeczywistości głębokie źródło w istocie danych wspólnot”⁶⁶¹. Wspólnota dwuosobowa, jaką ze swej istoty jest np. para małżeńska oraz inne wspólnoty miłości, wymaga „formalnego utożsamienia życia własnego dwojga osób”⁶⁶². Dla takiej wspólnoty, dla jej „materialnej treści” decydujące jest to, że tworzą ją właśnie dwie konkretne osoby. Ich wzajemna relacja wymaga bowiem „nieporównanie ściślejszego związku osób niż konstytucja wspólnot wielooso-

⁶⁶¹ Tamże, s. 187.

⁶⁶² Tamże.

bowych”⁶⁶³. We wspólnotach dwuosobowych nie wytwarza się międzyosobowe upublicznienie, niezbędne we wszystkich wspólnotach obejmujących dużą liczbę jednostek, takich jak np. państwo.

Jako wspólnoty wieloosobowe z kolei filozof określa całości społeczne, które składają się z co najmniej trzech osób. Ich istotowa odmienność od wspólnot dwuosobowych – mniejszy i „luźniejszy” stopień wzajemnych relacji – sprawia, że nie mogą być tworzone tylko przez dwoje ludzi (mimo że czasem taką wspólnotę dwie osoby mogą reprezentować). Niemiecki myśliciel uważa, że zasadniczo dla wspólnot wieloosobowych liczba tworzących je osób jest mniej ważna, choć dla niektórych typów zarezerwowane są z reguły większe liczby członków niż dla innych. Zbiorowości tego rodzaju powstają łatwiej niż wspólnoty dwuosobowe, nie wymagają bowiem tak wysokiego stopnia zinterytoryzowanej więzi. Do wspólnot wieloosobowych *sensu stricto* zalicza więc rodzinę, państwo, zakon, kręgi przyjaciół, narody itp. Pisze, iż wspólnoty takie „reprezentują znamiona *corpusu* wspólnotowego w sposób jeszcze czystszy”⁶⁶⁴ niż wspólnoty dwuosobowe.

Przy tym zauważa, że specjalnego rodzaju metafizyczne wspólnoty najobszerniejsze, takie jak ludzkość i Kościół, które „zgodnie ze swą treścią dążą do tego, by być wieloosobowe”⁶⁶⁵, nie tracą swojego charakteru nawet wówczas, gdyby dotyczyły tylko dwóch osób, nie są więc „wieloosobowe ze swej istoty”⁶⁶⁶.

OBIEKTYWNA I SUBIEKTYWNA PRZYNALEŻNOŚĆ DO WSPÓLNOTY

Inną charakterystyczną dystynkcją tworców wspólnotowych jest zróżnicowanie ze względu na sposób ich trwania. Hildebrand wyróżnia wspólnoty, których

⁶⁶³ Tamże, s. 188.

⁶⁶⁴ Tamże.

⁶⁶⁵ Tamże.

⁶⁶⁶ Tamże.

egzystowanie łączy się nierozzerwalnie z życiem ich członków, toteż przestają istnieć wraz z ich śmiercią oraz takie, które funkcjonują nadal, mimo śmierci części lub nawet wszystkich swoich członków. Zbiorowościami pierwszego typu są wszystkie wspólnoty dwuosobowe, ale również wspólnoty takie jak rodzina i krąg przyjaciół, w których śmierć jednej osoby sprawia, że nie są one już takimi, jakimi były wcześniej, tracą bowiem swój indywidualny, niepowtarzalny charakter. O tego rodzaju jednościach filozof pisze: „Szczególne ich zakorzenienie w specyficznej egzystencji właśnie tych konkretnych, uczestniczących w nich osób wyklucza z góry wszelką możliwość ewentualnego zastąpienia zmarłego członka [...] wspólnoty przez inną osobę przy zachowaniu tożsamości tworu wspólnotowego”⁶⁶⁷.

Z kolei we wspólnotach takich jak stowarzyszenie, partia polityczna, państwo, naród, ludzkość czy Kościół mamy do czynienia z sytuacją, w której śmierć członków nie zmienia ich istoty. Hildebrand zauważa, że – paradoksalnie – nawet po śmierci ich członkowie w pewnym sensie pozostają nimi nadal. Tego rodzaju byty wspólnotowe nie mogą istnieć – za wyjątkiem Kościoła – tylko w sytuacji śmierci wszystkich osób je tworzących, istnieją zaś „jako te same”⁶⁶⁸, mimo upływu czasu, a nawet pomimo śmierci wszystkich ich reprezentantów, gdy żyją ich następcy. „Wspólnoty te – zauważa filozof – składają się bowiem nie tylko z osób aktualnie żyjących, lecz także ze zmarłych”⁶⁶⁹. Te osoby bowiem nie tylko należały do nich w przeszłości, „lecz w pewnym sensie należą [...] także w każdorazowej terażniejszości”⁶⁷⁰.

Rys ten jest szczególnie widoczny we wspólnocie Kościoła, gdyż „widzi on w poszczególnych osobach istoty nieśmiertelne, a jako Kościół triumfujący i cierpiący obejmuje sobą [...] zarówno dusze przebywające w niebieskiej chwale, jak i te, które potrzebują [...] oczyszczenia w czyścisku”⁶⁷¹. Przynależność

⁶⁶⁷ Tamże, s. 189.

⁶⁶⁸ Tamże, s. 188.

⁶⁶⁹ Tamże, s. 190.

⁶⁷⁰ Tamże.

⁶⁷¹ Tamże.

do wspólnoty ma więc w tym wypadku charakter stale aktualny lub – trzymając się wprowadzonej przez niemieckiego myśliciela terminologii – „quasi-aktualny”, gdy dotyczy np. państwa, narodu i innych wspólnot, których tożsamość, kontynuowana w kolejnych pokoleniach, tworzona jest m.in. przez wkład osób już nieżyjących. Von Hildebrand w tym kontekście przywołuje przykład znaczenia twórczości Goethego dla wzbogacenia trwającego nadal „ducha narodu niemieckiego”⁶⁷².

Przynależność do wspólnoty może być obiektywna albo też oparta na przeżyciach (niem. *Überleben*). Do jednych należymy więc ze względu na obiektywną sytuację, w jakiej się znajdujemy, np. ze względu na przyjście na świat w danej rodzinie, do innych poprzez indywidualne przeżycia i świadome decyzje. Pierwszy typ reprezentują całości takie jak: rodzina, państwo, naród, ludzkość, typ drugi: małżeństwo, krąg przyjaciół, zakon czy stowarzyszenie. Podstawą „przeżycia” może być zaś akt społeczny, postawa miłości lub inne świadome akty osoby. Przynależność oparta na przeżyciu oznacza konieczność subiektywnego odniesienia do danej wspólnoty, na którego podstawie budowana jest dopiero obiektywna do niej przynależność. „Muszę przeżyć postawę miłości do drugiej osoby – pisze filozof – albo do pewnej liczby osób lub pewne postawy wobec istniejącego kręgu przyjaciół, jeśli mam się stać członkiem tych wspólnot”⁶⁷³. Nie można być członkiem wspólnoty opartej na przeżyciu bez swojej wiedzy i woli. W odniesieniu do niektórych z nich (np. do stowarzyszenia) konieczny jest nawet „wyraźny akt przystąpienia, świadome, czynne włączenie się”⁶⁷⁴.

W przypadku wspólnot o charakterze obiektywnym ich członkostwo nabywa się najczęściej na podstawie określonych, niezależnych od ludzkiej woli uwarunkowań, zanim nawet ta przynależność zostanie subiektywnie uświadomiona. Zastana niejako przez podmiot, obiektywna sytuacja, charakterystyczna dla przynależności do takich zbiorowości, nie wyklucza mimo to jej

⁶⁷² Por. tamże.

⁶⁷³ Tamże, s. 192.

⁶⁷⁴ Tamże.

związania z subiektywnymi przeżyciami. Myśliciel ukazuje to na przykładzie oddziaływania, jakie zachodzi pomiędzy jednostką a wspólnotą narodową, gdy obiektywne uwarunkowania łączą się z subiektywnym przeżywaniem: „Czerpiemy duchowo z narodu – pisze – i oddychamy atmosferą jego kultury, zanim jeszcze zyskaliśmy jasną świadomość tej wspólnoty i swojej do niej przynależności. Mówimy jej językiem, jesteśmy przez nią kształtowani i w ten sposób zostajemy do niej włączeni, nie zajmując postawy odnoszącej się do narodu jako takiego”⁶⁷⁵. Chociaż więc przynależność tego rodzaju jest uwarunkowana przede wszystkim obiektywnie, przez elementy inne niż wynikające z czysto subiektywnej więzi z innymi jednostkami czy też z całą wspólnotą, to w relacji jednostki i narodu „do pełnej przynależności należą pewne przeżycia i nie zostajemy włączeni w naród na zasadzie czynników czysto obiektywnych”⁶⁷⁶.

WSPÓLNOTY FORMALNE A WSPÓLNOTY MATERIALNE

Inną ważną cechą różnicującą wspólnoty jest ich materialny albo też formalny charakter, opisywany przez filozofa podobnie jak wcześniej naszkicowana dwoistość formalnego i materialnego sposobu kształtowania relacji międzyludzkich. W teorii von Hildebranda wspólnoty tylko formalne są jakby „wewnętrznie puste”, ze względu na stopień wypełnienia istotną dla osoby „materialną” treścią. W tym sensie są „sztuczne”, mogą więc łatwo i dowolnie łączyć zbiór jednostek. Społeczny akt założycielski takich całości, obejmując osoby jedynie od „zewnątrznej” strony, nie wymaga więzi członków. Tym samym angażuje tylko aktualne w danym momencie „ja” podmiotu. Wspólnotom formalnym – jak obrazowo pisze Hildebrand – można „rozkazywać”.

Z kolei wspólnoty materialne tworzone są od wewnątrz: „z więzi materialnej jednostek powstaje *corpus* wspólnotowy”⁶⁷⁷ – uważa myśliciel. Tego

⁶⁷⁵ Tamże, s. 193.

⁶⁷⁶ Tamże.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 197.

rodzaju byty nie dysponują takim stopniem dowolności jak wspólnoty formalne. Wymagają bowiem zaangażowania nie tylko aktualnego, ale również ponadaktualnego, materialnego „ja” podmiotu. W związku z tym, że wyrastają „z głębszych warstw osoby”⁶⁷⁸, osadzone są w sferze wartości, która odgrywa centralną rolę w ich konstytucji. Aksjologiczna *virtus unitiva* czynnie uczestniczy w kreowaniu takich zbiorczych jedności (np. małżeństwa czy kręgu przyjaciół). „Im bardziej – twierdzi von Hildebrand – [...] osoby są ze sobą związane, im pełniejsze treści jest to, o czym między sobą mówią, tym właściwiej twór wspólnotowy jest urzeczywistniony”⁶⁷⁹. We wspólnotach formalnych materialne ugruntowanie w sferze wartości nie jest zaś konieczne, a jeżeli występuje, to jako punkt odniesienia, nie jako ich istotna treść konstytutywna. Charakter wspólnot formalnych łatwiej niż wspólnot materialnych podpada pod opis w kategoriach prawnych, prościej można również określić jego granice. Wspólnotą formalną jest np. stowarzyszenie, u którego źródeł leży neutralny akt społeczny, skupiający osoby, które „jako takie nie są ze sobą połączone żadną więzią”⁶⁸⁰.

Filozof podkreśla przy tym, że wspólnot formalnych nie należy postrzegać jako bytów nierzeczywistych. Dowolność bowiem, która charakteryzuje tego typu jedności „nie oznacza bynajmniej, jakoby formalny twór wspólnotowy był jedynie fikcją, której uznanie za coś realnego opiera się na konwencji”⁶⁸¹. W różnych typach społecznych całości ich aspekt formalny i materialny mogą występować łącznie, jak jest np. w małżeństwie, w zakonie czy nawet w stowarzyszeniu. Owe aspekty danego typu wspólnoty mogą zaś być połączone ze sobą albo w sposób organiczny, gdy na gruncie wspólnoty typu materialnego „wyrasta” niejako wspólnota formalna – jak w małżeństwie czy w zakonie – lub też w sposób nieorganiczny, gdy oba te wymiary funkcjonują obok siebie. Tak może być np. w stowarzyszeniu, którego członkowie związani są nie tylko

⁶⁷⁸ Tamże.

⁶⁷⁹ Tamże.

⁶⁸⁰ Tamże.

⁶⁸¹ Tamże.

wspólną przynależnością do powołanej „sztucznie” wspólnoty, ale również np. więzami kulturowymi, towarzyskimi, przyjacielskimi itp.

Poszczególne rodzaje wspólnot z reguły mają w swojej istocie przewagę aspektu formalnego albo materialnego. Państwo uznaje niemiecki filozof za wspólnotę przede wszystkim formalną, naród za materialną, ludzkość, rodzina, krąg kulturowy to wspólnoty materialne, Kościół, małżeństwo, wspólnota zakonna łączą w sobie elementy formalne i materialne.

Hildebrand zauważa także występujące niejednokrotnie zbyt powierzchowne nastawienia zajmowane przez różne osoby wobec obu aspektów wspólnot. Określa je jako postawę „metafizycznego biurokraty” oraz „metafizycznej bohemy”⁶⁸². Opowiada się za równoprawnym traktowaniem zarówno pierwiastka materialnego, jak i formalnego, gdyż stanowią one według niego „uzupełniające się doskonałości bytowe”⁶⁸³. „Należy uznać – pisze w konsekwencji – pełne znaczenie we wspólnocie zarówno elementu materialnego, jak i formalnego [...] W każdym z nich zawarta jest szczególna doskonałość bytowa [...] a w najwyższych wspólnotach [...] znajdujemy je obie w wewnętrznym przenikaniu się”⁶⁸⁴.

Tak więc obydwa elementy wspólnot: materialny i formalny uznaje myśliciel za równie ważne: „Jest sprawą najwyższej wagi – twierdzi – aby zrozumieć, jaka konieczna uzasadniona funkcja przypada ogólnie we wszechświecie każdemu z tych elementów i jaką rolę mają one do odegrania w sferze wspólnoty”⁶⁸⁵. Ujmuje to także w sposób następujący: „Jakkolwiek element materialny jest niewątpliwie istotniejszy i szlachetniejszy, jakkolwiek należy mu się [...] pierwszeństwo, to jednak element formalny również ma w sobie coś bardzo istotnego i niezastąpionego w sensie metafizycznym, a nie tylko praktycznym”⁶⁸⁶.

⁶⁸² Por. tamże, s. 203.

⁶⁸³ Tamże.

⁶⁸⁴ Tamże.

⁶⁸⁵ Por. tamże, s. 204–205.

⁶⁸⁶ Tamże, s. 204.

INNE CZYNNIKI STRUKTURALNE RÓŻNICUJĄCE CHARAKTER WSPÓLNOT

Idąc dalej, dostrzega niemiecki filozof kolejne elementy strukturalne, różnicujące charakter całości wspólnotowych. Wyodrębnia więc wspólnoty pierwotne i wtórne; takie, które mają tylko swoich członków, i takie, które także mają przedstawicieli; wspólnoty hierarchiczne, z elementem władzy jednych członków nad innymi i bez takiego elementu.

Wspólnoty pierwotne w teorii von Hildebranda charakteryzuje to, że nie wymagają żadnej innej, „poprzedzającej” formy zbiorowości. Takimi typami są wspólnoty miłości, w tym małżeństwo, krąg życiowy, stowarzyszenie, a także Kościół i ludzkość. Wspólnoty wtórne „mocą swej zasady jedność”⁶⁸⁷ łączą tylko takie osoby, które wzajemnie są już złączone w jakiejś innej, pierwotniejszej formie. Zakładają one niejako inną formę społeczną „jako swój fundament”⁶⁸⁸. Tego rodzaju wspólnotą jest naród skupiający w jedną całość ludzi objętych wcześniej przynajmniej wspólnym kręgiem życiowym czy rodzina – wyrastająca z małżeństwa – oraz państwo, które „jako minimum dla swego ukonstytuowania zakłada istnienie sfery upublicznienia międzyosobowego”⁶⁸⁹.

Istnieją również byty wspólnotowe, które cechuje to, iż mają nie tylko członków, ale również przedstawicieli, jak państwo czy Kościół, oraz takie, które ich nie mają. Należą do nich: ludzkość, naród, krąg przyjaciół czy małżeństwo. W przypadku wspólnot mających przedstawicieli częste jest węższe lub szersze rozumienie tej reprezentacji. Tak jest w przypadku państwa, jak również Kościoła, gdy mamy na myśli Kościół hierarchiczny, Kościół powszechny czy jeszcze szerzej Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa. Są wreszcie wspólnoty z autorytatywną strukturą, tzn. zawierającą element władzy, jak i takie, w których wszyscy członkowie są w pełni sobie równi. Zbiorowościami zawierającymi element zwierzchnictwa są: rodzina, Kościół, państwo, wspólnotami bez tego elementu: ludzkość, naród, kręgi kulturowe („Zachód”), dwuosob-

⁶⁸⁷ Tamże, s. 205.

⁶⁸⁸ Tamże.

⁶⁸⁹ Tamże.

bowe wspólnoty miłości itp. Można też ukazać zdaniem Hildebranda pewne typy społecznych jedności jako wspólnoty „quasi-autorytatywne”, tj. takie, w których pierwiastek władzy ma charakter bardziej techniczny, formalno-dyscyplinarny niż rzeczywisty. Należą do nich: stowarzyszenie, wspólnota mistrz–uczniowie, pod pewnymi względami również małżeństwo czy plemię.

ZAKRESY TREŚCIOWE BYTÓW WSPÓLNOTOWYCH

Kolejnym czynnikiem, który stanowi podstawę różnicowania ludzkich zbiorowości jest dla Dietricha von Hildebranda ich zakres treściowy. Jak ukazano wcześniej, filozof uważa, iż z samej natury człowieka wynika konieczność budowania interpersonalnych relacji i więzi, które z kolei umożliwiają powstanie wspólnot jako nowych jedności w opisanym wcześniej znaczeniu. Konstytucja wspólnoty dokonuje się więc z jednej strony w aspekcie strukturalnym, gdy dotyczy sposobu jej organizacji, co przedstawiono powyżej, z drugiej zaś wynika z samego zakresu danej wspólnoty, z jej „tematu” określającego koncentrację obejmowanych jednostek czy też sposób pojmowania bytu wspólnotowego. Owa „treść” danego typu wspólnoty stanowi o jej istotowym charakterze, odnoszącym się zarówno do jej faktycznego statusu ontycznego, jak i do sposobu jej definiowania.

Ze względu na odnośny zakres treściowy będziemy więc według von Hildebranda mieć do czynienia z szerokimi wspólnotami zogniskowanymi wokół treści religijnych i metafizycznych oraz różnymi typami wspólnot więzi, z wielkimi wspólnotami kultury, a także z takimi, które możemy określić jako wspólnoty pierwotnej, międzyludzkiej solidarności czy też skupionymi wokół określonego celu.

Autor *Metafizyki wspólnoty* uważa, że wszystkie rodzaje bytów społecznych w tym są do siebie podobne, że w jakiś sposób obejmują pojedyncze osoby, ale jednocześnie stwarzają nową płaszczyznę dla ich egzystencji. O statusie danego typu zbiorowości decyduje zaś z jednej strony zasada jej ustrukturyzowania, z drugiej zaś to, co stanowi o istocie objęcia pojedynczych osób daną formą

wspólnoty, czy też mówiąc inaczej – wzgląd, przez jaki osoby te są ujmowane jako części szerszej niż one same, bo ponadindywidualnej rzeczywistości. Wspólnoty w teorii von Hildebranda stają się więc koniecznym dopełnieniem „przestrzeni” w opisanym wcześniej znaczeniu, którą tworzą jednostki w swojej osobowej naturze oraz w relacyjnym ukierunkowaniu ich życia. To ujęcie czyni rzeczywistość społeczną jednorodną sferą, którą wypełniają osoby i ich interakcje, a następnie różne rodzaje bytów wspólnotowych.

ROZDZIAŁ VIII

GŁÓWNE TYPY SPOŁECZNYCH CAŁOŚCI

LUDZKOŚĆ JAKO WSPÓLNOTA METAFIZYCZNA

Elementem jednoczącym wspólnotę ogólnoludzką jest świat wartości oraz Bóg jako ich kwintesencja. Jak pisze niemiecki filozof, poprzez „czysto obiektywne przyporządkowanie wszystkich ludzi światu wartości i Bogu tworzą oni jedność o twórczym charakterze”⁶⁹⁰. Sferze aksjologicznej – uważa – wszyscy ludzie są przyporządkowani w jednakowy sposób, ze względu na swoje ostateczne przeznaczenie, „niezależnie od [...] indywidualnych różnic”⁶⁹¹. W odniesieniu do ludzkości *virtus unitiva* sfery aksjologicznej „ukazuje się tutaj w [...] najczystszej postaci”⁶⁹². „Korelat w postaci wartości – pisze dalej – jest tu natury tak absolutnej, że wszyscy przyporządkowani mu w jednakowy sposób tworzą tym samym realną całość [...] indywidualny twór wspólnotowy”⁶⁹³.

Tym, co umożliwia ową jednolitość, jest fakt, że ludzie są wolnymi osobami – istotami „zdolnymi posiadać siebie w samowiedzy”⁶⁹⁴, mogącymi także rozumieć wartości i odpowiadać na nie. Wszystkich ludzi jednoczy ten sam los związany z ich duchowo-cieleśną naturą – z ziemską egzystencją rozpiętą pomiędzy narodzinami a śmiercią, jak również doświadczenie cierpienia

⁶⁹⁰ Tamże, s. 211.

⁶⁹¹ Tamże, s. 212.

⁶⁹² Tamże, s. 211.

⁶⁹³ Tamże, s. 212.

⁶⁹⁴ Por. tamże.

i słabości. Mogą oni ponadto kontaktować się i łączyć duchowo z innymi, a także tworzyć z nimi wspólnoty. Przyporządkowanie Bogu i wartościom powoduje wzajemną przynależność do siebie nawzajem i inkorporację w sferę aksjologiczną oraz odniesienie do Boga. „Ta twórcza sytuacja – pisze niemiecki myśliciel – w której umieszczeni są wszyscy ludzie, zawiera w sobie nie tylko głębokie obchodzenie się wzajemnie wszystkich, ich pełną wzajemną przynależność, lecz także konstytucję czegoś nowego, realnie całościowego: ludzkości, do której każdy człowiek należy jako jej członek”⁶⁹⁵.

Zakres treściowy wspólnoty, jaką jest ludzkość, jest więc całkowicie metafizyczny, zawiera ostateczne przeznaczenie każdego człowieka, jego przyporządkowanie Bogu i światu wartości, które stanowi „wewnętrzzną aurę” tej jedynej w swoim rodzaju wspólnoty. „Jeśli ktoś – pisze von Hildebrand – przeżywa siebie jako członka tej wspólnoty, to musi sobie zarazem uświadamiać swą sytuację metafizyczną: swoją naturę jako stworzenia Bożego oraz zadanie postawione przed nim jako przed osobą duchową, swoje przeznaczenie do posłuszeństwa, do miłości, do oddawania czci Bogu i do ostatecznego wiecznego zjednoczenia z istotą absolutną, która jest kwintesencją wszelkich wartości”⁶⁹⁶. Inaczej rzecz ujmując, tematem wspólnoty, jaką jest ludzkość, jest metafizyczna sytuacja człowieka oznaczająca przyporządkowanie Bogu i światu wartości.

Hildebrand podkreśla dalej, że nie tylko człowiek jako jednostka, ale również cała wspólnota ogólnoludzka powinna oddawać cześć Bogu, stanowi to bowiem wypełnienie jej powołania. Nie zgadza się przy tym z twierdzeniem, jakoby przywoływany w różnych nurtach myślenia „postęp” stanowił zadanie czy też „interes” ludzkości i miałby ściśle wiązać się z zakresem treściowym tej wspólnoty. „Sprawami ludzkości – pisze filozof – są jedynie sprawy wkraczające w sferę metafizyczną – jak te, które wiążą się ze światem religii, moralności, poznania, sztuki, pokoju – albo które mają klasyczne odniesienie do duchowo-cieleśnej sytuacji człowieka, a więc dotyczą odwrócenia najbardziej elementar-

⁶⁹⁵ Tamże.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 212–213.

nego zła, jak choroba itp.⁶⁹⁷. Uważa, że pomimo iż nie istnieją cele, interesy czy zadania dla całej ludzkości, to jednak poszczególne osoby mają zadania wobec wspólnoty ludzkiej, a także wobec innych jednostek. Zadania te ogniskują się wokół takich fundamentalnych problemów, jak „poznawanie i szerzenie prawdy, dobry przykład [...] trzeźwa świadomość sytuacji metafizycznej i żywe pojmowanie drugiego człowieka jako człowieka [...] na przekór wszystkim ewentualnie rozdzielającym aspektom sytuacji”⁶⁹⁸.

Ludzkość jest więc według Hildebranda wspólnotą wieloosobową, ponadindywidualną, obejmującą „wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek istnieli i którzy kiedykolwiek będą istnieć”⁶⁹⁹. Przynależność każdego człowieka do tej wspólnoty powstaje bez jego indywidualnego udziału. Jest ugruntowana całkowicie obiektywnie – niejako „ponad głowami”⁷⁰⁰ członków – i ma charakter wyłącznie materialny w opisanym wcześniej znaczeniu. Metafizyczna w swoim treściowym zakresie wspólnota ludzkości nie jest oparta na przeżyciu (nie jest subiektywna), a wszyscy ludzie są jej członkami w jednakowo ścisłym sensie – nie ma w niej rozróżnienia na węższy i szerszy krąg przedstawicieli i zwykłych członków jak we wspólnocie państwa czy w Kościele. „Wszyscy ludzie – pisze von Hildebrand – są członkami ludzkości w sensie jednakowo ścisłym”⁷⁰¹.

WSPÓLNOTY WIĘZI

Tym, co charakteryzuje wspólnoty więzi, jest ich temat, którym jest przede wszystkim wartość samej wspólnoty. Przykładami takich zbiorowości są wspólnoty dwuosobowe, szczególnie zaś małżeństwo oraz rodzina czy krąg przyjaciół. Hildebrand uważa, że „tematem” małżeństwa, a więc pierwszoplanowym

⁶⁹⁷ Tamże, s. 213.

⁶⁹⁸ Tamże.

⁶⁹⁹ Tamże.

⁷⁰⁰ Tamże, s. 214.

⁷⁰¹ Tamże.

zakresem treściowym tej wspólnoty jest miłość, ujmująca indywidualną wartość konkretnych osób, łącznie z ich sferą cielesno-zmysłową, kształtująca i utrzymująca więź pomiędzy nimi. We wspólnotach takich „wartość więzi albo wzajemna miłość jest tematem pierwotnym, istnieją one dla niej”⁷⁰².

Podobnie pod względem tematycznym – z wyjątkiem sfery cielesno-zmysłowej – ukształtowane są wszystkie inne wspólnoty miłości. W odróżnieniu od nich jednak małżeństwo jest nie tylko obiektywną wspólnotą materialną, ale i formalną, a nawet nadprzyrodzoną, gdy mamy do czynienia z małżeństwem sakramentalnym, zawiązanym obiektywnie w Chrystusie. Małżeństwo jest wspólnotą o przynależności opartej na przeżyciu, łączy w organicznym związku aspekt materialny i formalny. Istnieje wówczas, gdy poprzez akt społeczny zostało zawarte.

W innym miejscu, pisząc o tej wspólnotocie, filozof zauważa: „Tylko bardzo niewiele wspólnot materialnych o najwyższej mocy twórczej może poprzez odpowiednie akty społeczne wyłonić z siebie organicznie wspólnotę formalną jako swoją adekwatną formę”⁷⁰³. Dalej zaś: „uroczysty akt społeczny, przez który zostaje zawarte małżeństwo, jest organiczną kontynuacją jedynego w swoim rodzaju aktu miłości, który oboje małżonkowie wzajemnie na siebie kierują”⁷⁰⁴. Dla każdego z nich tematem, a więc i treścią ich wspólnoty jest osoba współmałżonka, dla obojga zaś wzajemna miłość, świadomość bycia jednością, swoisty „blask wartości opromieniający kochaną osobę”⁷⁰⁵.

Zakres treściowy małżeństwa mieści w sobie perspektywę zaistnienia kolejnych osób – w tej wspólnotocie rodzi się bowiem nowy człowiek. Jego przyjście na świat, wychowanie, otoczenie opieką to elementy współkonstytuujące *corpus* wspólnoty małżeńskiej. Istotą małżeństwa jest również wspólność życia obejmująca m.in. jedność gospodarczą czy posiadanie przez jej członków „jednego świata zewnętrznego”. Między małżonkami zniesio-

⁷⁰² Tamże.

⁷⁰³ Tamże, s. 200.

⁷⁰⁴ Tamże.

⁷⁰⁵ Por. tamże, s. 215.

na zostaje naturalna granica międzypersonalna, oddzielająca sferę tego, co „moje”, od tego, co „twoje”. Jak zauważa von Hildebrand, znajduje to wyraz chociażby we wspólnym nazwisku przyjmowanym przez małżonków. W związku z takim ukształtowaniem małżeństwa istnieje wiele obiektywnych dóbr adresowanych do tej wspólnoty. Są nimi m.in.: dom, wspólne mienie, styl i tryb życia, poczucie bezpieczeństwa. Małżeństwo należy do opartych na przeżyciu wspólnot pierwotnych, charakter autorytatywny występuje w tej wspólnoty w ograniczonym zakresie, nie ma też w niej podziału na członków i przedstawicieli.

Rodzina, podobnie jak małżeństwo, jest wspólnotą, której treścią jest wzajemna miłość. W odróżnieniu jednak od małżeństwa ma charakter wieloosobowy, dzięki czemu zyskuje większą samodzielność względem swych członków. W rodzinie pojawia się już nie tylko intymna więź łącząca dwie osoby, ale również wytwarzane jest wewnętrzne środowisko, w którym na fundamencie miłości małżeńskiej rozwijają się trzy inne kategorie: miłość rodzicielska, miłość dzieci do rodziców i miłość między rodzeństwem. Przeporządkowanie wzajemne członków rodziny jest jakby funkcją rozwijania i urzeczywistniania tych trzech kategorii miłości, w czym tkwi najgłębszy, pierwotny sens tego typu wspólnoty.

W rodzinie jako wspólnoty z obiektywną podstawą przynależności miłość nie odgrywa już tak wyłącznej roli jak w małżeństwie. Jej centralny zakres treściowy stanowi konstytucja wewnętrznego środowiska – swoistej atmosfery domu rodzinnego, w której żyją i wzrastają jej członkowie. Rodzinie, podobnie jak małżeństwu, przyporządkowana jest cała sfera dóbr związanych z tą zbiorowością: „od kulturalnego świata «domu» po czysto ekonomicznie materialną sferę mieszkania, pożywienia i ubrania”⁷⁰⁶. Hildebrand twierdzi, iż wspólnota rodzinna „wkracza [...] w szczególnie sposób w sferę metafizyczną”⁷⁰⁷. Rodzice mają bowiem obowiązek reprezentowania Boga poprzez troskę – również materialną – o dzieci jako powierzone im, wzrastające w rodzinie nowe osoby.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 220.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 221.

Rodzina jest więc dla von Hildebranda wieloosobową wspólnotą życia, z indywidualną więzią członków, o przynależności obiektywnie ugruntowanej i naturze materialnej, ale z wykształconymi „formalnymi doskonałościami bytowymi”, dzięki czemu „bez trudu poddaje się ujęciu prawnemu”⁷⁰⁸. Jest wspólnotą wtórną wobec poprzedzającego ją małżeństwa, ma strukturę autorytatywną, nie występuje w niej podział na przedstawicieli i członków.

NARÓD JAKO WSPÓLNOTA KULTURY

Wspólnotę narodu ujmuje Dietrich von Hildebrand w zestawieniu z różnymi sferami wartości, wiążąc ją jednak przede wszystkim z wartościami w dziedzinie kultury. Specyfikę tego typu zbiorowego uformowania ukazuje jako „pewną określoną międzyosobową atmosferę kulturalną, wyraz indywidualnego typu kultury, jak i przejaw pewnego etosu i poczucia życiowego”⁷⁰⁹. Myśliciel dostrzega w narodzie swoiście indywidualny, podobny do osobowego charakter. Pisze bowiem „«Palladium» narodu jest indywidualną specyfiką duchowo-witalną, która sięga od indywidualnego ujęcia pewnych cnót, wyrażenia pewnego etosu aż do określonego poczucia fizycznego oraz szczególnego rytmu życia”⁷¹⁰. Przybliżeniem tej specyfiki jest odwołanie do „ducha narodu”, „który wypełnia jego przestrzeń własną i obejmuje sobą jednostki jako medium, z którego czerpią one w różnoraki sposób”⁷¹¹.

W centrum zakresu treściowego narodowej wspólnoty znajduje się język, tradycja historyczna tworząca jej duchowo-kulturalne oblicze, zwyczaj oraz przywołana powyżej swoista atmosfera, towarzysząca urzeczywistnieniu różnych sfer wartości. Jak pisze filozof – „dana w tradycji historycznej duchowo – kulturalna gleba, obyczaje, a także dana w zewnętrznym obliczu

⁷⁰⁸ Tamże.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 221.

⁷¹⁰ Tamże, s. 222.

⁷¹¹ Tamże, s. 223.

kraju fizjonomia «ducha narodu» znajdują się w centrum zakresu treściowego narodu⁷¹². Istota bytu społecznego tego rodzaju – pisze dalej – polega „na jednolitej, elementarnej podstawie, która życiu czerpiącemu z najrozmaitszych sfer wartości nadaje szczególne indywidualne piętno”⁷¹³. Zakres treściowy wspólnoty narodowej nie wynika z urzeczywistnienia takich wartości jak dobro moralne, piękno i prawda, ale z jednolitej zasady, której towarzyszy „niepowtarzalna indywidualna atmosfera własna, która w szczególny sposób zabarwia postawę wobec różnych sfer wartości”⁷¹⁴. Przy tym zauważa myśliciel, że podobnie jak jednostce, także narodowi nie przystoi wszelka „chępliwość i pycha”, a wiązanie honoru narodu „z przejawami władzy” nie ma związku z zakresem treściowym tej wspólnoty, nie odnosi się bowiem do „jego prawdziwej godności i szlachetnego charakteru”⁷¹⁵.

Wspólnotę narodu kształtuje sfera kultury, będąca „atmosferą duchową, w której obrębie rozkwitają wielkie poszczególne dzieła ducha, na nowo napędzające i wzbogacające tę atmosferę jako sumę samych tych dzieł ducha, czy zgoła jako sferę wartości, o której dzieła te świadczą”⁷¹⁶. Przy tym von Hildebrand zauważa, że ze swej istoty kultura „jest zawsze czymś, co wymaga egzystencji wielu osób”⁷¹⁷. Dla wspólnoty narodowej istotna jest więc kumulacja wkładu wielu jednostek, „jakiego pojedyncza ludzka indywidualność nie mogłaby nigdy urzeczywistnić”⁷¹⁸.

Jak pisze dalej, punkt ciężkości narodu polega na wytworzeniu wyjątkowej, nasyconej różnymi jakościami międzyosobowej atmosfery, co „stanowi samo w sobie realizację kultury”⁷¹⁹. Naród zanika, gdy wyczerpuje się owa niepowtarzalna atmosfera istniejąca w międzyosobowej przestrzeni i żyjąca

⁷¹² Tamże, s. 224.

⁷¹³ Tamże, s. 222.

⁷¹⁴ Tamże, s. 223.

⁷¹⁵ Tamże, s. 224.

⁷¹⁶ Tamże, s. 223.

⁷¹⁷ Tamże.

⁷¹⁸ Tamże.

⁷¹⁹ Tamże, s. 222–223.

w świadomości jego członków. „Tożsamość tej wspólnoty, jaką jest naród – pisze Hildebrand – opiera się [...] na jakościowej indywidualności całościowej, która istnieje dopóty, dopóki jest żywa w członkach narodu i jako międzyosobowa atmosfera”⁷²⁰.

Dla konstytucji narodu wymagane jest zatem istnienie unikatowej międzyosobowej przestrzeni publicznej, w której następuje interakcja specyfiki wspólnoty narodowej jako całości i jednostek ją tworzących. Naród ma charakter wtórny, zakłada bowiem – jak twierdzi filozof – istnienie pierwotniejszego ludu, który przekształca się w narodowość wraz z rozwojem „ducha narodowego”⁷²¹. Wspólnota narodowa w ujęciu von Hildebranda jest więc materialną wspólnotą ponadindywidualną, transgeneracyjną (trwającą, wzbogacaną i przekazywaną w kolejnych pokoleniach), wieloosobową, o przynależności obiektywnie ugruntowanej, bez wyodrębnionej struktury autorytatywnej i bez podziału na przedstawicieli i członków. Zakres treściowy narodu zogniskowany jest przede wszystkim wokół kultury, która stanowi z jednej strony podłoże dla kształtowania świadomości członków takiej zbiorowości, z drugiej zaś przestrzeń o charakterze publicznym, w której wyrażana jest ich twórcza aktywność, wzbogacająca całą wspólnotę o nowe treści.

WSPÓLNOTY PIERWOTNEJ SOLIDARNOŚCI, PAŃSTWO I WSPÓLNOTY CELOWE

Wspomniany krąg życiowy jest kolejnym typem całości społecznej, do której przynależność osób ją tworzących ma charakter obiektywny. Jest to rodzaj zbiorowej jedności łączący ludzi zewnętrznie, gdy przeżywają oni wzajemny

⁷²⁰ Tamże, s. 223.

⁷²¹ Hildebrand pisze w następujących słowach o przekształceniu wspólnoty, jaką jest lud, we wspólnotę narodową: „Potrzebne są więc dwie rzeczy: istniejąca już wspólnota, która funkcjonuje jako podstawa, i stopniowo rozwijający się międzyosobowo w przestrzeni własnej tej wspólnoty «duch narodu», który niczym jakaś quasi – osobowa indywidualność konstituuje obiektywnie wspólnotę nowego typu – naród”. Tamże, s. 224.

związek ze względu na określoną bliskość historyczną lub geograficzną. Krąg życiowy według Hildebranda występuje w przypadku ludu, plemienia oraz wszędzie tam, gdzie wielu ludzi pozostaje ze sobą w czysto zewnętrznym, bezpośrednim lub pośrednim kontakcie życiowym. Jest – jak pisze – wspólnotą „wątlą”, niemającą treści, w której jednak występuje pewien rodzaj zewnętrznej solidarności.

Równoległe jednak z powstaniem tej najprostszej wspólnoty wytwarzana jest „atmosfera upublicznienia międzyosobowego”, w której mogą rozwinąć się takie momenty wspólnototwórcze, jak „duch narodowy” budujący wspólnotę narodu czy ogół spraw publicznych tworzący podstawę dla państwa. Filozof uważa, że zakres treściowy owej zbiorczej całości, jaką jest krąg życiowy, bliski jest elementarnym sprawom publicznym, takim jak: potrzeba wzajemnego współlistnienia, solidarność wobec wrogich sił przyrody, zewnętrznych nieprzyjaciół itp. Jest to jednak najmniej duchowa, czysto faktyczna wspólnota, w której ludzie są jakby „zewnątrznie zrośnięci”⁷²² na zasadzie trwałego bycia obok siebie. Krąg życiowy jest w ujęciu niemieckiego myśliciela wspólnotą „najbardziej prymitywną”, wieloosobową i ponadindywidualną, w dużym stopniu „amorficzną”, pozostającą poza rozróżnieniem elementów formalnych i materialnych. Przynależność do niej ma charakter obiektywny, nie występuje w niej podział na przedstawicieli i członków i nie ma ona struktury autorytatywnej.

Wyraźny zakres treściowy ma za to państwo. Hildebrand zastrzega przy tym, że wspólnocie państwowej próbowano niejednokrotnie przypisać dziedziny nieprzynależne do jej rzeczywistej treści, tj. np. zakres rodziny, religii czy sfery prywatnej. Tymczasem, jak pisze: „Zakres treściowy państwa jest utworzony przez całość międzyosobowo publicznych spraw o elementarnym znaczeniu”⁷²³. Należą do nich: obrona i aktualizacja prawa, która jest „nerwem życiowym w zakresie treściowym państwa”⁷²⁴, bezpieczeństwo publiczne, zabezpieczenie życia w znaczeniu gospodarczym, a także „w sensie ochrony przed katakli-

⁷²² Tamże, s. 229.

⁷²³ Tamże, s. 235.

⁷²⁴ Tamże.

zmami przyrody i w sensie higieny⁷²⁵, edukacja, kultura, nauka, sztuka itp. Owe „*res publicae* – twierdzi von Hildebrand – są tym, czym państwo winno się autorytatywnie zajmować⁷²⁶. Następnie konstatuje: „W urzeczywistnieniu tego, co słuszne, najwyraźniej daje o sobie znać wolna od wszelkiego utylitaryzmu godność własna państwa⁷²⁷. Nie należą do niej zaś sprawy religijne, rodzinne czy prywatne, nawet sfera kultury mieści się w zakresie treściowym innej wspólnoty (narodu).

O ile jednak – zauważa myśliciel – prawo należy obiektywnie do zakresu treściowego państwa, to pozostałe dziedziny nie są już tak bezwzględnie z nim związane. Powinno ono jednak nimi się zajmować i stwarzać ramy dla ich rozwoju. Państwo powstaje z chwilą ukonstytuowania się sfery publicznej. Jest wspólnotą typu obiektywnego, nie pochodzi bowiem wyłącznie z twórczej mocy aktów społecznych, gdyż jego geneza tkwi w aktualizacji tego, „co czysto obiektywnie konieczne i co jest dyktowane przez obiektywny «logos» sfery prawnej⁷²⁸. Państwo zespała przyporządkowanych tej wspólnotcie ludzi poprzez jednoczącą moc wartości prawnych i spraw publicznych. Jest więc wieloosobową wspólnotą formalną, do której członkowie przynależą obiektywnie, ze strukturą autorytatywną i podziałem na przedstawicieli i zwykłych członków. Jest też wspólnotą wtórną – dla swojego powstania potrzebuje wspólnoty pierwotniejszej, jaką może być np. naród lub krąg życiowy.

Wspólnotą tylko formalną jest również stowarzyszenie. Nie ma ono materialnej treści, a istnieje jako zbiorowość na mocy twórczego aktu społecznego, ze względu na cel jego założenia. „Spotykamy się tu – pisze von Hildebrand – z jedynym w swoim rodzaju przypadkiem, kiedy wspólnota jako realny twór, nie będąc zjednoczona wewnętrznie przez zakres treściowy, zostaje ukonstytuowana wyłącznie twórczą mocą aktu społecznego⁷²⁹. Cel jest więc tematem tej

⁷²⁵ Tamże, s. 226.

⁷²⁶ Tamże, s. 225.

⁷²⁷ Tamże.

⁷²⁸ Tamże, s. 227.

⁷²⁹ Tamże, s. 230.

wspólnoty, mimo to jednak cel ten pozostaje niejako na zewnątrz *corpus* wspólnotowego, nie decydując o jej zakresie treściowym. Filozof uważa bowiem, że chociaż członkowie danego stowarzyszenia mogą wypełnić jego istnienie materialną treścią, to jednak tworzą już wówczas inny rodzaj wspólnoty, inny *corpus* wspólnotowy – np. krąg przyjaciół. Samo stowarzyszenie w swej istocie ogranicza się bowiem do czysto formalnego sposobu egzystencji. Również sfera prawa nie stanowi zakresu treściowego tej wspólnoty, a jedynie swoiste podłoże, na którym takie zgrupowanie osób się rozwija. Jest więc stowarzyszenie wspólnotą sztucznie wytworzoną, pierwotną, wieloosobową i ponadindywidualną, o przynależności opartej na przeżyciu, wyłącznie formalną. Struktura stowarzyszenia ma – jak określa to filozof – charakter quasi-autorytatywny i zawiera podział na przedstawicieli i członków.

ROZDZIAŁ IX

WZAJEMNE RELACJE BYTÓW WSPÓLNOTOWYCH

W koncepcji Hildebranda wspólnoty, podobnie jak osoby – charakteryzuje to, że nie istnieją one „jedynie same dla siebie, jako pojedyncze, izolowane twory”⁷³⁰. Były wspólnotowe bowiem „pozostają [...] ze sobą w wielorakich ontycznych relacjach i powiązaniach”⁷³¹. Relacje te zachodzą zaś albo poprzez swoistą „unię osobową”, ze względu na to, że każdy człowiek jest członkiem różnych zbiorowości, albo poprzez wzajemne „splenie” (niem. *Verflechtung*)⁷³² całości tego rodzaju, tj. obejmowanie jednej przez drugą, zawieranie, oparcie, wzajemne pokrewieństwo itp. Niemiecki myśliciel wyróżnia trzy główne typy zależności międzywspólnotowych: wykluczanie się (niem. *ausschließen*), kiedy wspólnoty nie mogą istnieć obok siebie, gdyż niemożliwa jest przynależność jednej osoby do takich wspólnot jednocześnie lub też nie może mieć miejsca istnienie innych wspólnot danego typu; krzyżowanie się (niem. *kreuzen*) „drogą unii osobowej [...]”⁷³³, gdy jeden człowiek może być jednocześnie członkiem kilku wspólnot; oraz przywołane powyżej splenie.

Podstawą opisu istoty związków międzywspólnotowych jest dla von Hildebranda analiza ich zakresu treściowego, tematu, wokół którego są skoncentrowane, jak również sposobu usytuowania względem innych, podobnych całości, a także odniesienia do pojedynczych osób jako ich członków. Filozof używa

⁷³⁰ Tamże, s. 235.

⁷³¹ Tamże.

⁷³² Por. tamże, s. 243.

⁷³³ Tamże, s. 258.

przy tym takich pojęć i terminów jak: wspomniany zakres treściowy, wznosząca się, opadająca oraz idealna linia treści, jakościowy i ilościowy charakter różnic, sposób powiązania, typy relacji, pokrewieństwo itp.

Myśliciel krytycznie odnosi się do koncepcji uznającej uniwersalną hierarchiczność wszystkich wspólnot jako nieuprawnionego uogólnienia, nieodpowiadającego faktycznie istniejącym, różnorodnym powiązaniom w tej sferze. „Musimy [...] – pisze – zwracać przede wszystkim uwagę na zakres treściowy danej wspólnoty i badać dokładnie, czy mamy do czynienia ze wspólnotami treściowo odmiennymi, czy też pokrewnymi, albo jaki występuje stopień pokrewieństwa treści”⁷³⁴. To wnikliwe badanie prowadzi do wniosku o znacznym skomplikowaniu relacji międzywspólnotowych oraz w kierunku poszukiwania zasady, wedle której rzeczywistość ta może zostać uporządkowana – adekwatnie do jej istotnych, w fenomenologicznym rozumieniu, cech.

ROZŁĄCZNOŚĆ, ODRĘBNOŚĆ I KRZYŻOWANIE SIĘ WSPÓLNOT

Pierwszym rodzajem opisywanych sposobów współlistnienia wspólnot są relacje wyłączne (niem. *exclusive*), kiedy to poszczególne byty wspólnotowe „zgodnie ze swym sensem”⁷³⁵ nie mogą jednocześnie istnieć obok siebie. Bytem tego rodzaju jest Kościół, który ze swej istoty „wyklucza jednoczesne istnienie jakiejś drugiej wspólnoty tego samego rodzaju”⁷³⁶. W tym przypadku – uważa Hildebrand – niemożliwe jest, by jeden człowiek należał jednocześnie do dwóch lub więcej „Kościółów”, gdyż wspólnota taka ze swej istoty może „istnieć tylko w jednym «egzemplarzu»”⁷³⁷. Niemiecki filozof twierdzi, że nawet w wypadku wspólnot religijnych, które aspirują do tego, by być „Kościółem”, faktycznie, a więc w odniesieniu do istotnych (apriorycznych) cech takiej

⁷³⁴ Tamże, s. 235–236.

⁷³⁵ Tamże, s. 237.

⁷³⁶ Tamże.

⁷³⁷ Tamże.

wspólnoty, istnieć może i istnieje tylko jeden *Corpus Christi Mysticum*, a przez to rozszczenia innych tworów do bycia wspólnotą tego rodzaju są z konieczności niesłuszne. Podobny typ istnienia (wyłączny), aczkolwiek opierający się na innym zakresie treściowym ma wspólnota ludzkości, która „jest ze swej istoty wspólnotą jedyną w swoim rodzaju”⁷³⁸. Niemożliwa jest nie tylko przynależność do innej takiej wspólnoty, ale również istnienie jej innego „egzemplarza”. Wyłączność tej wspólnoty, podobnie jak Kościoła, ma więc według von Hildebranda charakter aprioryczny.

Innym przypadkiem są byty ponadindywidualne, które „wciągają” niejako osobę jako całość, „przyjmując” ją w sposób wyłączny, jak ma to miejsce w małżeństwie. Wspólnoty małżeńskie funkcjonują obok siebie, mają identyczny zakres treściowy, obejmują zaś różne osoby. „W ich sensie – pisze myśliciel – tkwi to, iż realne egzemplarze wspólnoty tego samego rodzaju pod względem zakresu nie mogą się przecinać”⁷³⁹. Przy tym ten rodzaj związku dwojga ludzi nie zakłada w swojej istocie wymogu liczbowej jedyności, jakiej wymaga np. ludzkość. Realnie istniejące małżeństwa są więc różnymi pojedynczymi realizacjami tego samego typu całości, które jednak angażują całkowicie swoich członków, nie negują się wzajemnie, ale „jak gdyby przyjaźnie istnieją obok siebie”⁷⁴⁰.

Wspólnoty zakonne, podobnie jak małżeństwa, wymagają wyłącznej przynależności jednostek. Zakony różnią się między sobą wewnętrzną, materialną „jakością”, mają odmiennie „drogi”, prowadzące do tego samego celu. Inaczej niż w małżeństwach, które tylko „przyjaźnie istnieją obok siebie”, wspólnoty zakonne poprzez cel swojego działania uzupełniają się wzajemnie. „Ze swej istoty – pisze filozof – są razem włączone we wspólnotę wyższego rzędu i obchodzą się wzajemnie w o wiele większym stopniu niż poszczególne małżeństwa. Ich zakresy treściowe wskazują jednoznacznie na wspólny zakres treściowy, wokół którego wszystkie są zgrupowane”⁷⁴¹.

⁷³⁸ Tamże.

⁷³⁹ Tamże, s. 238.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 239.

⁷⁴¹ Tamże.

Diametralnie odmiennym typem są wspólnoty w rodzaju spółki akcyjnej czy stowarzyszenia, częściowo także kręgi towarzyskie itp. Odmienność zbiorowości tego typu od takich wspólnot jak małżeństwo czy wspólnota zakonna wynika z mniejszego zaangażowania istotowej treści osoby w byt tego rodzaju. W odniesieniu do takich wspólnot – uważa Hildebrand – jednostka minimalnie w nie zaangażowana może należeć do dowolnej ich liczby. Tego typu społeczności mogą więc „przecinać” się i krzyżować ze sobą.

Materialna różnorodność twórców wspólnotowych może powodować ich wzajemne, antagonistyczne nastawienie, jak jest np. w odniesieniu do wspólnoty, jaką jest partia polityczna. Niemiecki filozof zauważa, iż jakościowa niezgodność celu lub ideału jednej partii wyklucza „unię osobową”, tj. jednoczesną przynależność do innej. Nie można więc „sensownie” należeć do różnych partii politycznych czy na podobnej zasadzie do stowarzyszeń o przeciwstawnych celach, wykluczających się kręgów towarzyskich, wspólnot przeciwstawnych interesów itp. Paradoksalnie jednak wspólnoty takie zakładają ze swej istoty istnienie analogicznych, konkurencyjnych twórców. Są zwrócone przeciwko sobie, właściwy im jest charakter antytetyczny.

Inną przyczyną rozłączności bytów wspólnotowych może także być całkowita odmienność ich zakresu treściowego, jak chociażby w przywoływanych w *Metafizyce wspólnoty* przykładach spółki akcyjnej i zakonu żebraczego, gdyż należą one do diametralnie różnych rzeczywistości. Wspólnoty takie nie są antytetyczne, nie współlistnieją przyjaźnie obok siebie, ale też nie pozostają ze sobą w żadnej relacji. W odniesieniu do wspólnot wzajemnie się krzyżujących z kolei jedna i ta sama osoba należeć może do co najmniej dwóch takich twórców, które nie są ze sobą treściowo powiązane. Przykładem tego rodzaju zależności może być krąg przyjaciół i spółka akcyjna czy też krąg przyjaciół i państwo, kiedy to jedna osoba może jednocześnie być członkiem tych wspólnot, a mimo to nie dochodzi do ustanowienia żadnej rzeczywistej styczności między nimi. Mamy wówczas do czynienia ze zjawiskiem krzyżowania się wspólnot poprzez równoczesne uczestnictwo w nich tej samej jednostki, pomimo braku treściowego związku międzywspólnotowego.

UNIWERSALNY UKŁAD HIERARCHICZNY A LINIA TREŚCI

Rozważania dotyczące sposobów koegzystencji tworów wspólnotowych prowadzą von Hildebranda do badania rozpowszechnionego wyobrażenia „o uniwersalnym układzie hierarchicznym” całości społecznych. Filozof opisuje to przekonanie w następujących słowach: „chodzi o pozór, jakoby każda wspólnota powstawała na gruncie innej – w tym sensie, że wspólnota szersza nie tylko zawiera w sobie realnie węższą jako swój człon, lecz także stanowi w swoim zakresie treściowym powiększenie i rozszerzenie zakresu treściowego węższej wspólnoty”⁷⁴². Widziana w ten sposób hierarchiczna kolejność wspólnot prowadziłyby od małżeństwa poprzez rodzinę, ród, plemię, lud do narodu, państwa i ludzkości.

Myśliciel odrzuca ten pogląd, podając przykłady wspólnot, w których zbiorowości o szerszym zasięgu uzasadniają byt węższych – jak w wypadku Kościoła i parafii. Przy tym również nie daje się obronić zależności odwrotnej – że wspólnota szersza stanowiłaby podstawę dla węższej. Jest tak według niemieckiego filozofa nawet w odniesieniu do rodziny i małżeństwa, gdyż ich zakresy treściowe zgodnie z jego teorią są różne. Małżeństwo dla Hildebranda jest przede wszystkim wspólnotą miłości, podczas gdy rodzina jest wspólnotą życia. Wspólnota małżeńska więc „od istotniejszej strony swej egzystencji nie jest objęta rodziną”⁷⁴³.

Analiza z kolei wznoszącej się lub opadającej „linii treści”⁷⁴⁴ (niem. *Sin-nlinie*) w różnych typach związków o charakterze wspólnotowym, które np. w odniesieniu do wspólnot miłości osiągają swój punkt kulminacyjny w małżeństwie, wspólnot życia w rodzinie, wspólnot spraw publicznych w państwie itd., prowadzi filozofa do wniosku, że nie da się ustalić jednolitej, również w tym rozumieniu, skali. Odrzucona więc zostaje jako „sztuczna

⁷⁴² Tamże, s. 246.

⁷⁴³ Tamże, s. 249.

⁷⁴⁴ Termin ten rozumieć można jako stopień nasycenia treścią (lub też, mówiąc inaczej, „sensem”) wspólnot podobnego rodzaju.

konstrukcja⁷⁴⁵ teoria układu hierarchicznego różnorodnych całości wspólnotowych. „Koncepcja uniwersalnego układu hierarchicznego typów wspólnoty – podsumowuje filozof – rozpada się na bardzo wiele aspektów stosunku i splecenia. W zależności od tego, jaki punkt widzenia czy jaką kombinację punktów widzenia przyjmujemy za podstawę, mamy do czynienia materialnie i formalnie z innym ugrupowaniem typów wspólnoty. Żadne z tych poszczególnych ugrupowań nie wykazuje też jako całość rzeczywistego treściowego podobieństwa do owego domniemanego układu hierarchicznego”⁷⁴⁶.

RZECZYWISTE RELACJE MIĘDZYWSPÓLNOTOWE

W konsekwencji przeprowadzonych rozważań istotnościowe związki między wspólnotami określa Dietrich von Hildebrand jako ich splecenie. Relacja taka występuje albo jako różne typy obejmowania (niem. *Umfassen*) jednych wspólnot przez inne, albo też jako wzajemne przenikanie się różnych całości ponadindywidualnych. Pierwszy model widoczny jest np. w odniesieniu do wspólnoty, jaką jest państwo, mające w teorii niemieckiego myśliciela najszerszy zakres treściowy międzyosobowego upublicznienia o charakterze formalnym. „Wszystko – pisze von Hildebrand – co ma formalnie określone granice i charakter w jakiś sposób publiczny, wchodzi częściowo w przestrzeń objętą przez państwo”⁷⁴⁷. Stąd też pomiędzy państwem jako szeroką wspólnotą formalną a stowarzyszeniem działającym w jego granicach zachodzi ten typ relacji. Stowarzyszenie bowiem „pozostaje w pewnej relacji do państwa [...] zawiera w swojej istocie podstawę pozytywnej możliwości”⁷⁴⁸. Podobna zależność luźnego obejmowania zachodzi pomiędzy małżeństwem a państwem, jak również pomiędzy wszystkimi innymi wspólnotami formalnymi – posiadają-

⁷⁴⁵ Por. tamże, s. 257.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 253.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 260

⁷⁴⁸ Tamże, s. 259.

cymi, jak ujmuje to filozof – „ów moment publiczności”⁷⁴⁹. Zakres treściowy wspólnoty państwowej nie pozwala jednak objąć nim zakresu treściowego np. kręgu przyjaciół, gdyż wspólnota tego rodzaju ma charakter tylko materialny, brak jej aspektu formalnego. Nie zachodzi więc między takimi wspólnotami relacja obejmowania.

Innym typem objęcia jednej wspólnoty przez inną jest rodzaj związku, w którym dana wspólnota zawiera w sobie inną jako jej realną część, tj. „wspólnotę mniejszą jako najbliższą sąsiadującą”⁷⁵⁰, jak ma to miejsce w odniesieniu np. do rodu i rodziny, plemienia i rodu czy ludu i plemienia. Jeszcze innym rodzajem obejmowania jest typ relacji „kongenialnej”, występującej np. pomiędzy rodziną a ludzkością, gdy obie te wspólnoty, mimo znacznej „odległości” właściwej dla nich linii treści, łączą w sposób głębszy i bardziej bezpośredni podobne punkty zakresu treściowego, związanego w tym wypadku z sytuacją metafizyczną człowieka i wynikającą z niej wspólnotą losu wszystkich ludzi, sięgającą najistotniejszych problemów jednostki.

Kolejnym przypadkiem obejmowania jest taka relacja wspólnot, w której społeczność węższa jest nie tylko realnie częścią zbiorowości szerszej, ale również jej zakres treściowy zawiera się całkowicie w zakresie treściowym innej wspólnoty, jak ma to miejsce w przypadku parafii, diecezji i Kościoła. „Wspólnota diecezji lub parafii – pisze Hildebrand – może się ukonstytuować tylko jako zróżnicowanie istniejącej już wspólnoty całego Kościoła. Wspólnota węższa jest zespolona przez to, że stanowi człon całości i w ten sposób uczestniczy w zakresie treściowym tej całości”⁷⁵¹. W tego typu zgrupowaniu mamy do czynienia z całkowitym zawieraniem się wspólnoty węższej w zakresie treściowym wspólnoty szerszej, która niejako warunkuje możliwość jej istnienia.

Charakter obejmowania ma również taki układ wspólnot, w którym jednostki wspólnotowe tworzą razem nową całość – ich związek. Relacja pomiędzy nimi jest wówczas odwrotna w stosunku do zachodzącej pomiędzy parafią

⁷⁴⁹ Tamże, s. 261.

⁷⁵⁰ Tamże, s. 262.

⁷⁵¹ Tamże, s. 264.

a Kościołem, w tym wypadku to wspólnoty węższe bowiem są jakby fundamentem dla wspólnoty szerszej, są niejako przed ich związkiem, jak ma to miejsce pomiędzy krajem związkowym a państwem federalnym, stowarzyszeniem a związkiem stowarzyszeń itp. Twory, które są podmiotami tej szerszej wspólnoty, mogą istnieć samodzielnie. Filozof zauważa jednak – zwłaszcza w odniesieniu do rzeczywistości państwowej – że w praktyce następuje „wznoszenie się linii treści” i poszerzanie zakresu treściowego państwa federalnego, do którego przynależą instytucje centralne, poprzez co federacja staje się niejako bardziej państwem niż kraje ją tworzące. Wówczas jednak według myśliciela mamy do czynienia już z innym typem wspólnoty niż federacja.

Następnym wariantem obejmowania może być stosunek, który zachodzi pomiędzy ludzkością a narodem. Hildebrand twierdzi, że ludzkość dzieli się na narody⁷⁵², mimo to zakres treściowy tych dwóch wspólnot „choć pozostaje w pewnym stosunku do zakresu treściowego wspólnoty szerszej, to jednak dogłębnie się od niego różni”⁷⁵³. W takim powiązaniu wspólnoty węższe wypełniają w pełni uzasadniony aspekt podziału wspólnoty szerszej, ale jednocześnie nie ma między nimi tożsamości zakresu treściowego – ludzkość jest bowiem wspólnotą metafizyczną, podczas gdy naród przede wszystkim wspólnotą kulturową. Nie są też narody komponentami ludzkości w tym sensie, w jakim stowarzyszenia są komponentami związku stowarzyszeń. Ludzkość bowiem jako jedyna wspólnota obejmuje zakres treściowy narodów *per eminentiam*: „To, co jest klasycznie cenne i swoiście obiektywnie ważne w «duchu» danego narodu – pisze filozof – wchodzi do pewnego stopnia w zakres treściowy ludzkości, ale specyfika narodu jako takiego jest w ludzkości przewyższona, a nie tylko dopełniona jak np. w kręgu kulturowym”⁷⁵⁴.

⁷⁵² „W taki właśnie sposób narody i ludy – pisze von Hildebrand – są ugrupowaniami ludzkości. Nie tylko są one przez ludzkość po prostu objęte, lecz też stanowią jej organiczne, klasyczne części. Nie tylko znajdują się w obrębie ludzkości, jak np. stan czy krąg przyjaciół, lecz też reprezentują prawowity, uzasadniony aspekt jej podziału”. Tamże, s. 266.

⁷⁵³ Tamże.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 268.

Innym wskazanym przez von Hildebranda typem powiązania pomiędzy wspólnotami jest relacja przenikania się (niem. *durchdringen*). Występuje ona w postaci pełnej symbiozy – na przykład w stosunku narodu i państwa, gdy mimo odmiennych zakresów treściowych i różnej struktury, rzeczywistości te wzajemnie się przenikają i organicznie uzupełniają. „Obie wspólnoty – pisze filozof – pomimo odmienności zakresu treściowego oraz struktury są sobie w pewien sposób wzajemnie przyporządkowane, co umożliwia i bardzo ułatwia takie realne przenikanie. Naród jako wspólnota materialna zostaje w szczególny sposób uzupełniony przez to, że wspólnota państwowa nadaje mu odpowiednią formę zewnętrzną”⁷⁵⁵. W takim związku ma miejsce rodzaj styczności, który przenika obie wspólnoty, wzbogacając je, mimo różnego dla nich zakresu treściowego⁷⁵⁶.

Nieco inaczej organiczne powiązanie kształtuje się pomiędzy wspólnotą Kościoła a ludzkością. Kościół – twierdzi myśliciel – „ma [...] swoiste przyporządkowanie do ludzkości [...] w tym sensie, że w całkowicie asymilacyjnym wchłonięciu jej w siebie znajduje swe idealne urzeczywistnienie”⁷⁵⁷. Wcześniej zaś zauważa: „Zakres treściowy Mistycznego Ciała Chrystusa kryje w sobie ostateczne spełnienie zakresu treściowego ludzkości – a zarazem jego chwalebne przemienienie i niesłychane przewyższenie”⁷⁵⁸. Z tych też względów w relacji Kościoła i ludzkości „zachodzi [...] o wiele głębsze pokrewieństwo [...] zakresów treściowych niż w przypadku państwa i narodu – niezależnie od różnicy między «naturą» a «nadprzyrodzonością» i pomimo zawartego w niej nieskończonego dystansu”⁷⁵⁹.

Rzeczywiste relacje bytów wspólnotowych dotyczą także odmienności, występującej pomiędzy wspólnotami, które jako zbiorowe całości mogą składać

⁷⁵⁵ Tamże, s. 269.

⁷⁵⁶ „Należy przy tym pamiętać – twierdzi von Hildebrand – że to państwo ujmuje sobą naród, a nie odwrotnie. Jako wspólnota formalna jest ono «domostwem», w którym naród mieszka”. Tamże, s. 271.

⁷⁵⁷ Tamże, s. 272.

⁷⁵⁸ Tamże.

⁷⁵⁹ Tamże.

się tylko z innych bytów ponadindywidualnych i takich wspólnot, do których istoty należy to, że tworzą je tylko indywidualne osoby. Przykładem tych pierwszych jest np. wspomniany wyżej związek stowarzyszeń, drugich wszystkie wspólnoty dwuosobowe. Są też takie wspólnoty, które mogą obejmować zarówno wspólnoty węższe, wchodzące w ich skład, jak i poszczególne osoby. Tak jest w przypadku Kościoła czy ludzkości.

ROZDZIAŁ X

ONTOLOGICZNY ŁAD WSPÓLNOTOWY

Jak wcześniej wspomniano, Dietrich von Hildebrand, badając zagadnienie wspólnoty, umieszcza je na płaszczyźnie ontologicznej. Analizuje podstawy istnienia wspólnot, ich wzajemne oddziaływanie, a także sposób ich uformowania oraz istotowe różnice pomiędzy poszczególnymi ich typami, jak również usytuowanie samych wspólnot względem siebie. Świat różnorodnych całości społecznych przedstawia jako analogiczny do „królestwa bytu w ogóle”⁷⁶⁰, będącego „kosmosem, w którym różne sfery [...] oprócz swej więzi z jakimś ontycznym celem, mają własne znaczenie i własną wartość, poprzez którą wielbią Boga”⁷⁶¹.

Autor *Metafizyki wspólnoty* dochodzi do wniosku, iż jako uniwersalne, nadrzędne kryterium, dzięki któremu, mimo całej wewnętrznej różnorodności, rzeczywistość społeczna (wspólnotowa) może zostać sensownie uporządkowana, należy przyjąć związek zachodzący pomiędzy wspólnotami a sferą wartości. Kryterium takiego nie odnalazł bowiem niemiecki myśliciel ani w porównaniu swoistego zakresu treściowego różnych wspólnot, ani w analizie „wielopostaciowej” linii treści, ani tym bardziej w badaniu celów, dla których wspólnoty są zawiązywane i innych elementów konstytuujących zbiorowe jedności.

Zastrzega przy tym, że nie da się skonstruować dla nich „jednolitego ontycznego układu hierarchicznego”⁷⁶², jednak poprzez odniesienie wszystkich ich typów do odpowiednich sfer wartości możliwe staje się ustalenie porządku, dzięki

⁷⁶⁰ Por. tamże, s. 351.

⁷⁶¹ Tamże.

⁷⁶² Tamże.

któremu każdy rodzaj wspólnoty uzyskać może adekwatne dla siebie miejsce i znaczenie. Sfera aksjologiczna w teorii von Hildebranda stanowi więc podstawę uznania jednorodności bytów wspólnotowych, pomaga ustalić istotowe różnice pomiędzy nimi, jak również względną hierarchię według ich „ważności”. „Chociaż nie każda wspólnota – pisze myśliciel – istnieje tylko dla jakiejś innej, a nawet tylko dla jednostki, to jednak istnienie wspólnoty wyższej jest «ważniejsze» niż istnienie wspólnoty niższej, jej wymagania mają pierwszeństwo”⁷⁶³.

Ostatnia część *Metafizyki wspólnoty* poświęcona jest opisowi owego ładu wspólnotowego. Filozof ukazuje niewłaściwe kryteria używane do porządkowania rzeczywistości ponadindywidualnej, jak również przyjętą ostatecznie hierarchię, opartą na związku z odnośną dziedziną wartości oraz na znaczeniu danej wspólnoty dla jednostki, pojmowanej jako osoba w ukazanym wcześniej rozumieniu.

NIEWŁAŚCIWE I WŁAŚCIWE KRYTERIA OCENY WSPÓLNOT

Charakterystykę kryteriów oceny wspólnot rozpoczyna von Hildebrand od ukazania kryteriów błędnych, niewłaściwych. Pierwsze stanowi wiązanie wartości poszczególnych tworów społecznych z ich zakresem, tj. liczbą objętych osób. Myśliciel uważa, że rangi danej wspólnoty nie da się ustalić poprzez proste zestawienie zbiorowości mniej i bardziej licznych. Dotyczy to zarówno tego, że dane typy całości wspólnotowych nie mogą zajmować wyższej pozycji ani ze względu na to, że obejmują większą liczbę osób⁷⁶⁴, ani ze względu na to,

⁷⁶³ Tamże, s. 352.

⁷⁶⁴ Odnosi się to zarówno do sytuacji, gdy uważa się wspólnoty węższe za „części” wspólnot szerszych, tj. gdy np. porównuje się rodzinę, plemię, lud, naród i ludzkość, jak i zestawiania wspólnot o „szerszym” zakresie tematycznym, jak np. państwo zajmujące się sprawami ogółu ze wspólnotami „prywatnymi”, jakimi miałyby być wspólnoty takie jak małżeństwo czy rodzina. „W rzeczywistości jednak – pisze von Hildebrand – dobra absolutne odgrywają we wspólnotach węższych zasadniczo dokładnie tę samą rolę, co w szerszych. Immanentne tematy rodziny czy wspólnoty małżeńskiej są w równie małym stopniu sprawą prywatną

że ze swej natury są mniej liczne, a jako takie miałyby mieć jakoby „głębszy” charakter. „Jakkolwiek – twierdzi filozof – subiektywnie wspólnota utrzymuje się może na ogół «łatwiej» na wysokim poziomie, kiedy obejmowany nią krąg osób nie jest duży, to jednak nie można czegoś podobnego powiedzieć o obiektywnej właściwości wspólnot”⁷⁶⁵.

Długość trwania również nie jest właściwym kryterium kategoryzacji wspólnot. Wedle tego przekonania bardziej wartościowe byłyby te wspólnoty, które dłużej funkcjonują, gdy tymczasem niektóre z najbardziej znaczących, jak małżeństwo, kończą swój byt wraz ze śmiercią nawet jednego z ich członków, wspólnoty zaś tylko celowe, jak spółka akcyjna, mogą trwać przez pokolenia. Błędne jest również uznawanie za ważniejsze takich całości, które jak państwo czy naród łatwiej niż np. rodzina dają się „oddzielić od pojedynczej osoby i jej wartości”⁷⁶⁶. Przeciwnie – zauważa von Hildebrand – „wspólnota stoi pod względem wartości tym wyżej, im «kongenialniejszy» jest jej zakres treściowy z zakresem treściowym jednostki. Im głębszy, istotniejszy zakres treściowy wspólnoty, tym bardziej zbliża się on do tego, co również dla jednostki jest głównym tematem”⁷⁶⁷.

Trwałość przynależności osoby do wspólnoty prowadzi w kierunku rzeczywistej wartości i hierarchii bytów wspólnotowych. „Intencja co do trwania przynależności – pisze filozof – jest niewątpliwie związana z głębią i powagą wspólnoty; wynika ona z trwałego znaczenia zakresu treściowego wspólnoty i jej istotnej wagi dla jednostki. Im głębsze «miejsce» wewnątrz osoby, do którego wspólnota się odnosi, tym bardziej jednoznaczne wymaganie, aby przynależność nie ustawała”⁷⁶⁸.

Rzeczywiste kryteria oceny wartości wspólnot wiąże filozof z ich istotowym charakterem, który określił jako „zakres treściowy”, „sferę tematyczną”, „pa-

jak immanentne tematy państwa. Są one również momentami obiektywnej ważności charakteryzowanej przez wartości [...] a nie tylko uszczęśliwienia poszczególnych członków wspólnoty”. Tamże, s. 294.

⁷⁶⁵ Tamże, s. 293.

⁷⁶⁶ Tamże, s. 298.

⁷⁶⁷ Tamże.

⁷⁶⁸ Tamże, s. 297.

nowanie” danej sfery wartości (dobra) we wspólnocie, „w imię” której jest ona zawiązana i wokół której się koncentruje. Przedstawia w swoim dziele sześć zakresów aksjologicznych, wokół których ogniskowane są poszczególne typy wspólnot: sferę religijną (nadprzyrodzoną), metafizyczną, sferę miłości, kultury, rozwoju ludzkiego oraz prawa i kształtowania życia ludzkiego.

Następnie jako wtórne, ale również poprawne wymienia kolejne kryteria różnicujące wartość wspólnot. Przede wszystkim jest to etos wspólnotowy „odpowiadający jej zakresowi treściowemu [...], który napełnia jednostkę, kiedy wewnątrz przeżywa swoją przynależność do tej wspólnoty”⁷⁶⁹. Może się on objawiać jako świadomość wspólnotowa łącząca daną osobę z innymi członkami tej samej zbiorowości, poczucie przynależności poprzez jej odniesienie do wspólnoty jako całości albo też jako aktualizacja w jej czynach i życiu „ducha” danej wspólnoty, gdy człowiek zachowuje się lub działa jako jej reprezentant.

Kolejnym przykładem właściwej oceny tworców wspólnotowych jest według von Hildebranda ich związek ze sferą miłości. Filozof uważa, że „wspólnota stoi tym wyżej w hierarchii wartości, im ściślejsze i głębsze jest w niej powiązanie poszczególnych osób”⁷⁷⁰. Z kolei intensywność przeżywanej więzi wynika z dziedziny wartości, wokół której wspólnota się ogniskuje. „Im wyższa – pisze w odniesieniu do przeżyć jednostki – zespalająca [...] sfera wartości, tym bardziej warunkiem sprostania temu powiązaniu jest ich [jednostek – przyp. R.G.] miłość wzajemna względnie miłość do wspólnoty”⁷⁷¹. W tym wypadku nie chodzi tylko o miłość w ramach wspólnoty i miłość osób do danej wspólnoty, ale również o to, na ile „do treści jakiejś wspólnoty należy to, że obejmuje ona miłującą jednostkę [...] czy [...] konstituuje właściwą treść wspólnoty”⁷⁷².

Adekwatne kryteria oceny wartości wspólnot to także posiadanie przez nie wartości własnej, odrębnej od wartości osób, przedstawiony wcześniej

⁷⁶⁹ Tamże, s. 327.

⁷⁷⁰ Tamże, s. 334.

⁷⁷¹ Tamże.

⁷⁷² Tamże, s. 335.

formalny lub materialny charakter albo też połączenie w danej wspólnocie zarówno aspektu formalnego jak i materialnego.

AKSJOLOGICZNE UPORZĄDKOWANIE SFERY WSPÓLNOTOWEJ

Wybrane przykłady zbiorowych całości analizowane są przez Hildebranda ze względu na opisane powyżej właściwe kryteria ich oceny. Przy tym, kontynuując personalistyczny punkt wyjścia, myśliciel zaznacza: „im większa istnieje zgodność między tworem wspólnotowym a jednostką, tym charakter wspólnoty jest szlachetniejszy”⁷⁷³.

KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA NAJDOSKONALSZA

I tak wspólnotą stojącą najwyżej, a tym samym najdoskonalszą jest Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa – byt zbiorowy o charakterze nadprzyrodzonym, o którym autor *Metafizyki wspólnoty* pisze, iż temu, że jego zakres treściowy ma najwyższą rangę, „nie może zaprzeczyć nikt, kto pojmuje, co się przez taką wspólnotę rozumie, i nie jest ślepy na wartości”⁷⁷⁴. Zakres ten znajduje swój wyraz w samym Bogu-Człowieku-Chrystusie, w życiu Trójcy Świętej, w uwielbieniu Boga przez społeczność świętych. Kościół jako jedyna w swoim rodzaju zbiorowość określona jest przez wartość najwyższą – „kwintesencję wszystkich wartości”⁷⁷⁵, jaką jest świętość. Jest to więc wspólnota najdoskonalsza we wszystkich wymiarach: w urzeczywistnieniu wartości jedności⁷⁷⁶,

⁷⁷³ Tamże, s. 347–348.

⁷⁷⁴ Tamże, s. 301.

⁷⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁷⁶ We wspólnocie Kościoła – twierdzi von Hildebrand – jedność jest nie tylko „nieporównanie głębsza i bardziej substancjalna niż we wszystkich innych wspólnotach, lecz jednocześnie zachodzi tu jedyny przypadek, gdzie osoby, nie tracąc przy tym nic ze swego charakteru prawdziwej substancji, są całkowicie zespolone w rzeczywistą całość, w której istnienie, właściwe im jako członkom wspólnoty, niejako

w najgłębszym charakterze miłości, którą jest miłość Boża i wytworzona przez nią więź, w uosobieniu wartości poprzez Chrystusa. „Kościół – twierdzi von Hildebrand – jest [...] prawzorem i najwyższym spełnieniem wszelkiej więzi właściwej stworzeniu”⁷⁷⁷. Dzieła wspólnoty Kościoła mają również o wiele donioślejszą wartość niż jakiegokolwiek innej. Należą do nich: ofiara mszy świętej, sakramenty, modlitwa i inne. Wspólnota ta ma też nieporównanie wielkie znaczenie, jeżeli chodzi o wsparcie i rozwój jednostki, dążąc, jak żadna inna, do jej uświęcenia⁷⁷⁸. Kościół jest „drogą zbawienia dla każdego człowieka – uważa filozof – prawdziwą ojczyzną, właściwą matką. Jego istnienie stanowi dla każdego najwyższe źródło szczęścia, światłość na tym «leż padole», przedświecenie niebios”⁷⁷⁹. Stanowi więc najdoskonalsze możliwe, obiektywne dobro dla osoby, zapewniając tego rodzaju dobra, niejako konsekruje życie jednostki, oraz „nadaje wszystkim innym obiektywnym dobrom dla osoby ostateczną godność i ostateczny blask”⁷⁸⁰. Przy tym filozof zaznacza: „Czy Kościół katolicki jest rzeczywiście tą nadprzyrodzoną wspólnotą, za jaką się uważa, jest kwestią wiary. Że jednak wspólnota taka w sensie idealnym góruje niezrównanie wartością nad wszystkimi innymi wspólnotami, można pojąć również drogą rozumowania filozoficznego”⁷⁸¹. Kościół ma również ugruntowany całkowicie w miłości etos wspólnotowy. „Ta wspólnota – pisze Hildebrand – [...] składa się z miłości. Wszystko jest w niej miłością i to przede wszystkim Bożą miłością. Etos wspólnotowy polega tutaj całkowicie na miłości Boga i bliźniego, a więc

w pełni «dorównuje» ich istnieniu jako pojedynczych osób – czyli, jak możemy powiedzieć, w której członkostwo sięga najgłębszego, najbardziej centralnego rdzenia osoby”. Tamże, s. 302.

⁷⁷⁷ Tamże, s. 303.

⁷⁷⁸ Kościół – pisze von Hildebrand – „daje człowiekowi ontyczną podstawę w sprawionym przez chrzest członkostwie Mistycznego Ciała Chrystusa – a przez to zaszczerpia w jego duszy Boże życie; nieustannie odnawia i oczyszcza to życie przez sakrament pokuty, pomnaża je i rozwija w Komunii świętej i wspiera je swoją modlitwą”. Tamże, s. 304.

⁷⁷⁹ Tamże, s. 305.

⁷⁸⁰ Tamże.

⁷⁸¹ Tamże.

na miłości inkorporowanej w najwyższej sferze wartości [...] Jest to miłość [...] implikowana w szacunku, czci, posłuszeństwie i adoracji – dawana i wymagana odpowiednio od członków najwyższej jakości i w najwyższym stopniu⁷⁸².

We wzniosłości Kościoła udział mają także inne wspólnoty religijne, jak zakony czy parafie, których zakresy treściowe zakorzenione są niejako w sferze nadprzyrodzonej. Przy tym jednak – jak ukazano wcześniej – zakładają one istnienie Kościoła jako całości, która je konstytuuje, i są możliwe tylko w jego ramach. Von Hildebrand uważa, że mimo iż zakres treściowy wspólnot zakonnych zakłada doskonałe życie dla chwały Bożej, same te wspólnoty nie są „tworami nadprzyrodzonymi”. Tego rodzaju wspólnota bowiem – twierdzi – „nie ma natury «substancjalnej» i nie sięga najgłębszego rdzenia osoby. Członkostwo w zakonie nie ma podobnie pierwotnego charakteru jak istnienie, które właściwe jest jednostce jako takiej, i jak jej przynależność do Mistycznego Ciała Chrystusa⁷⁸³. Również wytwarzane przez tę wspólnotę obiektywne dobra nie mają dla pojedynczej osoby takiej rangi jak dobra całego Kościoła, choć swoim znaczeniem przewyższają dobra przynależne innym wspólnotom, w tym wspólnocie małżeńskiej.

Najwyższa pozycja hierarchiczna Kościoła i wspólnot religijnych (zakonnych) wynika także z tego, że organicznie łączą one materialny i formalny aspekt oraz mają wysoką wartość własną, ze względu na cel i zakres treściowy zbieżny z wartością i szczęściem jednostki⁷⁸⁴. „Ostateczne i najwyższe spełnienie treści osoby – twierdzi Hildebrand – oraz ostateczne spełnienie członkostwa tej wspólnoty całkowicie się ze sobą pokrywają [...] to, co jest najlepsze z punktu widzenia wspólnoty, jest też ze swej istoty najlepsze dla uświęcenia i zbawienia jednostki⁷⁸⁵.

⁷⁸² Tamże, s. 341.

⁷⁸³ Tamże, s. 306.

⁷⁸⁴ We wspólnocie – pisze Hildebrand – „która wszystkie inne niezrównanie przewyższa – w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa – zachodzi absolutna kongenialność między tworem wspólnotowym a osobą”. Tamże, s. 348.

⁷⁸⁵ Tamże, s. 347. „Żaden uzasadniony konflikt nie jest tu możliwy [...] – pisze dalej – Zakres treściowy wspólnoty jest tak absolutnie kongenialny zbawieniu jednostki, że wszystko,

WSPÓLNOTY NATURALNE

O pozostałych tworcach wspólnotowych, określanych jako „naturalne”, pisze filozof, że nie mogą one pod względem odniesienia do wartości stanowić jednolitego układu hierarchicznego, gdyż „obok przypadków jednoznacznej przewagi aksjologicznej pewnych wspólnot nad innymi często występują też takie, gdzie nie można jednej wspólnoty stawiać [...] ponad inną”⁷⁸⁶.

Pierwszą z nich jest ludzkość. Cechą konstytutywną tej wspólnoty jest, jak to wcześniej przedstawiono, metafizyczny zakres treściowy. Jest to wspólnota „na wskroś obiektywna”⁷⁸⁷, w której jednak także urzeczywistnia się w swoisty sposób jednocząca moc miłości. „Bez aktualizacji głębokiej miłości – pisze von Hildebrand – nie można sobie w pełni uświadomić wzajemnej przynależności z innymi ludźmi jako członkami ludzkości”⁷⁸⁸. Szczególnym przymiotem ogólnoludzkiej wspólnoty jest jej jedność, o której autor pisze, iż „warstwa osobowa, w której powszechna jedność obejmuje poszczególnych członków, jest bardzo głęboka i ostateczna [...] jest tak pierwotna, że do jej konstytucji nie potrzeba żadnych szczególnych okoliczności [...] ma swoje źródło nie w tym, co jest przeciętnie wspólne ludziom najrozmaitszego rodzaju, lecz w najgłębszym przeznaczeniu wszystkich ludzi”⁷⁸⁹. Uznaje tę wspólnotę za „bardziej pełną treści, głębszą, [...] obejmującą całego człowieka”⁷⁹⁰. Jej cechą jest także obiektywne ukierunkowanie na Boga, które osiąga nową

co jest pożądane w interesie wspólnoty, czyli jej wartości własnej, leży zarazem jak najbardziej w interesie każdego jej członka. Jest nie do pomyślenia, aby wspólnota ta mogła zgodnie ze swą własną prawodawczością żądać czegoś, co nie byłoby zarazem najlepsze dla szczęścia każdej osoby”. Tamże.

⁷⁸⁶ Tamże, s. 307.

⁷⁸⁷ Por. tamże, s. 308.

⁷⁸⁸ Tamże. W innym miejscu von Hildebrand dodaje: „W etosie wspólnotowym ludzkości wymagana jest głęboka miłość do każdego człowieka. [...] Jako istotny element wymagana jest również miłość jednostki do ludzkości”. Tamże, s. 339.

⁷⁸⁹ Tamże, s. 308–309.

⁷⁹⁰ Tamże, s. 309.

jakość w stosunku do metafizycznej sytuacji pojedynczego człowieka. „Przyurządzenie jednostki Bogu – uważa Hildebrand – sytuacja metafizyczna człowieka, realizuje się w nowym wymiarze dzięki faktowi, że istnieją nie tylko pojedynczy ludzie, lecz też ludzkość. Kosmiczne upublicznienie przeznaczenia człowieka doświadcza szczególnej nowej realizacji przez istnienie wspólnoty, w której to przeznaczenie jest tematem”⁷⁹¹. Mimo że wspólnota ta nie tworzy jako taka swoich specyficznych dzieł, to jednak ma istotne znaczenie dla każdej osoby. Dzieje się tak, gdyż „świadomość przynależności do ludzkości oraz wzajemnej przynależności w kręgu innych osób jako członków ludzkości jest dla człowieka szczególną pomocą w refleksji nad własnym przeznaczeniem [...] jest bardzo istotną pomocą dla trwania *in conspectu Dei*”⁷⁹². Charakterystyczny, przynależny ludzkości etos wspólnotowy, niosąc ze sobą wysoką wartość moralną, zakłada dostrzeżenie fundamentalnego zespolenia „z drugim człowiekiem jako człowiekiem”⁷⁹³ – będącym osobą i stworzeniem Bożym. W etosie tym mieści się rozpoznanie wspólnego losu i wspólnej sytuacji metafizycznej, ukierunkowanej na rzeczy ostateczne. Jest to więc postawa odpowiadania na wartości, pełna pokory i poczucia więzi w obliczu Boga.

WSPÓLNOTY MIŁOŚCI I POWIĄZANIA

Kolejnym typem są wspólnoty, „których główną sferę treściową stanowi miłość, albo powiązanie jako takie”⁷⁹⁴. Będą to więc dwuosobowe wspólnoty miłości, rodzina, krąg przyjaciół i inne. Dla takich wspólnot, w których

⁷⁹¹ Tamże.

⁷⁹² Tamże, s. 309–310. Myśliciel pisze dalej: „Świadomość tej uroczystej, wspaniałej jedności oznacza dla jednostki głębokie szczęście. To, co jest momentem uszczęśliwiającym wspólnoty w ogóle, znajduje tutaj swój klasyczny wyraz. Świadomość tej wielkiej wspólnoty losu i wspólnego ostatecznego przeznaczenia jest przeciwieństwem niepokojącego poczucia samotności”. Tamże, s. 310.

⁷⁹³ Tamże, s. 332.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 311.

miłość „jest identyczna z ich etosem”⁷⁹⁵, ukonstytuowanych poprzez wzajemne powiązanie osób, istotny jest charakter owej miłości „zgadzającej się na indywidualność drugiej osoby”⁷⁹⁶. Najdoskonalszym rodzajem tego typu wspólnot według niemieckiego filozofa jest małżeństwo, które, łącząc aspekt materialny i formalny, zawiera „jedyne w swoim rodzaju wzajemne oddanie osób”⁷⁹⁷, a także „wyraża się [...] w szczególnie pełnej treści formalnej strukturze [...] oraz w jej charakterze jako podstawowej wspólnoty życia”⁷⁹⁸. Małżeństwo obejmuje zakresem treściowym całkowity, wzajemny związek osób, sferę wspólnego życia, perspektywę powstania nowych istot ludzkich, a także jako małżeństwo sakramentalne osadzenie całego życia w Chrystusie. Stanowi „pomoc we wzroście i rozwoju osobowości [...] jest [...] czymś, co obdarza łaską, co pomaga w zbawieniu”⁷⁹⁹. Jako takie przewyższa wszystkie inne wspólnoty naturalne tym, że z jednej strony jest organicznie powołane, by dawać szczęście małżonkom, z drugiej zaś, aby „dać życie nowemu człowiekowi”⁸⁰⁰, a poprzez to owoc tej wspólnoty „jest cenniejszy niż jakiegokolwiek innej”⁸⁰¹.

Pozostałe wspólnoty miłości i powiązania, choć nie mają tak wysokiej wartości własnej jak małżeństwo, to jednak są podobne do niego w tym, iż „ze swej istoty zawierają [...] w sobie formalną identyfikację życia własnego swych członków”⁸⁰². Rozwijając ten wątek, Hildebrand stwierdza: „Im szlachetniejsze są dane osobowości, im wyższe inkorporujące je sfery wartości, im bardziej adekwatne wejście tych momentów w zakres wspólnoty, a wreszcie im doskonalsza forma tego wejścia i przyjęcia – aż do odsłonięcia i przyjęcia tego, co najgłębsze, istotowego słowa osoby – tym wyższe miejsce

⁷⁹⁵ Tamże, s. 339.

⁷⁹⁶ Tamże.

⁷⁹⁷ Tamże.

⁷⁹⁸ Tamże.

⁷⁹⁹ Tamże, s. 314.

⁸⁰⁰ Tamże.

⁸⁰¹ Tamże, s. 315.

⁸⁰² Tamże.

tej wspólnoty w hierarchii wartości⁸⁰³. O realnej doniosłości wspólnot opartych na miłości i powiązaniu decyduje zdaniem myśliciela to, czy dochodzi w nich do rzeczywistego zjednoczenia, czy mają one charakter tylko formalny, czy również materialny, przy tym wspólnoty dwuosobowe z reguły górują nad wieloosobowymi, gdyż mocniej wiążą osoby od ich „wewnętrznej”, a nie tylko „zewnątrznej” strony.

Rodzina to również przykład wspólnoty opartej na ścisłym powiązaniu członków. Dla jej zakresu treściowego istotna jest miłość, a charakteryzuje ten typ ponadindywidualnego uformowania szczególna zwartość, „intymne skupienie osób”⁸⁰⁴. Obok ludzkości – uważa von Hildebrand – rodzina stanowi punkt szczytowy naturalnych wspólnot wieloosobowych. Jak twierdzi: – „jest prawozorem organicznej jedności wspólnoty”⁸⁰⁵. Zogniskowana jest wokół „imienia”, którym jest zarówno współżycie w miłości, wychowanie dzieci, jak i ukierunkowanie na świat wartości moralnych. Niemiecki filozof zauważa dalej, że w rodzinie następuje specjalny rodzaj oddania rodziców dzieciom i dzieci wobec rodziców, co aktualizuje świadomość sytuacji metafizycznej człowieka i jego odpowiedzialności wobec Boga. Ten typ zbiorowej jedności, mając intymne, tylko dla niej przeznaczone środowisko wewnętrzne, ma zarazem możliwość przybliżania jednostkom wszystkiego, co pozytywne. Jest wspólnotą, w której w szczególny sposób osoby mogą „otwierać się” względem siebie „udzielać siebie i udostępniać wartości”⁸⁰⁶.

WSPÓLNOTY SPRAW PUBLICZNYCH

Państwo jest dla von Hildebranda wspólnotą hierarchicznie najwyższą spośród tych, które konstytuują się wokół spraw publicznych: sfery prawa i bezpieczeństwa. Jak zauważa, wspólnota państwowa, poprzez wprowadzany przez siebie

⁸⁰³ Tamże, s. 316.

⁸⁰⁴ Tamże, s. 318.

⁸⁰⁵ Tamże.

⁸⁰⁶ Tamże, s. 320.

ład i porządek „jest klasycznym wyrazem kosmicznego ładu i jedności”⁸⁰⁷. Państwo, w odróżnieniu od takich bytów społecznych jak naród, rodzina czy ludzkość, nie ma jednak charakteru organicznego – jest całością niejako sztuczną i w dużym stopniu zewnętrzną (formalną). Mniejsze znaczenie w zakresie treściowym tego rodzaju zbiorowej konstytucji ma również powiązanie między członkami, chociaż również w odniesieniu do zakresu treściowego tej wspólnoty mieści się konieczny element miłości. W państwie przybiera on formę ugruntowanego przepisami prawnymi szacunku do każdego współobywatela i jego prawa do sfery publicznej.

Z punktu widzenia jednostki ważne są szczególne „dzieła” przynależne państwu: prawodawstwo, zabezpieczenie spraw zbiorowych poprzez odpowiednie akty rządu i administracji, tworzone cywilizacyjne ramy życia. Hildebrand zauważa, że mimo iż wartość takiej wspólnoty dla rozwinięcia wartości jednostki ma charakter pośredni, to jednak ma ona dla każdej osoby ważne znaczenie, gdyż „ochrona prawa oraz bezpieczeństwo i ład [...] stwarzają przestrzeń dla wewnętrznego rozwoju jednostki i ułatwiają jej moralno – duchowy pozytywny wpływ na innych ludzi”⁸⁰⁸. Charakter państwa „wzywa” również niejako do posłuszeństwa wobec prawa, a więc „zachowania o najwyższej wadze moralnej”⁸⁰⁹, uczy obiektywnego, rzeczowego podejścia do spraw publicznych, uwzględniającego interesy wszystkich członków wspólnoty, wymaga odpowiednio ukształtowanego etosu współodpowiedzialności. W państwie realizowane są opisywane przez Hildebranda trzy aspekty niezbędnego, wspólnotowego ugruntowania w miłości. Dotyczy to szacunku jednych współobywateli do innych, uznania uprawnionego autorytetu państwa i jego prawa, świadomej akceptacji tej wspólnoty, jak i ofiarnego zainteresowania jej istnieniem. „Imię” miłości we wspólnocie państwowej przejawia się także w traktowaniu jednostki jako osoby obdarzonej prawami, w odpowiedzialnym strzeżeniu tych praw, ubezpieczaniu i wspieraniu jej życiowego rozwoju.

⁸⁰⁷ Tamże.

⁸⁰⁸ Tamże, s. 323.

⁸⁰⁹ Por. tamże.

Wspólnota narodu zdaniem filozofa ma pod pewnymi względami przewagę nad państwem. Jest typem społecznej jedności, w którym powiązanie ma charakter bardziej organiczny i głębszy. Ustupując państwu pod względem zorganizowania wewnętrznego, naród jest zogniskowany wokół mających wysoką pozycję aksjologiczną wartości kulturowych. W tego typu wspólnocie głębokie znaczenie ma zarówno miłość wiążąca współrodaków, jak i miłość wobec całej wspólnoty. Hildebrand pisze, iż pod względem „wyraźności” naród góruje nad niższym typem wspólnoty, jakim jest lud, jest też dla państwa swoistym „cokołem” czy też „naczyniem”, dzięki któremu ujawniane są specyficzne wartości samego państwa. Z kolei w odniesieniu do indywidualnego bytu ludzkiego naród ma znaczenie bardziej bezpośrednie niż państwo. „W duchowym formowaniu jednostki – twierdzi myśliciel – przez język, przez pełnię tradycji duchowej, którą wdycha ona wraz z atmosfera narodu, w fakcie przebywania w kręgu kulturowych przejawów tej wspólnoty zawiera się niezmiernie doniosłe wsparcie dla rozwoju jednostki”⁸¹⁰. Zarówno w odniesieniu do państwa, jak i narodu zauważa von Hildebrand, że „wszystko[...] winno być bezwzględnie podporządkowane temu, co jest konieczne dla uświęcenia i zbawienia osoby”⁸¹¹. W innym przypadku może dojść do swoistego zapoznania rzeczywistej wartości takich wspólnot – poprzez z jednej strony ich ujmowanie jako „wspólnot interesów”, z drugiej zaś „wynoszenie na wyżyny omnipotencji i jak gdyby ubóstwienie”⁸¹².

WSPÓLNOTY CELOWE I WSPÓLNOTY INTERESÓW

Niżej w odniesieniu do hierarchii wartości stoją według Hildebranda wspólnoty takie jak kręgi towarzyskie czy życiowe, najniżej zaś zbiorowości ponadosobowe zogniskowane wokół wspólnego celu i wspólnych interesów, które jako takie w najmniej istotnej części powiązane są zarówno ze sferą aksjologiczną,

⁸¹⁰ Tamże, s. 325.

⁸¹¹ Tamże, s. 344.

⁸¹² Por. tamże.

jak i przede wszystkim z istotnymi cechami człowieka jako osoby. Tego rodzaju wspólnoty – twierdzi filozof – obejmują „małą, wyraźnie odgraniczoną i całym peryferyjną częścią życia jednostki”⁸¹³. Potwierdza to także analiza ich etosu. „Istotną rolę odgrywa w nim – pisze von Hildebrand o etosie wspólnoty interesów – utwierdzenie samego siebie, świadomość umocnienia w walce o własny interes. W tym sensie temu «etosowi» właściwy jest zasadniczy rys egoistyczny, zainteresowanie korzyścią jednostki i wszystkich członków. Aby móc się czuć pełnym członkiem takiej «wspólnoty», aby móc całkowicie współrealizować właściwy jej «etos», trzeba do pewnego stopnia żyć jeszcze pyszno – pożądlivym «ja»”⁸¹⁴.

Wspólnoty interesów, a także wspólnoty celowe to wobec tego całości ponadindywidualne o charakterze bardziej instrumentalnym niż substancjalnym. Mimo to jednak także dla nich zarezerwowana jest jakaś doza swoistych dla bytów wspólnotowych cech, takich jak: więź istniejąca pomiędzy członkami, pierwiastek miłości, a przynajmniej wzajemnego szacunku czy uznania (jak określa to filozof: „załączkowa solidarność”, „śląd miłości”⁸¹⁵), możliwość realizacji zachowań moralnych itp. Przykłady wspólnot celowych to m.in. stowarzyszenie czy partia polityczna, wspólnotami interesów będą zaś takie twory jak: spółka handlowa, przedsiębiorstwo produkcyjne, towarzystwo akcyjne i inne.

OCENA ZNACZENIA BYTÓW WSPÓLNOTOWYCH

Kończąc rozważania o wzajemnym układzie wspólnotowych całości, Dietrich von Hildebrand twierdzi, że chociaż nie jest możliwe w pełni jednolite, hierar-

⁸¹³ Tamże, s. 343.

⁸¹⁴ Tamże, s. 331.

⁸¹⁵ Nawet taki twór jak spółka akcyjna – pisze filozof – „zawiera pewne minimum miłości w postaci szacunku [...] Już w samym występującym tutaj prawnym sformułowaniu, które zawiera w sobie uznanie praw zarówno wszystkich współników razem, jak i każdego z nich oddzielnie, tkwi taki właśnie element miłości – w przeciwieństwie do tworu, w którym panuje samowola bezprawia. Większą [...] rolę odgrywa miłość pod postacią szacunku w [...] stowarzyszeniach [...] tam mianowicie, gdzie członkowie poza samym tylko uznaniem uprawnionych roszczeń swoich współczłonków odnoszą się do siebie z powagą i szacunkiem jako do osób pracujących nad realizacją tego samego wspólnego celu”. Tamże, s. 336.

chiczne uporządkowanie wszystkich, tak różnorodnych bytów tego rodzaju, to jednak możliwa jest ocena ich znaczenia poprzez odniesienie do odpowiedniej sfery wartości, związanej z ich zakresem treściowym. Przeprowadzona analiza pozwala filozofowi również umocnić przekonanie o fundamentalnym znaczeniu jednostki ludzkiej jako bytu osobowego. Píše bowiem ponownie: „«ważniejsze» niż pomyślność jakiegokolwiek naturalnej wspólnoty jest zbawienie jednej duszy”⁸¹⁶. Przyjęte zaś uporządkowanie świata wartości oraz różny w różnych zbiorowościach aksjologiczny fundament dla każdego ich typu pozwala na podsumowanie: „Każdy człowiek jest najpierw istotą o nieśmiertelnej duszy i wiecznym przeznaczeniu. Każdy człowiek winien być przede wszystkim członkiem Kościoła i ludzkości, a dopiero potem członkiem państwa czy narodu”.

W ostatnich fragmentach rozprawy znajdujemy stwierdzenie, które zważywszy na czas powstania dzieła von Hildebranda, stanowi ugruntowaną poprzez przeprowadzone badanie, kategorię polemikę z nurtami myślenia, wynoszącymi wartość różnych wspólnot ponad wartość pojedynczego człowieka. W stwierdzeniu tym widoczny jest także, przebijający przez całą rozprawę, racjonalistyczny optymizm filozofa. „Błędne mniemanie – pisze – jakoby jakiś tragiczny konflikt mógł wymagać od polityka, aby będąc posłuszny racji stanu, uczynił coś, co jest sprzeczne z nakazem moralnym obowiązującym jednostkę, rozwiewa się po gruntownym przeanalizowaniu istoty i wartości wspólnoty. Podobnie niebezpieczna teza, jakoby same twory wspólnotowe były «wyjęte» spod nakazu moralnego, załamuje się całkowicie, z chwilą gdy [...] uświadomimy sobie jasno wzajemną hierarchię wartości wspólnot i prymat pojedynczej osoby przed wszystkimi wspólnotami naturalnymi”⁸¹⁷.

Tak więc rozpoznanie istoty rzeczy, w tym wypadku dogłębne zbadanie zagadnienia wspólnoty, pozwala uniknąć błędów w ich ocenie i utwierdzić właściwą hierarchię aksjologiczną i moralną. Rzetelność filozoficznych dociekań – zdaje się mówić Dietrich von Hildebrand – umożliwiając określenie fak-

⁸¹⁶ Tamże, s. 352.

⁸¹⁷ Tamże.

tycznego statusu bytów wspólnotowych, wiąże sferę wartości z rzeczywistością społeczną i z życiem osoby. To zaś pozwala na zachowanie autonomii jednostki oraz ukazanie istniejących zależności pomiędzy osobą a zbiorowością, a także adekwatnej w związku z tym rangi metafizycznej poszczególnych wspólnot.

PODSUMOWANIE

Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty jest jednym z najważniejszych dzieł w dorobku filozoficznym Dietricha von Hildebranda. W pracy tej, która powstała w toku dyskusji w kręgu niemieckich fenomenologów⁸¹⁸, autor kontynuuje badanie zagadnienia wspólnoty w rozumieniu tego pojęcia wprowadzonym w drugiej połowie XIX w. przez Ferdynanda Tönniesa, rozwiniętym w fenomenologicznej szkole myślenia m.in. przez Maxa Schelera i Edytę Stein, przywoływanym także przez Edmunda Husserla.

Hildebrandowski opis sfery społecznej, w odróżnieniu od teorii Ferdynanda Tönniesa, nie ma charakteru dualistycznego, z podziałem na rzeczywistość wspólnoty (*Gemeinschaft*) i stowarzyszenia (społeczeństwa – niem. *Gesellschaft*). Filozof ten nie kontynuuje również charakterystyki bytów ponadindywidualnych zaproponowanej przez Maxa Schelera (masa, społeczeństwo, wspólnoty życiowe, osoba zbiorowa). Przyjęcie jednolitej podstawy, jaką jest świat wartości, pozwala jednak von Hildebrandowi na skonstruowanie uniwersalnego obrazu rzeczywistości społecznej, którą tworzą jednostki ludzkie jako osoby, tj. jedyne w tej sferze substancje w pełnym znaczeniu, następnie różne typy intersubiektywnych relacji, a także całości zbiorowe – wspólnoty jako – jak to określa – jedności quasi-substancjalne. Przekonanie o duchowym wymia-

⁸¹⁸ Dzieło zadedykowane zostało przez autora jego przyjacielowi Siegfriedowi Johannesowi Hamburgerowi, filozofowi z kręgu fenomenologów z Getyngi, z którym von Hildebrand dyskutował treść swoich przemyśleń. Por. J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 15.

rze doświadczenia wspólnotowego pozwala zaś niemieckiemu myślicielowi na harmonijne połączenie, niejako na jednej płaszczyźnie, zarówno przeżyć jednostki, jak i wzajemnych interakcji między osobami, a także specyficznego charakteru ludzkich wspólnot. Umożliwia to przeprowadzona przez niego analiza istotowych cech badanego fenomenu.

W odniesieniu do wyodrębnionej w ten sposób kategorii wspólnoty Hildebrand w swoim dziele przeanalizował najbardziej podstawowe kwestie: czym są jednostki bytowe tego rodzaju, jaki jest sposób ich istnienia, co stanowi ich podstawę, jakie jest odniesienie bytów zbiorowych do intersubiektywnych oddziaływań, a przede wszystkim do indywidualności każdego człowieka. Wnikliwa filozoficzna analiza wykazała, iż wszystkie rodzaje wspólnot, jako nieodłączny element ludzkiego doświadczenia, dysponują pewnym rodzajem samodzielnej istotności, nieredukowalnej do międzypodmiotowych relacji czy tym bardziej do pojedynczych osób tworzących daną wspólnotę. Każdy człowiek w ciągu swojego życia jest członkiem różnych tego typu zbiorowości, do których przynależy albo niezależnie od swojej woli, jak do rodziny, narodu czy wspólnoty ogólnoludzkiej, albo też na mocy dokonywanych wyborów, jak ma to miejsce w małżeństwie, kręgu przyjaciół, we wspólnotach celowych, takich jak stowarzyszenie, partia polityczna itp.

Wspólnoty w teorii Dietricha von Hildebranda zyskują status metafizyczny, gdyż poprzez opisany przez filozofa, związany z odpowiednią sferą aksjologiczną sposób ich bytowania niejako „wypełniają” przestrzeń pomiędzy ludzkim jestestwem a Bogiem jako uosobieniem wszystkich wartości. Personalistyczne ujęcie zaś, poprzez jednakowo ważne zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i dla społecznych „quasi-substancji” odniesienie do wartości, pozwoliło niemieckiemu fenomenologowi powiązać rzeczywistość jednostki z realnością wspólnoty. Znaczenie wspólnot, a w konsekwencji także ich hierarchia określona została bowiem ze względu na ich faktyczny związek z istotą i życiem osoby jako indywidualium w powyżej zarysowanym rozumieniu.

Jak ukazano w niniejszej pracy, mimo uznania swoistej wagi metafizycznej twórców wspólnotowych, centrum społecznej ontologii Hildebranda stanowi pojedynczy człowiek – osoba, której niezbywalnej doniosłości nie może

przewyższyć żadna międzyludzka relacja ani żadna wspólnota, za wyjątkiem ugruntowanej w najwyższej dziedzinie aksjologicznej, ponadnaturalnej wspólnoty Kościoła. Prawdziwie znaczące z kolei, tj. – jak pisze myśliciel – „materialne” relacje między ludźmi oparte są na różnych typach miłości, będącej adekwatną postawą wobec osoby jako takiej. W miłości bowiem najpełniej objawia się naturalna dla wartości moc jednocząca, dzięki której ludzie łączą się ze sobą, wchodząc także w różnorodne, wspólnotowe związki i zależności.

Analiza badanego zagadnienia prowadzi filozofa do wniosku, że to wartości stanowią prawdziwy fundament każdej wspólnoty, umożliwiając zaistnienie obiektywnego ładu o wymiarze metafizycznym, w którym ranga dziedziny aksjologicznej wyznacza odpowiednie miejsce danego typu wspólnoty. W kontekście wartości religijnych wspólnotą o najwyższej pozycji jest Kościół, w opartych na miłości wspólnotach więzi i wspólnotach życia najwyższy stopień przypisany zostaje małżeństwu i rodzinie, państwu z kolei we wspólnotach wartości prawnych, narodowi we wspólnotach kultury. Najniżej w tym porządku stoją całości ponadindywidualne określone jako celowe i wspólnoty interesów, nawet dla nich jednak istnieje jakiś rodzaj wewnętrznej więzi o aksjologicznej podbudowie.

W rozważaniach von Hildebranda nie znajdziemy stosowanych w innych nurtach myślenia takich kategorii opisujących rzeczywistość społeczną jak: klasa, warstwa, grupa społeczna czy nawet społeczeństwo. Filozof uznał zapewne, że tego typu pojęcia nie mogą uzyskać rangi wspólnoty, nie łączą się bowiem z rzeczywistym zaangażowaniem faktycznego wnętrza osoby – jej płaszczyzny duchowej i przede wszystkim moralnej. Mimo to jednak w przekonaniu autora niniejszej pracy zaprezentowaną przez niemieckiego fenomenologa propozycję uznać można za wyczerpujący opis sfery społecznej, ukazujący jej istotne aspekty i właściwości. Poprzez przyjęcie wspólnoty (niem. *Gemeinschaft*) w przedstawionym rozumieniu za jej podstawę jest to więc propozycja konkurencyjna zarówno dla teorii kontraktualnych, indywidualistycznych, jak i ukazujących wzajemne oddziaływanie wielkich grup społecznych (teoria walki klas, teoria systemów i in.).

Hildebrandowskie pojmowanie wspólnoty ma wiele punktów styčných z takimi terminami stosowanymi we współczesnych naukach społecznych jak: więź społeczna, ojczyzna, naród, po części także społeczność (lokalna, regionalna), wspólnota polityczna itp. Wyjątkowość teorii niemieckiego myśliciela polega jednak przede wszystkim na tym, że przy zachowaniu naszkicowanej w jego filozofii ontologicznej hierarchii i wynikającego z niej moralnego i aksjologicznego porządku zniwelowany zostaje konflikt pomiędzy jednostką a wspólnotą, nie jest możliwe także sensowne i „materialne” w przyjętym przez autora *Metafizyki wspólnoty* znaczeniu, tj. oparte na właściwym rozpoznaniu wartości, ukierunkowanie jednych wspólnot przeciwko innym⁸¹⁹, podobnie jak takie antagonistyczne nastawienie nie jest „realnie” w tym znaczeniu możliwe w stosunkach międzyludzkich.

Na podstawie dokonanej przez Dietricha von Hildebranda filozoficznej, istotnościowej (apriorycznej) analizy zagadnienia wspólnoty okazuje się więc, że faktyczny charakter bytów wspólnotowych, ze względu na ich powiązanie ze sferą wartości, wyklucza ekskluzywne (negatywne, opresyjne) oddziaływanie całości tego rodzaju. Świadczy o tym także ugruntowana w miłości natura relacji interpersonalnych, prowadzących w kierunku wytworzenia wspólnotowych zależności, potwierdzają zaś wskazane przez filozofa czynniki i warunki umożliwiające powstawanie i istnienie wspólnot oraz właściwe kryteria oceny, ustalające ich metafizyczny status.

Pamiętać jednak należy, że w teorii von Hildebranda, mimo ukazanego w jego dziele szerokiego spektrum możliwych powiązań ponadindywidualnych, to jednak tylko wewnątrz osoby, w jej moralnym centrum dokonuje się odkrywanie i ostateczne rozpoznanie wartości, a także rzeczywistego znaczenia zarówno więzi między ludźmi, jak i różnych rodzajów ludzkich zbiorowości.

⁸¹⁹ Pewnym wyjątkiem od tej reguły są wspólnoty w rodzaju partii politycznych, z których zakresu treściowego wynika przeciwstawienie się innym wspólnotom tego rodzaju, jak przedstawiono to wcześniej. Nie jest to jednak nastawienie o charakterze fundamentalnym, gdyż właściwe rozumienie tego antagonizmu nie oznacza dążenia do istotowego zniszczenia konkurencyjnych wspólnot, ale raczej zakłada ich jednoczesne istnienie.

SUMMARY

The purpose of the following work is to analyse the question of community with the use of phenomenology, namely the works of Dietrich von Hildebrand. Analysing community problems is a concern of social and political philosophy. However, any conclusions in that matter have their influence on the postulates of the Philosophy of the Subject, they concern cognitive processes, metaphysical beliefs, they are central to Philosophy of Morality, contemporary Philosophy of Culture, Philosophy of Language and philosophical anthropology. The concept of community is presented in the context of such terms as: social bonds, society, patria (homeland), nation, political community, etc., which are the terms used in social sciences.

The question of community has been analysed since ancient times, however, it is in the 20th century when it became one of the key concerns of communitarian philosophers, such as Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Robert N. Bellah, Michael Walzer, Michael J. Sandel and other philosophers, e.g. Helmuth Plessner, Ernst Cassirer, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Jürgen Habermas, Anthony P. Cohen, Kenneth J. Gergen, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Józef Tischner, Zygmunt Bauman and others.

When it comes to the philosophical analysis of the concept of community two main divergent attitudes may be distinguished. On the one hand, it is inclusive, it allows individuals to get involved in their natural environment, it has a positive influence on forming individual identities, moral practices or values. On the other hand, however, it is exclusive, isolating, oppressive to an individual, other communities or the biological environment.

In 1930 in Germany Dietrich von Hildebrand published his book *Metaphysics of community. Investigations into the Essence and Value of Community*, in which, using the methods of realistic phenomenology, mainly a priori analysis (to the essence), he characterized different types of communities, with regard to their specific features and their relation to the human being. Von Hildebrand's reflection on community is based on the main rules of his philosophical methodology, originating from realistic phenomenology. They are: establishing the whole knowledge in the individual experience, looking for essential features of the phenomenon in question, Max Scheler's theory of the objective existence of values, the concept of the response to values formulated by von Hildebrand and the personalistic assumption according to which an individual is a personal being, an individual substance of a high perfection of being.

Dietrich von Hildebrand is concerned with the concept of community first defined by a German researcher Ferdinand Tönnies in 1887 (*Gemeinschaft*), developed on the grounds of phenomenology in the first half of 20th century by Max Scheler and Edith Stein, also cited by Edmund Husserl as a European humanity. Tönnies claimed that social reality can be characterized by two models of collectivity: natural community (*Gemeinschaft*) and artificial (projected) society (*Gesellschaft*). Scheler distinguished several types of collectivity: mass, life community, society and a collective person.

Edith Stein took into account the spiritual character of the reality of community, reflected in the experiences of an individual. Von Hildebrand talks about community (*Gemeinschaft*) in relation to the whole social sphere.

The concept of community central to von Hildebrand's analysis is of a biographical background. The philosopher published his work in Germany in the period of the growing popularity of fascism, when communism was flourishing in the East of Europe, in the USSR. Von Hildebrand was an opponent of these ideologies which had a lot in common: they were both diminishing the significance of an individual being at the cost of community: national, proletarian, and so on. Therefore, his, presuppositionally personalistic, theory of community, which understands a man as a person may be seen as a response

to the collectivist direction of thought, according to which an individual is subordinate to the collective.

Von Hildebrand conducts his research on the concept of community in the metaphysical perspective. It is connected with his vision of reality, which assumes the existence of teocentrically oriented hierarchical axiological order and, related to it, metaphysical order, which are discovered with the help of a priori analysis. An individual being, on the other hand, is defined by von Hildebrand's concepts of a positive and a negative centre of a person, through which an adequate response is given to the proper sphere of values.

One of the main features of an individual is, according to Dietrich von Hildebrand, pursuing spiritual contact with other people. Interpersonal relationships may be of formal or material character when they are related to the essential centre of a person. The most perfect type of interpersonal relationships is union, formed by different types of love. Such a relation according to von Hildebrand is possible thanks to its unique quality characteristic to values, i.e. the uniting power (*virtus unitiva*). For von Hildebrand the axiological dimension is the real and the only foundation for intersubjective relationships and mutual influences.

Interpersonal relationships take place in a specific "space", teocentrically oriented, where values and community beings coexist. Communities, as understood by von Hildebrand, cannot be reduced to more or less intense influences and relations between people.

Creation of such collective individuals is a result of various factors such as interpersonal relationships based on love, social acts and certain living conditions. Basing on his research von Hildebrand presents, firstly, persons as self-supporting substances, secondly, different types of interpersonal relations (archetypes "I-Thou" and "we" among others) and, thirdly, different types of communities as "quasi-substances".

The uniting power of values is seen by von Hildebrand also in the way communities are created. Such creations can be of more formal or material character, they have their ethos, their representatives and ambassadors, they can get the whole person involved or just his/her outer shell. Another essential feature of communities is that they unite two people, as in the case of a marriage or

a pair of friends, or more, e.g. a state or national community. The axiological foundation of von Hildebrand's theory allows us to put communities into hierarchical order. The most important one is the community of the Church, which needs to be one as it is based on the holiness of God, therefore, it is a supernatural community. Such a community explains the creation of other communities which are connected to it, such as orders or parish communities. Humankind is described by von Hildebrand as a community of metaphysical character, connecting all people through their unique situation of being. Such communities of interpersonal bonds as marriage and family, which delve into one's self through love, are also high in the hierarchy. Von Hildebrand lists also communities based on cultural values, nation being the highest form of such a community, as well as formal and intentional communities, e.g. a state and associations and communities of interests, such as joint-stock companies or communities basing on situational, geographical proximity of persons, such as the circle of life.

Summing up, what is characteristic of von Hildebrand's understanding of community is the fact that following the ontological hierarchy which he presented in his work, one may annihilate the conflict between an individual and a community. It is also not possible to reasonably and "materially", in his understanding of the word, which is basing on the proper recognition of values, turn one community against another, or against the environment where they function. Similarly, such an antagonistic orienting is not possible "in real terms" when it comes to interpersonal relationships.

Therefore, basing on Dietrich von Hildebrand's philosophical, essential (a priori) analysis of the concept of community, it is evident that the actual character of community beings, connected to the sphere of values, rules out the exclusive (negative, oppressive) influence of the whole that they form. It is also not possible because the nature of interpersonal relations is based on love and because they aim at forming community units. All other factors and conditions leading to creation and existence of communities and the right assessment criteria forming their metaphysical status confirm that.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTOWA

- D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1952.
- D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959.
- D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012.
- D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971.
- D. von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennes*, Bonn 1950.
- D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, t. 3.
- D. von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955.
- D. von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart–Regensburg 1973.
- D. von Hildebrand, *Fundamental moral attitudes*, New York 1950.
- D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 1–10, Regensburg–Stuttgart 1971–1984.
- D. von Hildebrand, *Graven images. Substitutes for true morality*, Chicago 1976.
- D. von Hildebrand, *Heiligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute*, Regensburg 1969.
- D. von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult*, Regensburg 1974.
- D. von Hildebrand, *In defense of purity. An analysis of the catholic ideals of purity and virginity*, New York 1931.
- D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wociał, Warszawa 2006.
- D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Kraków 2014.

- D. von Hildebrand, *Małżeństwo*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2017.
- D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Regensburg 1975.
- D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- D. von Hildebrand, *Miłość jako odpowiedź na wartość*, "Logos i Ethos" 2014, 2 (37).
- D. von Hildebrand, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Regensburg 1980.
- D. von Hildebrand, *Morality and situation ethics*, Chicago 1972.
- D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982.
- D. von Hildebrand, *Rola obiektywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak”, R. XXVII, 1975, nr 10.
- D. von Hildebrand, W. A. Marra, *Seksedukacja*, tłum. P. Długosz, Komorów 2011.
- D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987.
- D. von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Regensburg 1969.
- D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, t. 5.
- D. von Hildebrand, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Stuttgart–Regensburg 1973.
- D. von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, tłum. T. G. Pszczółkowski, Warszawa 2006.
- D. von Hildebrand, *Über die Dankbarkeit. Nachgelassene Schrift*, St. Ottilien 1980.
- D. von Hildebrand, *Was ist philosophie?*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1976.
- D. von Hildebrand, *What is philosophy?*, London–New York 1991.
- D. von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen: Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Regensburg 1932.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Cz. S. Bartnik, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, [w:] *Ja – wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, Poznań 2009.
- Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- B. Beckmann-Zöller, *Wprowadzenie*, [w:] E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016.
- C. Bickel, *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen 1991.
- T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno – ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, "Collectanea Theologica" 1989, 59/1.
- E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004.
- A. P. Cohen, *The symbolic construction of community*, London–New York 1985.
- U. Eco, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999.
- T. H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Warszawa 2009.
- R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk i in., Kraków 2015.
- J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996.
- Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, red. M. Bogunia-Borowska, Kraków 2015.
- J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997.

- J. Galarowicz, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, Kęty 2017.
- W. Galewicz, *Analiza dobra*, Kraków 1988.
- W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- W. Galewicz, *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, „Znak”, R. XXXVII, 1985, nr 4.
- K. J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009.
- K. J. Gergen, *Relational being. Beyond self and community*, New York 2011.
- R. Godek, *Istota poznania filozoficznego według Dietricha von Hildebranda*, „Logos i Ethos” 2015, t. 2 (39).
- J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia”, t. 19, 1987.
- J. Gorczyca, *Na drogach prawdy. Słów kilka o pewnym aspekcie życia i twórczości Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1990, Kraków 1991.
- J. Gorczyca, *Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1987.
- P. Góralczyk SAC, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989.
- J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962.
- N. Hartmann, *O idealnej samoistości wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988.
- N. Hartmann, *Stosunek wartości i powinności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988.
- N. Hartmann, D. von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999.
- A. von Hildebrand, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa–Ząbki 2008.

- A. von Hildebrand, D. von Hildebrand, *Sztuka życia*, tłum. G. Grygiel, Poznań 2002.
- T. Homa, *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej*, Kraków 2017.
- E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017.
- E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.
- R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970.
- R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970.
- R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, Warszawa 1974.
- R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Kraków 2011.
- A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012.
- Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004.
- L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*, Lublin 2010.
- J. Krokos, *Koncepcja fenomenologii w ujęciu Husserla, Pfändera, Schelera i niektórych ich uczniów*, Warszawa 1991.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2002.
- S. Lis, *Formy życia społecznego według Maxa Schelera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2014, t. 6 (42), nr 2.
- G. Lorini, *Ontologia społeczna Czesława Znamierowskiego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2010, z. 4.

- N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Kraków 2012.
- J. Machnac SDB, *Fenomenologia monachijska (szkic historyczno-biograficzny)*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, nr 1 (34).
- A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.
- B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*, New Haven CT 1999.
- Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Kraków 2003.
- N. Hartmann, *Aktualny stan zagadnienia wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988.
- W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Rzeszów 2008.
- W. M. Nowak, *Wspólnoty, wzory osobowe, postacie*, [w:] *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, Rzeszów 2010.
- M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Warszawa 2009.
- P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, Poznań 1995.
- S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- H. Plessner, *Granice wspólnoty*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003.
- H. Prader, *Gerufen zur Liebe. Die spezifische Differenz der Freundesliebe im Vergleich zur bräutlich-ehelichen Liebe im Lichte Denkens von Dietrich von Hildebrand. Theses ad Doctoratum in S. Theologia. Extractum*, Rome 2008.
- P. Premoli De Marchi, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano 1998.
- W. Prusik, *Fenomenologia wartości Max Scheler i Nicolai Hartmann*, Szczecin 2011.
- J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik i in. Warszawa 1994.

- A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tłum. T. Bekrycht, Kraków 2009.
- P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979.
- A. Salice, *Communities and values. Dietrich von Hildebrand's social ontology*, [w:] *The phenomenological approach to social reality. History, concepts, problems*, eds. A. Salice, H. B. Schmid, Switzerland 2016.
- M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern–München 1966.
- M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. W., „Znak”, R. XIX, 1967, nr 12.
- A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*, „Znak”, R. XXVII, 1975, nr 10.
- A. Siemianowski, *Trzy kategorie doniosłości i ich rola w etyce filozoficznej Dietricha von Hildebranda*, „Studia Gnesnensia” 1976, t. 2.
- H. Skorowski SDB, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1998/99.
- Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012.
- K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Kraków 2001.
- E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, [w:] E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016.
- E. Stein, *Przyczynowość psychiczna*, [w:] E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016.
- A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Toruń 2012.
- T. Szlendak, *Ewolucja wspólnoty. Między adaptacją a procesem indywidualizacji*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M. N. Jakubowski i in., Toruń 2002.
- K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993.

- Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
- F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887.
- F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Truth and value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand*, ed. J. F. Crosby, New York 1992.
- Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*, Hrsg. B. Schwarz, Regensburg 1970.
- M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013.
- S. Weil, *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*, tłum. A. Wielowieyski, M. Frankiewicz, [w:] S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004.
- A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
- Wobec wartości. Dietrich von Hildebrand*, Jan A. Kłoczowski, Józef Paściak, Józef Tischner, Poznań 1984.
- T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu D. von Hildebranda*, "Roczniki Filozoficzne" 1983, t. XXXI, z. 2.
- T. Wojtarowicz, *O Hildebranda koncepcji miłości*, "Roczniki Filozoficzne" 1980, t. XXVIII, z. 2.
- D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012.
- S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno – teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.
- M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Lublin 2003.

Dietrich von Hildebrand jest autorem, którego twórczość nie doczekała się jeszcze w Polsce zadowalającej recepcji. Znajdujemy tymczasem u niego idee i koncepcje, które wnoszą wiele cennego i nowego materiału do aktualnych sporów dotyczących wspólnot, ich źródeł i fundamentów, ich relacji do wartości oraz ujęcia relacji pomiędzy jednostką i wspólnotą. Jest to zresztą filozof ze wszech miar ważny, wielostronny erudyta [...], społecznie i politycznie zaangażowany. [...] Praca Roberta Godka włącza się we współczesne spory. Wprowadza do nich myśl autora, który oferuje wnikliwe, dobrze wsparte analizami fenomenologicznymi argumenty.

prof. dr hab. Witold Nowak

Nieczęsto zdarza się spotkać teksty rozpraw naukowych pisane zrozumiałym dla czytelnika językiem oraz w sposób niewymagający męczących poszukiwań utraconych w trakcie lektury wątków. Tego rodzaju stan rzeczy, w stopniu dużo bardziej niż wystarczającym, ma miejsce w przypadku recenzowanej rozprawy, którą cechuje zarówno zrozumiały język, jak i treściowy podział pracy.

prof. dr hab. Tomasz Homa SJ



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie