

Marek Łagosz

 <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

 marek.lagosz@uwr.edu.pl

Uniwersytet Wrocławski

 <https://ror.org/00yae6e25>

Dobro a sens ostateczny

 <https://doi.org/10.15633/lie.31206>

Abstrakt

Dobro a sens ostateczny

W pracy tej poddaję namysłowi zagadnienie związku pytania o sensowność bytu jako takiego oraz ludzkiej egzystencji z kategorią dobra – zarówno w jej etycznej, jak i ontologicznej (metafizycznej) interpretacji. Wyróżnioną płaszczyzną rozważań jest tutaj ontoteologia chrześcijańska (katolicka). Szczegółowymi zaś punktami odniesienia są: opozycja dobra i zła, zagadnienie relacji kategorii dobra i miłości (w tym krytyka koncepcji moralności „miłości do najdalszych” Nicolaia Hartmanna). Motywem zaś spajającym prowadzone tu rozważania jest przeświadczenie-teza o autoteliczności i odwieczności dobra jako najwyższej wartości. Ontyczną zaś podstawą tego rozpoznania byłaby absolutna wola Boga, który odwiecznie chce swego istnienia i uznaje je za dobre. Tak przynajmniej zakłada się w perspektywie teistycznej. Artykuł ten ma charakter systematycznej refleksji autorskiej i jako taki nie jest historycznofilozoficznym przeglądem postawionego zagadnienia. Jeśli chodzi o – z konieczności wybiórczą – literaturę przedmiotu, to koncentruję się tu głównie na źródłach współczesnych; stosunkowo liczne są także odniesienia do myśli Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

Słowa kluczowe: sens, zło, dobro, miłość, Bóg

Abstract

Good and ultimate meaning

This paper undertakes a reflection on the relationship between the question of the meaningfulness of being as such and human existence, and the category of the good—both in its ethical and ontological (metaphysical) dimensions. The primary framework of analysis is Christian (Catholic) ontotheology. Specific points of reference include the opposition between good and evil, as well as the question of the relationship between the categories of good and love, including a critique of Nicolai Hartmann's concept of morality as "love for the most distant." The unifying motif of this investigation is the thesis of the autotelicity and eternity of the good as the highest value. The ontic foundation of this claim is conceived as the absolute will of God, who eternally wills His own existence and regards it as good—a perspective assumed within theistic thought. This article represents a systematic, authorial reflection and, as such, does not constitute a historical-philosophical survey of the issue. With respect to the necessarily selective literature, the focus is primarily on contemporary sources, with relatively frequent references to the thought of Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Keywords: sense, evil, good, love, God

Jeśli w odniesieniu do bytu, do wszystkiego, co jest — tak w postaci poszczególnych przedmiotów istniejących, jak i w totalności tych ostatnich — używamy kategorii sensu, to rozważamy byt z punktu widzenia podmiotowości (świadomości, ducha), czyli z punktu widzenia tej szczególnej postaci bytu, która jest nie tylko bytem w sobie, ale i — dla siebie, to znaczy wyposażona jest w samoświadomą rozumność¹ pozwalającą (czy wręcz przymuszającą) do stawiania pytania o celowość jej istnienia w obrębie wszechświata. Inaczej jeszcze: ontologia pytająca o sens bytu *in toto* musi zaczynać od szczegółowego jej działu, jakim jest antropologia filozoficzna, albo — jak to jest w ujęciu Martina Heideggera — musi być w pierwszym rzędzie „ontologią fundamentalną”, tj. refleksją, „której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo”². To właśnie jestestwo (*Dasein*) — na mocy swojej natury — zapytuje się o sens bycia i bytu. To zaś, że pytanie o sens, jakie stawia sobie człowiek, jest na wskroś natury ontologicznej, można wnosić z następującej konstatacji Gottfrieda Wilhelma Leibniza z *Nowych rozważań*: „ponieważ jesteśmy bytami, byt jest nam wrodzony, a poznanie bytu zawarte jest w naszym poznaniu nas samych”³.

Ponieważ każda próba odnalezienia sensu-celu bytu odnosi się do człowieka⁴, podejmując ją, siłą rzeczy wkraczamy na obszar etyki (szerzej: aksjologii), gdzie powszechnym celem jest dobro, a ludzkim zobowiązaniem wobec niego — odpowiedzialność za drugiego człowieka. Wszechświat zaś — jako siedlisko ludzkich intencji i czynów, których celem jest właśnie dobro — ma sens, gdyż służy dobru; dostarcza człowiekowi zestawu środków do jego realizacji⁵. Inaczej jeszcze: sensem życia człowieka jest czynić dobro⁶, a sensem wszechświata — być środowiskiem, w którym — mimo różnych naturalnych

1 Jeśli te dwa ostatnie wyrażenia nie są zwykłym pleonazmem.

2 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 53.

3 Cytuję za: B. Paź, *Filium cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019, s. 378.

4 Abstrahuję tu na razie od kwestii istnienia innych niż człowiek natur rozumnych. Gdyby zaś jedyną naturą rozumną był sam Bóg, kwestia sensowności w ogóle by nie istniała — istniałby SENS.

5 Tak jest w przypadku dobrej woli; w przypadku zaś złej — dostarcza środków do realizacji zła.

6 Dlaczego akurat dobro moralne ma być celem zasadniczym ludzkiego istnienia, a zarazem — jako taki cel — określać sens pozaludzkiego wszechświata? Chyba nie znam dobrej odpowiedzi na to pytanie. Może jest to najtrwalsze dobro duchowe, jakie człowiek może pozyskać.

przeszkód (od kondycji psychofizycznej człowieka poczynając, a na szeroko rozumianym oporze materii kończąc) — staje się to zasadniczo możliwe⁷. Dlatego należy zgodzić się z Goutierre'em, który pisze: „Ostateczne przeznaczenie człowieka stawia nas zatem wobec poszukiwania ostatecznej i radykalnej prawdy etycznej”⁸. Albo jak wyraża rzecz Lévinas: „Prawda jako poszanowanie bytu — oto sens prawdy metafizycznej”⁹. Sama prawda spekulatywna, prawda czysto teoretyczna nie wystarcza, gdyż zostawia człowieka z wiedzą, lecz bez praktycznego (aksjologicznego) drogowskazu¹⁰.

Metafizyczne uzasadnienie dobra: pozytywność a negatywność

Prawda etyczna oraz jej realny korelat — dobro moralne, w zasadniczym sensie zależą od metafizyki, jaka leży u podstaw naszych przekonań praktycznych. Zła metafizyka psuje człowieka, gdyż ugruntowuje drogę do złej praktyki. By jednak skonkretyzować, o co mi chodzi, podam przykład metafizyki rozwijanej przez Quentina Meillassoux, który proponuje wizję bytu „faktualnego”: zupełnie chaotycznego, zdesubstancjalizowanego i pozbawionego wszelkiej prawidłowości (odrzućcie ontologiczną zasadę racji)¹¹. Jedynym kryterium ograniczającym możliwość całkowicie dowolnego pojawiania się nowych

A może — negatywnie biorąc — na jego wagę wskazuje sumienie, które, jeśli tylko pozostaje nieczyste, nie pozwala nam cieszyć się w pełni żadnymi innymi dobrami, jakie są w naszym zasięgu.

7 Aby określić kogoś jako złego, wystarczy sama jego zła intencja, lecz aby uznać kogoś za dobrego, do jego dobrej intencji musi dołączyć się także usilna wola i próba realizacji powziętego dobrego zamiaru, a ta z kolei zakłada możliwość tej realizacji.

8 M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001, s. 100. Szczególną zaś pozycję idei dobra w filozofii Platona Andrzej Niemczuk uzasadnia tak: „Najprawdopodobniej prymat dobra nad bytem wynikał u Platona stąd, że wobec bytu formułował on pytania celowościowe — pytał: po co cały byt zaistniał?” (A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005, s. 24).

9 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 364.

10 Wyjawszy wartości pragmatyczne i użyteczne, jakie realizowane są przez techniczne i technologiczne implikacje wiedzy naukowej.

11 Wizję będącą w gruncie rzeczy „postnowoczesną” wersją atomizmu logicznego Davida Hume’a: „cokolwiek da się odróżnić, to da się rozdzielić”.

faktów (zdarzeń) jest u niego zasada niesprzeczności¹². Wyluczając to logiczne ograniczenie, jest to wizja rzeczywistości, w której *wszystko się może zdarzyć*, a stąd już tylko krok do praktycznej konsekwencji — jaką można by z takiego stanu rzeczy chcieć wyciągnąć: *wszystko jest dozwolone*, a nawet dalej: *wszystko jest bez sensu*.

Sens ludzkiego życia tak silnie łączy się z dobrem, że sformułowanie „odnaleźć sens i dobro” (względnie: „odnaleźć sens w dobru”) należy uznać za pleonazm. Jest tak zapewne dlatego, że tylko dobro można uznać za to, co pierwotne, samoistne i odwieczne. Zło zaś nie może być pojęte inaczej, jak tylko jako wtórne zniekształcenie harmonii i moralnego ładu pierwotnego bytu. Dobro może istnieć bez zła, lecz zło bez dobra nie. Jak ujmuje to Romano Guardini:

Dobro jest kategorią obowiązującą i uzasadnioną bytowo, zło natomiast jest czymś, co nie może pod żadnym warunkiem „być”, z istoty swej bowiem oznacza bezsens. Jeżeli coś jest „biegunem”, z dialektycznej konieczności domaga się bieguna przeciwnego; lecz dobro nie jest biegunem i nie domaga się bieguna przeciwnego. Dobro jest czymś, co musi istnieć; zło — czymś, co nie może istnieć i — w sensie metafizycznym — nie potrzebuje istnieć; jest absolutnie zbędne¹³.

„Trzeba — pisze Karl Rahner — przypomnieć tu najpierw prawo, według którego zło nie może realizować się inaczej, jak tylko poprzez dobro”¹⁴. Jest tak dlatego, że zło z definicji jest *negacją* dobra. Gdyby zaś próbować definiować dobro jako negację zła, to wtedy zło należałoby uznać za pierwotne. Nie można jednak tego zrobić, gdyż zło jako negacja czy raczej negatywność

12 Q. Meillassoux, *Potencjalność i wirtualność*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012 nr 1, s. 5–18.

13 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 114. Trudno się tu jedynie zgodzić z Guardinim, że zło jest „czymś, co nie może istnieć”, gdyż ono istnieje, a próby zaprzeczania realności zła nie są ani przekonujące, ani moralnie pożądane — zamiast zaprzeczać realności zła trzeba go identyfikować i znosić. Chyba że przez „nie może istnieć” rozumie się tu: nie powinno istnieć, co sugeruje końcówka przytoczonego cytatu, gdzie mówi się właśnie o braku potrzeby zła, o jego zbędności.

14 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, s. 228.

(nie-dobro, nie-byt, nie-Bóg) zawsze jest wtórne wobec tego co zanegowane (dobro, byt, Bóg). Negatywność nie ma symetryczno-realnej pozycji wobec pozytywności¹⁵. Można powiedzieć, że metafizyka zła jest ontologicznie niemożliwa (choć w werbalnie można ją pewnie uprawiać); niemożliwa w takim sensie, że zło — choć realne¹⁶ — nigdy nie może wystąpić na pozycji absolutu. W ujęciu teologicznym: Bóg, który odwiecznie chce istnienia, chce zarazem także dobra — i tylko dobra; w przeciwnym razie przeczyłby swojej doskonałości, czego — jak przyjmujemy — nie chce. Dlatego z najszerzej metafizycznej perspektywy (perspektywy ogarniającej cały obszar bytowości) należy przyznać rację Johannowi G. Fichtemu, który pisze: „Możliwy jest tylko jeden świat, świat całkowicie dobry”¹⁷. Nawiązując do Hegla, można to sparafrazować tak: *wszystko, co rzeczywiste, jest dobre*. Wprawdzie nie zawsze dobre co do aktualnego stanu faktycznego w oczach istot skończonych, lecz co do celu i rezultatu ostatecznego w zamyśle Ducha Absolutnego (Boga).

Egzemplifikacją poszukiwania sensu w złu są rozmaite kultury szatana czy innych jego (zła) personifikacji. Dlaczego jednak demonizm staje się dla niektórych drogowskazem? Pragną oni zła, a na to jest tylko jedno wyjaśnienie: egoizm, czyli chęć władzy, dominacji i onnipotencji, jaką zwykle przypisujemy Bogu. Ale w demonizmie tkwi zasadnicza sprzeczność praktyczna: ci, którzy chcą władzy, mocy i nieśmiertelności, są zbyt słabi, aby uzyskać to z samych siebie; oczekują ich więc od tego, który tak naprawdę nie może nic im dać. Szatan sam musi karmić swój egoizm, a zatem może ich co najwyżej chytrze wykorzystać, oferując korzyść pozorną. Nie da im nic wartościowego, gdyż z definicji (jako że jest on jej negacją) brak mu miłości — jedynej zasady szczerzego obdarowywania.

W przeciwieństwie do niemożliwości absolutyzacji zła rzeczywistość bezwzględnie dobra jest — jeśli chodzi o jej pojęcie — najzupełniej możliwa.

15 W kontekście poznawczym (a dokładniej: w kontekście napięcia wiara–zwątpienie) wtórność negacji Paul Tillich wyraża tak: „Wątpi w to, co wie, ale czyni to na podstawie czegoś innego, co wie; albowiem nie istnieje żadne «nie» bez poprzedzającego je «tak»” (P. Tillich, *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. J. Korpany, Kraków 2023, s. 86).

16 I to uprawnia nas jak najbardziej — by wprowadzić taką dystynkcję na użytek obecnego wywodu — do uprawiania ontologii zła.

17 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Kraków 2023, s. 180.

Ontologicznie należy ją rozumieć jako nieantagonistyczną, w pełni harmonijną i totalną afirmację bytu. Rzeczywistość absolutnie demoniczna zaś stanowi *contradictio in adjecto*. Jest tak dlatego, iż — jak to już zostało powiedziane — z definicji jest ona negacją, zaprzeczeniem, destrukcją i zniszczeniem. Jako totalna negacja musi być zatem także zaprzeczeniem samej siebie, samounicestwieniem, czyli niebytem. Jako absolutna musi być czymś, a zarazem — niczym. Dlatego „dialektyka negatywna” typu Hegłowskiego nie może stanowić autonomicznej realności. Negacja jest wtórna wobec afirmacji, gdyż nie ma bezwzględnego niebytu¹⁸.

Jeśli spojrzeć w tym kontekście ontoteologicznie na wewnętrzne (dialektyczne — można powiedzieć¹⁹) życie Boga, to dialektyka, która się w Nim realizuje, może mieć jedynie charakter pozytywny, a nie negatywny. Osoby Boskie — jako że są współlistotne (*homoousios*) — nie mogą być swymi negacjami (przeciwieństwami, innobydami, momentami wzajemnie „sprzecznymi” itp.): Ojciec zrodził Syna, a obaj posłali Ducha Świętego²⁰ — i nie ma tu żadnej negatywności. O Bogu nie można powiedzieć za Heglem, że jest „pozbawionym trwałości własnym przeciwuderzeniem w siebie samym”²¹. Należy zaś powiedzieć, trawestując, że jest absolutnie trwałym własnym rozszczepieniem w siebie samym, którego trzy osoby w całkowitej jedności natury współlistnieją ze sobą w doskonałej dialogicznej relacji. W filozofii od

18 Parmenides: jest byt, a niebytu nie ma.

19 Na możliwość dialektycznego wyjaśnienia natury Boga wskazuje na przykład — zachowując sceptyczny dystans wobec tajemnicy — Guardini, który pisze: „Trójjedność Boga pozostaje nadal tajemnicą. Nie podejmuję próby wyprowadzenia jej ani z dialektyki absolutnego życia, ani z dialektyki absolutnej osoby” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 208). Piszący te słowa jest zaś mniej powściągliwy, jeśli chodzi o stosowanie w ontoteologii odpowiednio zinterpretowanego paradygmatu dialektycznego, widząc w nim potencjalnie skuteczne — być może — narzędzie do względnie przekonujących, chociaż zawsze przecież niedoskonałych, prób uchwycenia natury bytu Boskiego.

20 Przy czym wielkim problemem teologicznym jest kwestia różnicy między osobami Boskimi. Jeśli bowiem są One współlistotne oraz — jak zakłada się na ogół w teologii — Bóg posiada li tylko własności istotne, to czym się różnią?

21 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 176. To można zaś powiedzieć o stworzonym bycie skończonym, który — jako „negacja” Boga — sam zostaje zanegowany i zniesiony przy jednoczesnym jego zachowaniu jako momentu przebóstwionego, tj. mającego udział w Boskiej rzeczywistości.

zarania niemal jej dziejów pojawia się dialektyczny wątek opozycji miłość–nienawiść (np. u Empedoklesa: miłość i niezgoda), która ma być motorem napędowym całej rzeczywistości. W ontologii chrześcijańskiej zaś jedynym zapłonem, paliwem i motorem ruchu wszechbytu jest Miłość.

Negatywność związana z Bogiem pojawia się dopiero wtórnie (w sensie wtórności egzystencjalnej: zależność bytowa stworzenia od Boga, a nie następstwa czasowego). Oto stworzenie jako transcendentny innobyt Boskiej substancji staje się czymś negatywnym w odniesieniu do Boga (nie-Bogiem, nie-Doskonałością, nie-Nieskończonością itp.)²². Szczególnie dotyczy to stworzonej wolnej woli – ludzkiej lub anielskiej (czysta duchowość). Oto człowiek i inne inteligencje wyższe mają możliwość zanegowania Boga, odrzucenia Go, zaprzeczenia Jego naturze. To jest niewątpliwie negatywność, która znoszona jest w Boskim planie ekonomii zbawienia, w dialektycznym powrocie uduchowianego i uduchowiającego się stworzenia do Źródła. Jednakże – ponieważ Bóg jest niczym nieograniczoną osobową wszechmocą, która urzeczywistnia (a w zasadzie odwiecznie urzeczywistniała) tylko swój zamysł – negatywność wszystkiego, co od Niego pochodzi (a nie ma niczego, co od niego nie pochodzi) jest jedynie negatywnością względną, zewnętrżnością nie posiadającą swojej autonomicznej mocy. Dlatego można w tym kontekście powtórzyć za Lévinasem: „Stworzenia [pojęcie], które nie jest ani negacją, ani ograniczeniem, ani emanacją Jednego. Zewnętrzność nie jest negacją, lecz cudem”²³. Co potwierdza np. Jogi Rama-Czaraka, zauważając: „Ze wszystkich jednak trwałych cudów, napotykanych przy badaniu, najbardziej godny podziwu jest rozwój rośliny lub zwierzęcia z embrionu”²⁴.

22 Jednakże świata stworzonego nie można sprowadzać tylko do tej negatywności; jest on – jako właśnie przez Boga stworzony – wielkim jego znakiem. Por. P. Wierzbicki, *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Warszawa 2009, s. 171.

23 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 351.

24 J. Rama-Czaraka, *Dźnani-Joga. Joga Mądrości. Książka o najwyższych naukach jogów*, tłum. W. Dunin Goździkowski, Warszawa 1932, s. 55.

Dobro i miłość

Skoro w kontekście dobra wspomnieliśmy wyżej o miłości, to zwróćmy uwagę, że jeśli trwale dobro moralne ma być celem ludzkiego życia, to celem takim — jako podstawowym i pierwszorzędnym — musi (powinna) być także miłość. Jak nauczał bowiem św. Tomasz, cnoty moralne bez fundamentu, jakim jest miłość, pozostają niedoskonałymi. Czynią one niektóre rzeczy dobrymi, lecz nie czynią dobrym życia. Tylko miłość powoduje, że cnoty moralne mają ten *habitus*²⁵, który nakłania w sposób zasadniczy, a nie tylko akcydentalny, do czynienia dobra²⁶. Abelard stwierdza: „I rzeczywiście, dla kogoś, kto kocha, nic nie jest trudne”²⁷, a w szczególności — nie jest trudne czynienie dobra wobec tego, kto jest przedmiotem prawdziwej troskliwej miłości.

Na pozycję miłości „ponad wszelkimi cnotami” oraz jako na jedyną motywację, oraz w ogóle możliwość ich praktykowania zwraca uwagę Hegel, gdy pisze: „Miłość wszakże jedna nie tylko zbrodniarza z losem, jedna również człowieka z cnotą, to znaczy: gdyby miłość nie była jedyną zasadą cnoty, każda cnota byłaby jednocześnie niecnotą”²⁸. I dalej: „w miłości znikają wszelkie rozdzielenia, wszelkie ograniczone stosunki, tak samo ustają ograniczenia cnót; gdzież pozostawałoby miejsce dla cnót, gdyby nie można się już było zrzec żadnego prawa?”²⁹. Miłość znosi zatem wszelkie ograniczenia i podziały, co nie znaczy, że wszystko zrównuje, będąc ślepą na różnicę między dobrem a złem. Zło identyfikuje ona jako zło, lecz jest zarazem otwarta na poprawę i czynnie przebacząca. Można też powiedzieć, że miłość rozwiązuje sprzeczności pomiędzy cnotami. I tak np. godzi cnotę sprawiedliwości z cnotą łagodności, dając zamiast niemiłosiernego prawa („formą, pozytywnością niemiłosierności jest prawo; zawsze też występuje ona w tym prawnym kształcie”³⁰) miłosierne upomnienie i miłosierną karę. Jeśli zaś chodzi o zrzekanie się

25 U Arystotelesa: sprawność jako dyspozycja do dobrego działania.

26 Por. J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa-Ząbki 2005, s. 171–175.

27 P. Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: P. Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969, s. 219.

28 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 357.

29 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 359–360.

30 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 361.

prawa, o którym mówi Hegel, to można to interpretować także szerzej, tj. nie tylko w sensie prawa pozytywnego (stanowionego): miłość pozwala zrzec się jednostce — przynajmniej w jakiejś części — prawa do egoizmu, jak np. prawa do zemsty czy własnej przyjemności.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że chodzi tu o wiele szersze rozumienie miłości niż tylko psychologiczne (tj. jako uczucia, przekonania, skłonności itp.). Za Paulem Tillichem należałoby powiedzieć krótko: „Miłość jest pojęciem ontologicznym”³¹. W tym planie przez miłość należałoby — jak sądzę — rozumieć zarówno poszczególne uczynki duchowe (czyny miłości jako specyficzne elementy uniwersum zdarzeń), jak i pierwotny Czyn, który tożsamy jest z Boskim stwarzaniem. Dla tego ostatniego trudno jest doprawdy znaleźć inną rację, jak tylko miłość właśnie. Podobnie rzecz ujmuje Guardini, gdy analizuje powszechnie uznawane, a zarazem często nie bez podstaw — choćby ze względu na historyczne obarczenie zachodniego chrystianizmu różnego rodzaju historycznymi niegodziwościami — krytykowane stwierdzenie: „chrześcijaństwo jest religią miłości”³². Jest to prawda, lecz „być chrześcijaninem” — przekonuje teolog — nie znaczy zajmować pewną postawę, która da się określić li tylko psychologicznie. Nie chodzi tu o jakąś psychologizującą etykę czy zwykły altruizm: sprawy chrześcijańskiej miłości nie wyczerpują: „biopsychologicznie uwarunkowana miłość, naturalna życzliwość ludzka, bezinteresowność, postawa erotyczna”³³ itd. Miłość jest w chrześcijaństwie najważniejsza, gdyż implikuje ją kategoria osoby — pierwotnie i w pierwszym rzędzie osoby Boskiej³⁴. Kategorii tej podporządkowane są wszystkie inne, z substancją, rzeczą oraz życiem na czele³⁵; tak że chrześcijaństwo śmiało możemy nazwać metafizyką osoby. Guardini przekonany jest nawet, że metafizyka osoby ma wymiar uniwersalny: „Tak więc prymat osobowości, a zatem i miłości, obowiązuje sam w sobie niezależnie od tego, czy się jest

31 Cytuję za: W.J. Hoye, *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. P. Kolińska, Kraków 2011, s. 96.

32 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 212.

33 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 216.

34 Ku czemu miałaby się kierować osobowa wola (kimkolwiek by nie była), jeśli nie ku temu, co umiowała (czymkolwiek by to nie było).

35 Zob. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 214.

chrześcijaninem”³⁶ — chociaż w chrześcijaństwie, o czym przekonany być musi każdy wierzący, dochodzi do pełnej realizacji: Bóg umiłował siebie oraz człowieka, człowiek miłuje siebie i Boga, a w Bogu bliźniego swego i cały świat (wszelki byt). Bóg jest najpierwszym podmiotem miłości, gdyż odwiecznie „mieszka” ona w nim pod postacią trójjednej relacji osobowej i „wylewa” się na zewnątrz w akcie stworzenia.

Powszechna miłość, która — z chrześcijańskiego punktu widzenia — możliwa jest tylko w wierze, w Bogu w Trójcy Jedynym³⁷, jest ostatecznym sensem-celem wszelkiego istnienia obdarzonego wolą i myśleniem (istnienia osobowego), a ze względu na jego supremację w całej dziedzinie bytowości³⁸ — także bytu jako takiego. Dlatego też św. Augustyn miał powiedzieć: „Kościół to stan wspólnoty z całym światem”³⁹. Ten Ojciec i Doktor Kościoła stwierdza też dobitnie: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja”⁴⁰ (*pondus meum amor meus*⁴¹). A zatem chrześcijanin niejako „siłą bezwładu” (czego nie należy czytać „bezwiednie”, gdyż kryje się za tym akceptacja jego wolnej woli) zwraca się i zmierza w kierunku miłości; „wzrost w miłości” do Boga i bliźnich jest jego naturalnym i najwyższym celem. Eschatologiczne zaś apogeum wzrastania to ma osiągnąć w Królestwie Bożym, które jest wspólnotą zbawionych — obcowaniem świętych⁴². Jak ujmuje rzecz Hegel: „W Królestwie Bożym wspólnotowy wymiar — że wszyscy są żywi w Bogu — nie jest wspólnotą w pojęciu, lecz miłością, żywą więzią, która jednoczy wierzących, owym doznaniem jedni życia”⁴³. Lévinas tak z kolei ujmuje socjologiczno-teologiczny aspekt ludzkiej egzystencji: „Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej

36 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 214. W tym kontekście terminy „osoba” i „osobowość” traktuję jako synonimy.

37 Jak pisze w liście Jan Ewangelista: „Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg przebywa w nim” (1 J 4, 16).

38 Nie w sensie mocy, która mogłaby przemóc potężne siły kosmiczne, lecz w sensie realizacji najwyższego znanego nam szczebla bytowania — duchowości.

39 R. Rohr, *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 81.

40 Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 426.

41 Tłumaczenie łacińskie podają za: K. Adam, *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999, s. 129.

42 Por. K. Adam, *Natura katolicyzmu*, s. 129.

43 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 387.

ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i Innego — oznacza monoteizm”⁴⁴. Rzeczywiście religia monoteistyczna stanowi właściwą ontoteologiczną podstawę, na której może się rozwinąć i znaleźć swe mocne ugruntowanie idea powszechnego braterstwa: jeden Bóg, który co do zasady we wszystkich ma upodobanie (choć piętnuje ich postęпки), a wszyscy w Nim — zamiast podzielonych grup służących wielu bogom różnego autoramentu.

Jeśli dla chrześcijan miłość leży w centrum wszelkich relacji społecznych oraz mistycznej relacji z Bogiem, to trzeba tu wyraźnie raz jeszcze podkreślić jej roszczenie do nieskończoności: miłość domaga się wieczności. Jak trafnie rzecz ujmuje Joseph Ratzinger: „w konfrontacji ze śmiercią fizyczną człowiek napotyka zasadniczą strukturę swojego bytu w ogóle. Staje przed decyzją: czy przyjąć strukturę ‘miłości’, czy też przeciwstawić jej strukturę ‘mocy’. Powstaje zasadnicze pytanie: Czy to prawo fizycznego umierania, z którym spotykamy się ciągle pośród życia, można przyjąć w duchu ufności, prowadzącym do postawy miłości, czy też akceptowanie tego prawa oznacza przegranie najlepszych szans, jakie daje życie”⁴⁵.

Ani Boga, ani ludzi nie można kochać tylko przez jakiś czas. „[M]iłość mocna jest jak śmierć” (Pnp 8, 6), co w kontekście Nowego Testamentu należałoby czytać: śmierć jest nieuchronna, lecz miłość ją przemoże i przetrwa na wieki. Jak pisze Halík: „Ludzka miłość jest przestrzenią, w której zawsze mieszka Bóg, nawet jeśli jest nierozpoznany, nienazwany i niewzywany”⁴⁶. Często nie rozpoznają Go właśnie kochający ateści, nie zauważając rozdzwiewu między ich szczerą i głęboką miłością do innych ludzi a skończonością spraw ziemskich⁴⁷. Człowiek został zbawiony, zmartwychwstanie i będzie żył wiecznie. Prawdziwa bowiem miłość — taka, jaką opisuje *Hymn o miłości* — „nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8) i zmartwychwstanie zbawiona w pełnej chwale Boga. Dlatego też celem życia chrześcijańskiego jest przekazywać wiarę, głosić

44 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 255.

45 J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 114.

46 T. Halík, *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024, s. 157.

47 Chociaż na ogół większość z nich prawdopodobnie wyczuwa ten dysonans i skłonna jest myśleć o jakiejś formie wieczności bez Boga.

kerygmat zmartwychwstania i zbawienia w sztafecie pokoleń, gdyż orędzie to wskazuje na nieskończoność miłości — tej konkretnej miłości.

Czegóż zresztą spodziewać się po istotach rozumnych i obdarzonych wyższą uczuciowością. Ich pogodzenie się z nicością byłoby wręcz sprzecznością. Ten oto człowiek biologiczny (psycho-fizyczny) umiera — to fakt; ten sam człowiek *nie może nie być* to imperatyw kategoryczny człowieczeństwa⁴⁸, z którego — jak myślę — podświadomie zdają sobie sprawę nawet najbardziej zdeklarowani ateści.

W świetle powyższych ustaleń można stwierdzić, że miłość jest tak pierwszym słowem protologii (to za jej sprawą powstał świat), jak i ostatnim słowem eschatologii (to ona panuje w Królestwie Bożym).

Propozycja Nicolaia Hartmanna

Skoro o dobru i miłości jako celu i sensie ludzkiego życia mowa, to chciałbym zwrócić uwagę na dość osobliwą propozycję etyczną, jaką w swojej *Etyce* przedstawił Nicolai Hartmann⁴⁹. Otóż „zwykłej” altruistycznej — a w gruncie rzeczy podsytej wyrafinowanym egoizmem — moralności polegającej na miłości do najbliższych przeciwstawia on doskonalszą — jego zdaniem — moralność miłości do „najdalszych”. O tej pierwszej Hartmann pisze: „Przezwy ciężony jest tu jedynie zwykły egoizm, który chce wszystkiego dla siebie; wysublimowany egoizm współradości z cudzą pomyślnością, egoizm odczuwającego współczucia trwa nadal”⁵⁰. Miłość zaś do potomnych, w której nie można mieć już udziału, to już wyższy poziom moralności, moralności kierującej się ideałami, za sprawą której człowiek „wkracza w nieprzemijalne. Przeżywają go jego dzieła, ma on udział w wiecznym za sprawą <nieśmiertelnej cnoty>”⁵¹. Z postulowaną tu nieprzemijalnością i wiecznością jest jednak

48 I nie chodzi tu tylko o to moje własne ego, lecz — przede wszystkim — o opartą na najwyższych wartościach relację z innymi.

49 Tu opieram się na polskim tłumaczeniu jednego z jej rozdziałów: N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, tłum. P. Korobczak, „Ruch Filozoficzny” 67 (2010) nr 4, s. 771–790.

50 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 774–775.

51 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 775.

sporo przesady. Odwoływanie się w tym przypadku do „najdalszych” potomnych na niewiele się zdaje, gdyż ci nie będą się przecież reprodukować w nieskończoność. Dalekowzroczność i ukierunkowanie na przyszłe pokolenia poszerza — w stosunku do celów aktualnych — pole naszych działań sensownych, ale ono jest wciąż ograniczone. Najdalsza z możliwych przyszłości to jeszcze nie wieczność. Stąd trudno zgodzić się z takimi stwierdzeniami Hartmanna, jak „Wieczna rewolucja życia” czy „Tu leży pole ludzkiego przewidywania i ludzkiej aktywności, samo w sobie nieograniczone pod względem dali i obfitości zadań”⁵². Dalekowzroczność oraz odpowiedzialność wobec „późnych wnuków” nie jest w stanie wypełnić sensem ludzkiego życia, gdyż horyzont najdalszego nawet widzenia przyszłości jest zawsze jeden — śmierć indywidualna oraz powszechna zagłada. Jak troska o „przyjaciół z przyszłości” ma zapewnić nam poczucie ostatecznego sensu, skoro nie wiadomo nawet, czy oni w ogóle będą? Trzeba brać odpowiedzialność za ewentualnych przyszłych zupełnie tak samo, jak za współczesnych. Chociaż wpisuje się to w postulat miłości bliźniego, ostatecznego sensu jednak nie gwarantuje — ani człowiek poszczególny, ani ludzkość nie są żadnym absolutem. Przesadne zaś akcentowanie miłości do najdalszych jest dość pretensjonalne — szczególnie gdy mówi się o tym w kontekście pozareligijnym, tj. bez odniesienia do Boga jako źródła bytu i przyczyny wszelkiej miłości. Wystarczy zadbać o to, aby zostawić im świat nadający się do godnego życia. O miłości zaś osobowej — obojętnie, czy wobec najbliższych czy najdalszych — trzeba powiedzieć, że zawsze zawiera ona jakiś element świętości (nawet gdy wprost się tego nie artykułuje). *Explicite* wyrażają to osoby wierzące lub jakoś religii przychylnie⁵³, a ich intuicja — pomimo że wielu kochających nie chce czy też nie jest w stanie wiązać świętości swego uczucia z jakąkolwiek konkretną religią — wydaje się być egzystencjalnie i antropologicznie istotna⁵⁴.

52 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 776.

53 Związek miłości ze świętością jest szczególnie wyeksponowany w chrześcijaństwie, gdzie przykazanie miłości wobec Boga i ludzi jest najwyższym prawem.

54 Jak wyraził to na przykład Bruno Schulz w *Sanatorium pod Klepsydrą*: „Dotknięcie jej ciała musi być aż bolesne od skupionej świętości kontaktu” (B. Schulz, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*, Warszawa 1999, s. 157).

Poza tym omawiana koncepcja etyczna Hartmanna przypomina znane marksistowskie idee „światlanej przyszłości”, jak chociażby wtedy, gdy odwołuje się on do „przenikającego całość ducha samoprzezwyciężenia i wielkiej dziejowej odpowiedzialności, która w rzeczywistości każdą epokę prowadzi ku przyszłości”⁵⁵. Zresztą niepokojące analogie z marksizmem (ale nie tylko — także z nietzscheanizmem) są głębsze. I tak miłość do najdalszych wymaga, aby bliski traktowany był „«również» jako środek do odleglejszych celów”⁵⁶. Hartmann zastrzega się wprawdzie, że nie „tylko” jako środek — tego miłość do najdalszych nie wymaga; niemniej marginalizowanie (w sensie stawiania na drugim planie⁵⁷) miłości do bliskich budzi niepokój w perspektywie doświadczenia XX-wiecznych totalitaryzmów. Te bowiem, jak wiadomo, poświęcały miliony istnień ludzkich w imię przyszłości, jakiegoś wymagowanego lepszego jutra, czy doskonalszego człowieka — urojonego bytu, w którym miała się zrealizować w pełni ludzka „gatunkowa istota”. Ponieważ najdalszych nie ma, miłość do nich nie może być konkretna, a jedynie — miłością do typu, do gatunku: „Przeciwstawną wartością [...] nie jest tu indywiduum jako takie, ale *typ* i to nie teraźniejszy, ale nieistniejący, «idealny»”⁵⁸. Nietzscheański wątek jest zaś taki, że oto miłość do najbliższych ma głównie sens wobec słabości: „daje pierwszeństwo słabym, chorym, poniżonym”⁵⁹, a to „z punktu widzenia wielkiego procesu jest [...] czymś bezwartościowym”⁶⁰. Konsekwentna miłość do najbliższych zrównuje ludzi, wstrzymuje postęp, jest przyczyną stagnacji i w rezultacie upadku⁶¹. W „nowej” Hartmannowskiej etyce potrzebny jest jednak człowiek „najgodniejszy, etycznie silny i przepelniony dążeniem, i to jego, kosztem upadających, musi miłość do najdalszych faworyzować? Jego, czyli kogo? Jakiegoś «nadczołowieka», prometejskiego herosa, autokratora i samowolnego projektanta

55 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 777.

56 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780.

57 O czym świadczą słowa: „Gdy przewyższy ją inna wartość, wtedy jej panowanie w życiu może przez tamtą co najwyżej zostać ograniczone” (N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780). Pytanie tylko, jak daleko takie ograniczenie może sięgać (?).

58 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 782.

59 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 779.

60 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 779.

61 Zob. N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780.

przyszłości? Nie będę tu wchodził w polemikę z tego typu «elitarną» i «arystokratyczną» etyką, bo za dobrze wiadomo, do jakich tragedii społecznych może doprowadzić takie wartościowanie”.

I jeszcze jedno — na co zwraca uwagę Hegel — „nitki” jakie ma w człowieku zewnętrzny świat, a z których on (człowiek) się właśnie składa i czerpie swoją tożsamość, i bez których obecności obumarłby on w sobie, to właśnie jego najbliżsi:

Dla pokazania tego, jak się ta tożsamość przejawia, można wspomnieć o skutku, jaki może wyrzucić na kimś, kto pozostaje przy życiu, śmierć ukochanych krewnych, przyjaciół itp., skutku polegającego na tym, że wraz z jednym umiera albo obumiera i drugi⁶².

Dodam tylko, że naturalną obroną przed tak drastycznym skutkiem, jakim jest — koniec końców zawsze przecież nieuchronna — utrata bliskich, jest postulat nieskończoności, jaki odnosimy do miłości.

Odwieczność Dobra

Należy poczynić odróżnienie między poszczególnymi dobrymi intencjami-czynami a Dobrem samym w sobie. Te pierwsze ustanawiają przedmioty swych celów, o ile celami tymi są poszczególne dobre uczynki. Jeśli zapytamy jednak, dlaczego chcemy realizować poszczególne dobra moralne, to mamy dwie co najmniej — lecz jak się zdaje zasadnicze — odpowiedzi: (1) ze względu na jakieś określone inne cele, (2) ze względu na nie same (autoteliczność wartości-celów). Wybierając drugą odpowiedź, powinniśmy też myśleć o obejmującej je całości, która jest celem absolutnym i bez której nasze moralne cele pozostają li tylko przygodne i doczesne. Jak metafizykowo wyraża to Jacques Maritain: „jeżeli etyka filozoficzna jest nauką, to nie może ona rozważać tylko «rzeczy doczesnych», ale powinna związać swoje wnioski z tym,

62 G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 426.

co utrwała naukowo, jako najwyższa zasada, poznanie moralne, to znaczy, z celem ostatecznym”⁶³.

Hegel stwierdza, że „rozum wyznacza jako cel ostateczny świata najwyższe dobro, etyczność i, w proporcji z nią, szczęśliwość”⁶⁴ — zaraz jednak dopytuje się: „ale czy sobie samemu wyznacza ten cel ostateczny?”⁶⁵, i konstatuje, że — ograniczona przez zmysłowość — przyczynowość ludzkiego rozumu nie może tu wchodzić w grę. Co zatem? „Bóg — moc, zdolna wprowadzić w czyn prawa, zdolna dochodzić praw, których udzielił rozum”⁶⁶.

Może powstać przypuszczenie, że ideę eschatologicznego triumfu dobra zaburzałoby istnienie potępionych, dla których — bądź co bądź — wieczne odsunięcie od Boga byłoby przecież nieszczęściem⁶⁷, a to rzucaloby się cieniem na doskonałość „wszystkich świętych”. Należy się zatem zastanowić, czy wygzekwowana na „Sądzie Ostatecznym” sprawiedliwość nie stałaby jakoś w sprzeczności z definitywnym rozwiązaniem kwestii zła. Mamy w teologii kontrowersyjną ideę *apokatastasis*, czyli koncepcję „pustego piekła”. Niektórzy woluntarystycznie ujmują rzecz na przykład tak: „W piekło takim rodzajem wiary, wiary będącej połączeniem tęsknoty i nadziei, nie wierzę — chcę, aby go nie było albo żeby było puste nawet — nawet jeśli dopuszczam myśl, że tak być nie musi”⁶⁸. Jednak zło (szczególnie to demoniczne, zbrodnicze) „woła o pomstę do nieba”. Całkowite oczyszczenie wszystkich byłoby zapewne po ludzku niesprawiedliwe. A po Bożemu? Zostawmy to Bogu, gdyż — jak słusznie głosi mądrość teistyczna — niezbadane są Jego wyroki, a nie ogłaszajmy

63 J. Maritain, *Nauka i mądrość*, s. 182.

64 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

65 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

66 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

67 Przypuszczalny stan takiego ostatecznego odsunięcia opisuje Georg A. Maloney w swojej wizji piekła: „Ale piekło jest jedną z największych rzeczywistości, jakie objawił nam Jezus Chrystus. Jest to wieczna kara, na którą człowiek skazuje się dobrowolnie, kiedy odrzuca Chrystusa. Jest to stan, w jakim potępiony będzie istniał przez całą wieczność w ostrym wewnętrznym konflikcie zmysłów, namiętności, wewnętrznych zdolności poznania i miłości. Pełny byt, stworzony z pragnieniem połączenia się z pełną Doskonałością Bytu, nie może już zmienić swojego wyboru [...] Taki byt będzie się znajdował w całkowitej izolacji i wrogości wobec kosmosu” [a przede wszystkim — co należałoby podkreślić — Boga] (G. A. Maloney SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 222).

68 T. Halík, *Listy do papieża*, s. 192–193.

wszem i wobec, że piekła nie ma albo musi być puste. Nazbyt zaś gorliwym piewcom kary i potępienia można zadedykować następujące słowa: „Kto wy jesteście, że ośmielacie się mówić o karze i potępieniu, gdy zapach dymu z piekła materializmu jest jeszcze na szatach waszych”⁶⁹.

Zarysowana wyżej teistyczna perspektywa jest konieczna, jeśli nie chcemy poprzestawać na sensowności „małych kroczków”, tj. zbliżania się „czyn po czynie” do pewnego wymyślonego (wymarzonego) przez nas ideału — jak choćby Kantowskie „państwo celów”, a także „idea wieczystego pokoju”, które zapewne i tak nie zostaną nigdy zrealizowane w ziemskim świecie ludzi⁷⁰. Takie „częstkowe dobra” — bez obecności stałego ładu — pozostawałyby zawieszane w próżni, jak statek, który dzielny i heroiczny kapitan prowadzi do urojonej ziemi obiecanej⁷¹. Cały moralny wysiłek ducha ludzkiego miałby zaś charakter przygodny, a dobra, ku którym się kieruje, służyłyby tylko przetrwaniu poszczególnych ludzi (a tym samym ludzkości) między jedną a drugą nicością⁷².

W obliczu zaś nicości zarówno dobro, jak i zło stają się swym własnym usprawiedliwieniem; nie ma nic, co by je trwale podtrzymywało i ostatecznie waloryzowało jako — odpowiednio — pożądane i niepożądane. Jak czytamy

69 J. Rama-Czaraka, *Dżnani-Joga. Joga Mądrości*, s. 63.

70 Znany jest Hegłowski sceptycyzm wobec projektu wiecznego pokoju („owego wiecznego oszustwa”). Hegel nie wierzy bowiem w możliwość skutecznej konfederacji narodów, tj. takiej, która nie doprowadziłaby do dominacji jednego narodu albo powstania tworu *quasi*-jednonarodowego. Był on też przekonany, że w dłuższej perspektywie nie sposób utrzymać parlamentarnego pokoju między narodami. Por. B. Wójcik, *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Warszawa 2022, s. 307–308).

71 Weźmy np. państwo jako instytucję polityczną. Czy można sprowadzić je tylko do jego empirycznej i funkcjonalnej treści (zapewnienie ochrony jednostek oraz grup społecznych, godzenie partykularnych interesów, zapewnienie wolności i praw obywateli, ochrona własności itd.)? Raczej nie. Guardini na przykład pisze: „[...] państwu potrzebna jest przysięga” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 78). Przysięga zaś ma w sobie coś wznioślejszego, bardziej doniosłego i ważnego niż sama empiryczna treść państwa. Fundując poniekąd byt państwa, wprowadza ona pierwiastek ponadpaństwowy — „nadprzyrodzony” chciałoby się powiedzieć, co historycznie biorąc oznaczało po prostu częste odnoszenie się do Boga.

72 Jak zauważa cytowany przez Vittoria Possentiego Nietzsche: „Każde ustanowienie li tylko moralnych wartości (jak np. buddystyczne) *kończy się nihilizmem* [...]”. Mniema się, iż wystarczy moralizm, bez religijnego podkładu: ale to prowadzi koniecznie do nihilizmu” (V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1998, s. 106).

u Josepha Conrada (właśc. Józef Teodor Konrad Korzeniowski) w kontekście nihilistycznego poglądu na życie ludzkie: „Tak zwane zło, zarówno jak i tak zwana cnota, musi samo dla siebie stanowić nagrodę, jeśli ma w ogóle być czymś...”⁷³. Czy jednak stanowisko, zgodnie z którym wartości (a także antywartości) uznawane przez człowieka są jedynie chwilową motywacją podtrzymującą złudne przekonanie o sensowności własnego istnienia, a pierwszym i ostatnim słowem jest nicość i otchłań bezsensu, jest bardziej wiarygodna niż przekonanie o odwiecznym i ostatecznym usensowieniu stworzenia przez Boga i w Bogu (*pán en theós*)? Można w to wątpić. Jeśli zatem byt ma sens, to koniec końców polega on na realizowaniu się w nim pierwotnego Dobra, a Dobrem tym — w najszerszym metafizycznym znaczeniu — może być jedynie wolne i bezinteresowne udzielanie istnienia; udzielanie, które opiera się na miłości, gwarantując tym samym ostateczną wartość, nieprzemijalność i trwałość wszelkiego powołanego do istnienia bytu. Tak wyraża to Guardini: „Świat jest stworzony, jest na wskroś dziełem Boga. Jako taki jest rzeczywisty; w swej stworzonej skończoności jest spoisty zarówno w swym istnieniu, jak i w sensie”⁷⁴. Przy czym „stworzoną skończoność” świata należy rozumieć tu jako ograniczoność natury, niedoskonałość stworzenia niż jako jego definitywny koniec. Należy bowiem uznać, że Bóg jako stwórca jest także zachowawcą odwiecznego istnienia wszystkiego, co od Niego pochodzi. To — jak można się domyślać — znaczy właśnie wspomniana w omawianym cytacie „spoistość w istnieniu”.

Zakończenie

I tak wracamy niejako do Platońskiego przekonania o — jak to się często wyraża — „prymacie dobra nad bytem”⁷⁵: najwyższą w hierarchii Platonowego świata idei jest idea Dobra. Przy czym zamiast o prymacie lepiej chyba byłoby mówić o jedności bytu i dobra, tj. o dobru jako esencjalnej cesze bytu, jego

73 J. Conrad, *Zwycięstwo*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1973, s. 238.

74 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 101.

75 A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 24. Przytoczone sformułowanie podaję w odmiennej formie deklinacyjnej.

atrybucie w sensie kategorii transcendentalnej (dobro jako *transcendentale*, czyli pojęcie równozakresowe z pojęciem bytu). Tak czy inaczej trafne zdaje się przypuszczenie Andrzeja Niemczuka, który pisze: „Najprawdopodobniej prymat dobra nad bytem wynikał u Platona stąd, że wobec bytu formułował on pytania celowościowe — pytał: po co cały byt zaistniał?”⁷⁶. W świetle tej myśli utożsamienie (zamiast „prymatu”⁷⁷) dobra z bytem wynika z teleologicznego postrzegania tego ostatniego jako skutku zamierzonego działania. Dlatego należy powiedzieć tak: byt jest dobry, gdyż jest zamierzony i ukonstytuowany przez Dobro. A ponieważ jest on (byt — w tym byt podmiotowy, osobowy) „mniej dobry” (mniej doskonały) niż Dobro samo, to Dobro jest jego najwyższym, ostatecznym celem: „*dobro samo w sobie i dla siebie*, [które stanowi] dlatego absolutny ostateczny cel świata i obowiązek dla podmiotu, który powinien mieć świadomość dobra, czynić je swoim zamiarem i sprawiać swoją działalnością”⁷⁸.

To zaś, że Bóg chce być dobrym, czyli przejawiać miłość wobec stworzenia, a nie chce być złym, jest — być może — transcendentalną, aprioryczną wiedzą człowieka o Jego naturze lub efektem głębokiego rozumowego wglądu w naturę bytu jako takiego — dlatego też człowiek pragnie istnieć⁷⁹. Za ontyczną zaś podstawę domniemanego *a priori* należy uznać to (tak przynajmniej czyni się w teizmie), że Bóg jako byt absolutny i osobowy istnieje i w związku z tym odwiecznie chce tego istnienia oraz uznaje je za dobre⁸⁰. Można nawet powiedzieć, że sam jest Dobrem swojego Istnienia. Jakże by zatem mógł chcieć jakiegokolwiek zła?

Konkludując, wnioski z powyższych rozważań wyciągam następujące: (1) najwyższego i ostatecznego sensu (celu) istnienia człowieka i wszechświata należy upatrywać w pełnej realizacji i wiecznej trwałości dobra moralnego;

⁷⁶ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 24.

⁷⁷ Co pozostaje w zgodzie z klasyczną formułą: „ens et bonum convertuntur” („byt i dobro są zamienne”, A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 25).

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 509.

⁷⁹ „[...] pragnienie istnienia jest najstarszą miłością [...]” (K. Marks, *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi, tłumaczenie i wstęp I. Krońska, Warszawa 1966, s. 209).

⁸⁰ A do tego to On jest — jak można domniemywać — przyczyną transcendentalnego przeświadczenia stworzonego podmiotu o zasadniczym dobru wszechrzeczy.

(2) tylko odniesienie się do Boga jako źródła wszelkiego dobra i gwaranta jego wieczystej trwałości może napędzić człowieka poczuciem absolutnej (ostatecznej) sensowności — tak własnej egzystencji, jak i wszelkiego bytu.

Bibliografia

- Abelard P., *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: P. Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969.
- Adam K., *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Conrad J., *Zwycięstwo*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1973.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Kraków 2023.
- Goutierre M.-D., *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.
- Halik T., *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024.
- Hartmann N., *Miłość do najdalszych*, tłum. P. Korobczak, „Ruch Filozoficzny” 67 (2010) nr 4, s. 771–790.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. Fl. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967.
- Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hoye W. J., *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. P. Kolińska, Kraków 2011.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Maloney G. A., SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.
- Maritain J., *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa-Ząbki 2005.
- Marks K., *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1966.

- Meillassoux Q., *Potencjalność i wirtualność*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012 nr 1, s. 5–18.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005.
- Paź B., *Filium cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1998.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965.
- Rama-Czaraka J., *Dźnani-Joga. Joga Mądrości. Książka o najwyższych naukach jogów*, tłum. W. Dunin Goździkowski, Warszawa 1932.
- Ratzinger J., *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984.
- Rohr R., *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Schulz B., *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*, Warszawa 1999.
- Tillich P., *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2023.
- Wierzbicki P., *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Warszawa 2009.
- Wójcik B., *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Warszawa 2022.

