

GODNOŚĆ OSOBY W PERSPEKTYWIE LUDZKIEJ OPATRZNOŚCI*

Na drodze opatrzności człowiek w dwojaki sposób ujawnia swoje podobieństwo do Absolutu. Poprzez opatrnościowe działanie scala swoje akty poznania i miłości, doskonaląc siebie jako podmiot aż do takiej pełni, jaka może być udziałem bytu ludzkiego w doczesnym życiu. Dzięki temu – podobnie jak Byt Pierwszy – ukazuje swoją podmiotową doskonałość. Dzięki opatrzności może ponadto świadomie, aktywnie i afirmatywnie wpisać się w kierowanie światem przez Absolut.

DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI

Jednym z fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych człowieka jest wolność. Jak stwierdza B. Mondin, jest ona „istotnym i pierwotnym czynnikiem konstytutywnym osoby ludzkiej”¹. Uznanie wagi tego atrybutu osoby nie budzi obecnie większych kontrowersji, w przeciwieństwie do jego treściowego rozumienia, które rozciąga się od stanowisk indeterministycznych aż po deterministyczne, traktujące wolność jedynie w kategoriach fenomenu psychicznego. Te skrajne poglądy ostatecznie uderzają w ludzką wolność albo odrzucając konieczność brania pod uwagę rzeczywistości, albo ją wprost kwestionując.

W tradycji realistycznej, którą zapoczątkował Arystoteles, a której wielkimi kontynuatorami byli św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, akcentuje się, że wolność ludzka ujawnia się w aktach decyzyjnych zwanych wolną wolą². Osobowy podmiot w wyniku naradczego współdziałania jego duchowych władz – intelektu i woli – dokonuje w nich wyboru sądu praktycznego o działaniu. Treść tego sądu z jednej strony odnosi się do dobra, które jest przedmiotem wolnego działania, z drugiej zaś do sposobu jego osiągnięcia. Podmiotową decyzję, która jest wyborem przez wolę sądu o działaniu, w tradycji tej zwykło się nazywać autodeterminacją. Poprzez decyzję tę bowiem człowiek zakreśla horyzont swojego działania wobec dobra-celu. W fazie wykonania decyzji człowiek intencjonalnie (intelektualnie i wolitywnie) – mocą własnego aktu wyboru – złączony jest z dobrem, chociaż realnie jest dopiero w fazie jego zdobywania.

* Wykład odczytany podczas międzynarodowego kongresu „Christian Humanism in the Third Millennium” zorganizowanego w Rzymie przez Pontificia Universit di San Tommaso Angelicum w dniach 21-24 IX 2003.

¹ B. Mondin, *Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej*, tłum. P. Kawalec, „Człowiek w kulturze” 1997, nr 9, s. 79.

² Por. np. M. A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w kulturze” 1997, nr 9, s. 26.

Poprzez akty decyzji przybliża się on lub oddala od ostatecznego celu swojego istnienia, a jednocześnie nadaje kształt swojemu człowieczeństwu.

S. Kowalczyk za J. Maritainem wskazuje na fundamentalne rozróżnienie między wolnością jako autodeterminacją (wolnością w sensie ontologicznym) i wolnością jako wewnętrzną autonomią (wolnością psychiczno-moralną)³. Pierwsza polega na względnej niezależności woli od ograniczeń zewnętrznych czy wewnętrznych i możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw działania. Druga z kolei jest rezultatem osobowego opowiedzenia się człowieka za realizowaniem wyłącznie dobra, które jest efektem długotrwałego wewnętrznego wysiłku, aby zawsze postępować zgodnie z rozpoznanym dobrem. Człowiek tak usprawniony przez moralnie dobre akty decyzyjne jest autonomiczny, nie będzie świadomie i w sposób wolny czynił zła i nie będzie się poddawał zewnętrznym naciskom. Wolność autonomii jest więc człowiekowi zadana jako niezbywalna przestrzeń autorealizacji o charakterze powinnościowo-normatywnym.

Skoro wolność jawi się jako z jednej strony człowiekowi dana, a z drugiej zadana, to można zapytać, ze względu na co tak jest. Odpowiedź mieści się w rozumieniu człowieka jako bytu osobowego aktualizującego w świecie swoje potencjalności. W przypadku działania przedmiotem, w stosunku do którego wola się autodeterminuje i doskonali, jest dobro⁴. Motorem działania osobowego podmiotu jest bowiem potrzeba złączenia się z pożądanym dobrem, aby w ten sposób zaspokoić pożądanie-miłość wyzwoloną w stosunku do przedmiotu, a jednocześnie udoskonalić siebie. Wyzwolone działanie podmiotu nakierowane jest na jakieś dobro cząstkowe lub – intencjonalnie – na cel ostateczny życia. I tu właśnie w całej swojej pełni ujawnia się zarysowana przez Tomasza z Akwinu opatrność ludzka. Jako realizacja osobowego dobra w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i zbiorowym (w wymiarze dobra wspólnego), jest ona realnym i dynamicznym sposobem spełnienia wolności. Poprzez właściwie ukształtowane działanie, czerpiące ze źródła ludzkiej wolności, człowiek może roztoczyć opatrnościową troskę nad sobą samym i podległą mu rzeczywistością, czyli po prostu stać się opatrnością.

FAKT LUDZKIEJ OPATRNOŚCI

Prowidencja ludzka związana jest z dwoma podstawowymi fenomenami: przewidywaniem i troską. Zdolność do przewidywania zdarzeń i ujmowania przyszłości jako przyszłości w sposób szczególny wyróżnia człowieka spośród

³ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2000, s. 18.

⁴ Dobro to sam analogicznie rozumiany byt, wtedy gdy staje się on motywem i celem działania.

świata natury. Przewidywanie obecne jest we wszystkich sferach ludzkiej aktywności. Bez zdolności do przewidywania zjawisk i faktów trudno wyobrazić sobie zorganizowane poznanie ludzkie. Bardzo często opiera się ono na przypuszczeniu i odnoszone jest do jeszcze nieistniejącego stanu rzeczywistości, który może zaistnieć w przyszłości. O przewidywaniu opatrnościowym, co podkreśla Akwinata, można jednak mówić tylko w sferze praktycznej, a więc w działaniu. Zadaniem opatrności jest przewidzieć – na tle podmiotowej decyzji odnośnie do treści działania – moralnie godziwe środki, które zarazem skutecznie prowadzą do obranego celu. W tym aspekcie providencja całkowicie mieści się w ramach cnoty kardynalnej roztropności, gdyż ma ten sam podmiot (rozum praktyczny), ten sam przedmiot (znajdowanie i realizowanie środków do celu, wskazywanego przez rozum teoretyczny) i ten sam cel (dobro podmiotu w aspekcie podjętego działania). Dlatego św. Tomasz uznaje opatrność za najistotniejszą część roztropności⁵.

Opatrność to jednak nie tylko przewidywanie, ale również troska o podlegający jej podmiotowi świat osób czy innych bytów. Troska człowieka ogarnia całą rzeczywistość i wszystkie aspekty jej istnienia. W odróżnieniu od „troski” właściwej bytom należącym do świata natury, ludzka troska ma charakter świadomy. Posiada też znacznie szerszy zakres zarówno w wymiarze horyzontalnym jak i wertykalnym. Nie może ona być jednak rzeczywistą troską, jeśli nie towarzyszy jej proporcjonalne przewidywanie, gdy nie wybiega w przyszłość. W opatrności dochodzi więc do szczególnego zespolenia praktycznego przewidywania i osobowej troski⁶. Fakt, że opatrność jest troską, uwidacznia się w tym, że nie jest ona pasywnym przewidywaniem środków do celu. Jej zadaniem jest również ich aktywna realizacja, mająca jednocześnie na względzie osiągnięcie obranego w akcie decyzji dobra, w kontekście jednak ostatecznego celu życia ludzkiego. W swojej realizacji opatrność nie może się obejść bez roztropności, bez jej poszczególnych części, które ogólnie można określić jako pamięć przeszłości i znajomość teraźniejszości.

Na ową dwutorowość ludzkiej providencji, związaną z faktem przewidywania i realizowania tego przewidywania, zwrócił uwagę właśnie św. Tomasz. Zdaniem Akwinaty opatrność (grec. *πρόνοια*, łac. *providentia*) jest „pomyśłem czy planem, jak rzeczy mają być prowadzone do celu” („Ipsa igitur ratio

⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 7; wyd. pol. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. P. Belch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1964, s. 67-69.

⁶ We wskazanym tu ujęciu troska ma wymiar dynamiczny, osobowy i twórczy. Łączy się z klasycznym rozumieniem osoby jako bytu spotencjalizowanego, przejawiającego troskę o siebie i o otaczającą go rzeczywistość. Jest zatem różna od troski Heideggerowskiej, rozumianej jako trwoga (niem. *Angst*) przed unicestwieniem, ujawniającym się w nakierowaniu bytu ku-śmierci (niem. *Sein zum Tode*).

ordinis rerum in finem”)⁷. W określeniu tym struktura opatrności ukazana została jako szczególna relacja umysłowego podmiotu do celu w punkcie wyjścia. Zanim bowiem dojdzie do działania, w przypadku ludzkiej providencji nastąpić musi rozpoznanie rzeczywistości (w działaniu chodzi zawsze o jakąś konkretną sytuację) i przyporządkowanie do niej określonych środków pozwalających zrealizować zakładany cel-dobro⁸. Chociaż intelekt nastawiony jest na działanie, to w tej wstępnej fazie opatrności znajduje się on jeszcze w sferze nazywanej zamysłem.

Przejście opatrności ludzkiej ze stadium rozpoznawania i układania planu do działania dokonuje się za sprawą decyzji woli, która kończy analizowanie możliwości i podejmuje realizację jednej z nich. W tym momencie podmiot staje się źródłem realnego przyczynowania zdarzeń, których przewidywany bieg ma prowadzić do zakładanego celu. Tomasz wskazuje, że działanie to polega na kierowaniu przez podmiot „rzeczy do celu”⁹. W ramach troski podmiotu o podległą mu rzeczywistość pojawia się analogicznie rozumiane rządzenie (łac. gubernatio), które jest aktywnym realizowaniem cnoty opatrności (łac. executio ordinis)¹⁰. Pamiętając, że opatrność traktuje Tomasz jako część cnoty roztropności, można sformułować następującą jej definicję: opatrność ludzka jest to należąca do cnoty kardynalnej roztropności troska o podległy ludzkiej rozumności i wolności porządek osobowo-rzeczowy w zakresie trafnego w przewidywaniu oraz skutecznego i godziwego w działaniu przyporządkowywania rzeczy do ich celów.

Tak sformułowane rozumienie opatrności, ze względu na rolę, jaką spełnia ona w aktualizacji podmiotu, należałoby uzupełnić o następujące określenie: opatrność to jeden z podstawowych atrybutów osoby, świadczący o jej doskonałości i godności, a polegający na rozumnym i wolnym kierowaniu od wewnątrz sobą i podległą sobie rzeczywistością w celu aktualizacji potencjalności własnej i bytów drugih w perspektywie ostatecznego celu istnienia.

Określenie to dopełnia sformułowaną wcześniej definicję ludzkiej opatrności, wyraźnie wskazując podmiotowy cel działania jako sposób spełnienia się osoby. Podkreśla ono przy tym ostateczny wymiar opatrności, która jest niezbywalnym atrybutem osoby jako bytu umiającego nie tylko posługiwać się rzeczami, ale zdolnego przede wszystkim do rozumnego pokierowania całym

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, q. 22, a. 1; wyd. pol. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, tłum. P. Belch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1977, s. 178. Powyższe określenie ujmuje fakt zarówno Opatrzności Bożej, jak i opatrności ludzkiej.

⁸ Por. t e n ż e, *De veritate*, q. 5, a. 1; wyd. pol. t e n ż e, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 207-213.

⁹ Tamże, q. 5, a. 4, ad 6; wyd. pol., s. 211n.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1, ad 2; wyd. pol. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, s. 179.

swoim życiem. W tej perspektywie na opatrność można zatem spojrzeć jako na dynamiczny sposób spełniania się bytu osobowego.

OPATRZNOŚĆ JAKO TROSKA

Opatrność jest troską, ale sama troska (łac. cura) bywa różnie rozumiana. Nad współczesnym jej ujęciem wyraźnie zaciążył nurt antyopatrznościowy, w którym eksponowana jest trwoga wynikająca z oderwania tak zwanych sytuacji granicznych od całego kontekstu życia człowieka. W tej interpretacji kategoria opatrności w mniejszym stopniu służy wyjaśnianiu dynamizmu ludzkiego działania. Akcentowana jest w niej nie tyle zdolność człowieka do kierowania własnym losem, co raczej bezradność wobec niego. Podmiot w starciu z rzeczywistością naznaczony jest niemożliwym do pokonania lękiem, wynikającym z nieuchronności stanów i zdarzeń zachodzących w świecie, zwłaszcza tych, które odnoszą się do jego egzystencji¹¹. Ten sposób myślenia jest wynikiem ciągle silnego oddziaływania nurtu egzystencjalistycznego, którego źródła można poszukiwać między innymi w myśli B. Pascala i S. Kierkegaarda, a którego apogeum odnajdujemy u M. Heideggera.

Pascal i Kierkegaard akcentowali przede wszystkim ontyczną sytuację człowieka w odniesieniu do Absolutu, który jawi się jako doskonały i nieskończony. Pascal umieszcza troskę obok uczuć takich, jak nuda, melancholia, smutek, żal czy rozpacz¹². „Zła [obawa – P. S. M.] łączy się z rozpaczą, ponieważ lękamy się Boga, w którego nie mamy wiary”¹³. Absolut, dopełniający ludzką egzystencję, wychodzi naprzeciw ludzkim lękom zarówno w wizji Pascala, jak i Kierkegaarda. Zdaniem Pascala oparcie się na porządku serca umożliwia pokonanie lęku i daje okazję do duchowego zaspokojenia. Według Kierkegaarda radykalna ograniczoność człowieka i dysproporcja między stanem faktycznym a jego pragnieniami rodzi natomiast ostatecznie „bojaźń i drżenie”¹⁴.

Inaczej kwestia ta wygląda u Heideggera. Wobec nieobecności Absolutu, w centrum ludzkiej egzystencji staje nakierowanie bytowania ku nieuchronnej śmierci, która odsłania i weryfikuje status ontyczny człowieka w świecie. Człowiek jako jestestwo (niem. Dasein) nastawiony jest na przyszłość, gdyż ma możliwość urzeczywistniania samego siebie. Jednym z podstawowych sposo-

¹¹ Nie negując egzystencjalnego doświadczenia lęku, związanego choćby z przygodnością istnienia, a więc doświadczenia przez człowieka określonych stanów uczuciowych, a nawet szerzej – bytowych, nie należy jednak sprowadzać do nich istoty troski jako opatrności.

¹² Por. B. P a s c a l, *Myśli*, 201, tłum. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 111.

¹³ Tamże, 282, s. 145.

¹⁴ Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.

bów bytowania człowieka jest troska (niem. *Sorge*) o napotykanie w świecie byty, jak również o własne bycie. Troska wyraża istotę kondycji ludzkiej. Płyńcie bowiem z rozpoznania niekonieczności własnego bytowania w świecie. Dlatego niemiecki myśliciel określa ludzką kondycję jako „bycie ku śmierci”¹⁵. W ten sposób człowiek staje się „możliwością nie-ważności”¹⁶. Egzystencja ludzka jest związana ze śmiercią, która stanowi nie tylko jakiś daleki kres, ale stale obecny sposób istnienia bytu, niejako jego kontekst. Odwołując się do kategorii filozofii klasycznej, śmierć należałoby zatem uznać za ostateczny akt bytu, jego pełnię, życie zaś z ujawniającymi tę pełnię momentami granicznymi za możliwość, nakierowaną na ów akt. Bycie człowieka jest więc skierowane ku śmierci, a w jej obliczu pojawia się trwoga, będąca reakcją egzystencji na zagrożenie nicością. W śmierci z jednej strony dokonuje się więc unicestwienie bytu jednostkowego, z drugiej zaś jednak najpełniej wyraża się jego bytowanie. Niezależnie od osobistego przeżywania tego granicznego momentu ujawnia on fakt, że człowiek jest byciem-ku-śmierci.

Współczesne rozumienie troski nie nawiązuje zatem do tradycji ukształtowanej w łonie filozofii klasycznej. W przeciwieństwie do tradycji tej, wskazuje ono właściwie na niezdolność człowieka do kierowania własnym losem. Nie ukazuje więc ontycznej doskonałości duchowo-cielesnego podmiotu, jakim jest człowiek, lecz – niezależnie od rysowanej aksjologii – jego ontyczne braki. W tradycji filozoficznej providencja oznaczała zdolność podmiotu do przewidywania zdarzeń i do kierowania swoim działaniem w zakresie podległej rzeczywistości w celu zrealizowania cząstkowego, a w konsekwencji ostatecznego celu swojego istnienia. Dlatego Akwinata podkreśla, że „troska jako wzruszenie uczuciowe pochodzi od siły dążeniowej, ale istota troski [...] polega na powstawaniu i działaniu na rozkaz i pod kierownictwem rozumu”¹⁷.

W koncepcji Heideggera byt ludzki skazany jest właściwie na oczekiwanie tego, co nieuchronne. Dlatego istnienie ludzkie przeradza się w trwogę. Prowadzić to musi ostatecznie do minimalizmu antropologicznego, wynikającego z niewiary w przekroczenie ograniczeń własnej egzystencji. Jeśli na troskę spojrzeć jako na relację podmiotowo-przedmiotową, to trudno wskazać, co dla Heideggera jest korelatem providencji człowieka. Czy jest nim dobro, czy raczej uświadomienie sobie swojej egzystencjalnej sytuacji? Co więcej, jeśli u Heideggera troska rodzi się z trwogi, to trwoga naznaczona jest strachem. Chociaż Heidegger stara się je odróżnić, wskazując, że strach odnosi się do konkretnych zagrożeń, trwoga zaś dotyczy czegoś nieokreślonego, to jego rozumienie trwogi ujmuje raczej stany podmiotowe niż rzeczywiste stany przed-

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 462.

¹⁶ Tamże, s. 463.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 9, ad 1; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, s. 35.

miotowe¹⁸. O ile mówiąc o strachu, zdaje się on mieć na myśli przeżycie (emocje), o tyle w przypadku trwogi akcent kładzie na rozumienie sytuacji egzystencjalnej (odślanianie się nicości intelektowi). Niezależnie jednak od tego, jak dalece odróżniamy te stany podmiotowe, nie odnoszą się one do dynamizmu ludzkiego działania zakotwiczonego w osobowej wolności.

Dla porównania powiedzieć można, że w systemie św. Tomasza z Akwinu motorem ludzkiej aktywności jest analogicznie ujmowane dobro, które pociąga ku sobie podmiot. To ono właśnie staje się korelatem osobowych działań, ale zawsze jawi się nie jako abstrakt, lecz jako konkretny byt. Dlatego opatrność jest troską (przewidywaniem i rządzeniem) konkretną (bo mającą na uwadze dobro konkretne) i realistyczną (bo odnoszącą się do realnych, a nie myślonych relacji między bytami), nakierowaną na spełnianie wolności człowieka, a ostatecznie potencjalności jego natury w sferze praktycznej.

HORYZONTALNY I WERTYKALNY WYMIAR OPATRZNOŚCI LUDZKIEJ

Opatrność ludzka jako istotny sposób formowania ludzkiej osoby realizuje się jednocześnie na kilku płaszczyznach. Wzajemnie się przenikając, tworzą one aktywne pole troski człowieka. Ogólnie można stwierdzić, że realizacja opatrności dokonuje się w wymiarze horyzontalnym oraz w wymiarze wertykalnym.

Kształt opatrności ujmowanej horyzontalnie ujawnia różne atrybuty, ograniczenia oraz postulaty. Podstawowym warunkiem realizacji jakiegokolwiek rodzaju opatrności: indywidualnej czy zbiorowej, mającej za cel rzeczy czy osoby, całościowej czy częściowej, bliższej czy dalszej (ostatecznej), jest pamięć przeszłości związana z nabytym doświadczeniem i właściwe rozpoznanie rzeczywistości na osi podmiot-cel.

W wymiarze indywidualnym providencja zależy od rozumienia charakteru wolności i moralnej odpowiedzialności człowieka. Nieodzownymi warunkami realizacji opatrności są ze strony jej podmiotu: afirmacja dobra bytów objętych opatrnością oraz ewentualnie ich wolności osobowej (o ile takową dysponują). W bardziej złożonym wymiarze społecznym możliwość spełniania przez podmiot własnej opatrności zależy od panującego modelu najpierw rodziny, a następnie społeczeństwa. I tak na przykład jest rzeczą oczywistą, że małżeństwa poligamiczne nie tworzą właściwych warunków realizowania autoopatrności każdego z członków tworzących rodzinę, a zwłaszcza tych najsłabszych – dzieci, które w rodzinie rodzą się i wychowują do sprawowania

¹⁸ Por. J. Mizer a, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, w: *Filozofia współczesna*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1990, s. 289n.

opatrności w różnych jej wymiarach. Tylko związki rodzinne monogamiczne i jednocześnie dostatecznie trwałe, a więc nierozzerwalne, stwarzają niezbędne warunki do zaafirmowania osobowej opatrności swoich członków także w sytuacji, gdy z upływem czasu tracą oni swoją pozycję społeczną i przekazują sprawowanie opatrności w inne ręce.

Z kolei na polu społecznym istotne dla providencji jest to, czy ma się ona realizować na gruncie kolektywistycznym, indywidualistycznym czy personalistycznym. W systemie kolektywistycznym – ukształtowanym na bazie utopii przyznającej państwu pierwszeństwo przed jednostką – aprioryczny model życia zbiorowości istotnie ogranicza lub niemal unicestwia możliwość autoopatrności jako sposobu realizacji własnej natury. Z kolei przeakcentowanie indywidualizmu sprawia, że opatrność rozumiana jest jako walka jednostkowych egoizmów, a zatem – z uwagi na wolność i skuteczność działania – człowiek miałby się wyrzec realizowania osobowego dobra w wymiarze społecznym. Tylko w przypadku systemu personalistycznego, w którym opatrność rodzinna służy opatrności indywidualnej, tym dwom zaś opatrność społeczna, można mówić o zrównoważeniu i integralnym realizowaniu opatrności ludzkiej¹⁹.

Pozostaje jeszcze wymiar najszerszy, kulturowo-cywilizacyjny, tworzący swoisty paradygmat, który wpływa na sposób życia społeczności, a w ich ramach na życie poszczególnych ludzi. Paradygmat ten F. Koneczny nazywa metodą życia zbiorowego²⁰. Opatrność ludzka spełnia się w cywilizacji. Uznając pluralizm i kulturowe zdobycze poszczególnych cywilizacji, trzeba pamiętać, że każda z nich wyznacza określone pole do realizacji jednostkowej opatrności. Nie są to jednak pola równe, ponieważ cywilizacje różnie określają sposób i cel istnienia człowieka. Dlatego też, jak twierdzi polski myśliciel, cywilizacje są z natury antagonistyczne²¹. Ostatecznie, rozwijając myśl Konecznego, wskazać można, że to właśnie personalistyczna cywilizacja łacińska otwiera największe możliwości realizacji osobowej providencji²².

Opatrność ludzka ukazuje jako realny fakt podmiotową autonomię człowieka wobec świata biologicznego. Autonomia ta nie wymyka się jednak opatr-

¹⁹ Istotną rolę w realizacji opatrności spełnia nie tylko rodzina czy państwo, ale również naród. Naród, który tworzy wspólnotę kulturową, dookreśla pewien model czy wzorzec realizowania opatrności. Jej wyrabianiu i kształtowaniu służy tradycja, obyczajowość czy historia. Można również mówić na przykład o opatrności w polityce, gospodarce, w zarządzaniu różnymi wspólnotami czy organizacjami.

²⁰ Por. F. K o n e c z n y, *O ład w historii*, Wydawnictwo Nortom, Wrocław 1999, s. 8n.

²¹ Koneczny podkreśla, że człowiek nie może być cywilizowany na dwa sposoby ani na więcej sposobów. Por. tamże, s. 45.

²² „Pełnia cywilizacji – pisze Koneczny – polega na tym, żeby posiadać takie ustroje życia prywatnego i publicznego, społecznego i państwowego, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszelkie dziedziny życia, tak uczuć, jako też myśli i czynów, tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei”. T e n ż e, *Polskie logos a ethos*, t. 1, Poznań 1921, reprint: Wydawnictwo Antyk, Warszawa [b. d. w.], s. 8.

nościowemu działaniu Bytu Pierwszego – przede wszystkim ze względu na istnienie porządku pierwszych zasad bytu²³. Ponadto, osiągnięcie podmiotowego dobra, podobnie jak poznanie ludzkie, zmierza do pełni, która w doczesnym życiu człowieka jest jedynie zapoczątkowana. Byty, na które człowiek napotyka w świecie, nie zaspokajają jego poznawczo-wolitywnych pragnień. Fakt religii wskazuje, że adekwatnym przedmiotem osobowych aktów człowieka może być ostatecznie jedynie Absolut, jako sama Prawda i Dobro. I właśnie Jemu jako ostatecznemu celowi własnego istnienia człowiek przyporządkowuje swoją opatrność. W tym kontekście Absolut uzasadnia opatrność nie tylko jako racja porządku rzeczywistości, jako racja zachodzących w świecie relacji, sam bowiem również staje się dobrem-celem, ku któremu zmierza opatrnościowe działanie. Co więcej, wzgląd na perspektywę ostateczną broni ludzką providencję przed próbami jej zawłaszczania (na przykład przez państwo), gdyż ukazuje, że ostatecznym celem troski może być tylko osoba i jej dobro. Nawet więc, kiedy opatrność dotyczy bytów-rzeczy, zawsze winna mieć wzgląd na dobro osoby, nakierowanej na cel ostateczny. To zaś zakłada uwzględnienie porządku ostatecznościowego.

Kierowanie przez Absolut rzeczywistością od strony ontycznej (z racji doskonałości Bytu Pierwszego) ma pierwszeństwo przed opatrnością ludzką i nie chybia celu. Dlatego też można powiedzieć, że opatrność ludzka ujrzana od strony całości rzeczywistości, zachowując swoją autonomię, partycypuje w opatrności Bytu Pierwszego względem świata. Opatrność Bytu Pierwszego nie czyni jednak providencji ludzkiej w żadnym przypadku zbyteczną, lecz przeciwnie – czyni ją konieczną w tym sensie, że opatrność człowieka wpisana jest w porządek kierowania całym światem przez Absolut. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy działania człowieka przybierają formę zwyrodniałą – przeciwną cnocie, lub gdy na skutek błędów sprawia on w świecie zło. Mówi się wtedy o Opatrności dopuszczającej Absolutu, w odróżnieniu od Opatrności akceptującej.

GODNOŚĆ OSOBY

Opatrność ludzka naznaczona jest wielorakimi niedoskonałościami i brakami. Ponieważ jest ona rezultatem współdziałania różnych władz duszy, zarówno rozumu i woli, jak i władz niższych, ujawnia ich różne własne niedoskonałości (braki w usprawnieniu). Towarzyszą im niedoskonałości wynikające z nieumiejętnej koordynacji działania tych władz. Niedoskonałości tego rodza-

²³ Byt można rozumieć w sensie transcendentalem jako jedność, odrębność, prawdę, dobro i piękno. Rządzą nim zasady tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu oraz celowości.

ju mogą dotyczyć przewidywania, tworzenia planu działania, decyzji, która może się okazać błędna, czy też samego jej wykonania. Namnożenie braków nierzadko powoduje, że uruchomione przyczyny-środki mogą nawet w przypadku prostych działań chybiać celu. Rzeczywistość dostarcza nam wielorakich przykładów wyraźnych ograniczeń w realizacji samej autoopatrności. Już predestynacja człowieka do życia w społeczności, wynikająca z faktu, że przez długi okres nie jest on w stanie samodzielnie istnieć i działać, a i w dojrzałym życiu nie pozostaje w pełni autarkiczny, świadczy dobitnie, że braki w ludzkiej opatrności wynikają z ontycznej struktury bytu ludzkiego. Dlatego, jak stwierdza Akwinata, nasze „przewidywanie ogranicza się do niewielu rzeczy, mianowicie do spraw ludzkich i tego, co się zdarza w życiu człowieka”²⁴. Mimo tych wielorakich strukturalnych braków trzeba podkreślić, że nie ma życia osobowego bez realizacji opatrności. Zwykle zaś tam, gdzie pojawiają się braki w realizacji providencji u jednego bytu, zachodzi pewna naturalna, a niekiedy regulowana prawnie solidarność opatrności. Skoro określony ludzki byt nie jest w stanie realizować w pewnym wymiarze opatrności, zastępują go zwykle byty drugie lub społeczność.

W wymiarze praktycznym opatrność przyjmuje postać imperatywu wynikającego z odczytania rzeczywistości, a będącego swoistym apelem do działania. Celem nie jest jednak aktywność dla samej aktywności, bezrozumne zaangażowanie w przetwarzanie rzeczywistości, tak często proponowane człowiekowi przez współczesną kulturę. Opatrność jest realizacją nakazu doskonalenia osobowego, który wynika z faktu wolności, nakierowanego na osiągnięcie podmiotowej doskonałości i realizacją ostatecznego celu istnienia podmiotu. Z drugiej strony opatrność jest aktywnym, dynamicznym, doskonałym – na miarę ludzkiego podmiotu – kierowaniem rzeczywistością.

Na drodze opatrności człowiek w dwojaki sposób ujawnia swoje podobieństwo do Absolutu. Poprzez opatrnościowe działanie scala swoje akty poznania i miłości, doskonaląc siebie jako podmiot aż do takiej pełni, jaka może być udziałem bytu ludzkiego w doczesnym życiu. Dzięki temu – podobnie jak Byt Pierwszy – ukazuje swoją podmiotową doskonałość (w sensie analogicznym, z uwzględnieniem wszelkich różnic między bytem niekoniecznym a koniecznym). Podobieństwo providencji ludzkiej do Opatrności Absolutu przejawia się również w tym, że człowiek autentycznie kieruje rzeczywistością. Dzięki opatrności może ponadto świadomie, aktywnie i afirmatywnie wpisać się w kierowanie światem przez Absolut. Istnienie braków zakreśla granice ludzkiej providencji wynikające z ograniczeń osoby ludzkiej w zakresie rozpoznania i kierowania rzeczywistością. A jednak, co warto mocno podkreślić za Akwinatą, nie umniejsza ono w żaden sposób rangi ludzkiej opatrności. Opatrność wiąże się bowiem z życiem osobowym, jest ono jej siłą napędową,

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 5, a. 8; wyd. pol. s. 237-239.

twórczym motorem. Niezależnie więc od pojawiających się braków, zdolność do sprawowania opatrzności świadczy o niezbywalnej godności bytu ludzkiego, godności, która przysługuje osobie, nie zaś rzeczy²⁵.

Aktywność człowieka znajduje najpełniejszy wymiar w sytuacji ostatecznego przyporządkowania jego aktów osobowych do Absolutu. Opatrzność ukazuje i realizuje konieczne środki do owego ostatecznego celu. Jest też ona drogą praktycznego realizowania potencjalności osoby i dlatego staje się zwornikiem jej podstawowych atrybutów: poznania, wolności i miłości, jako tych cech, które wynoszą człowieka ponad świat biologiczny, oraz godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa, jako przejawów osobowego istnienia człowieka, a więc sposobu istnienia doskonalszego niż cechujący społeczność pojmowaną jedynie jako sieć międzyludzkich relacji.

²⁵ Por. tamże, q. 5, a. 5, ad 2; wyd. pol. s. 229.