

Dariusz Barbaszyński¹
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Religijne i filozoficzne znaczenie godności człowieka w refleksji Dietricha von Hildebranda

[Religious and Philosophical Perspectives on Human Dignity in Dietrich von Hildebrand's Thought]

Streszczenie: W artykule autor analizuje problem godności człowieka w myśli Dietricha von Hildebranda – niemieckiego filozofa i teologa. Przede wszystkim zwraca uwagę na religijność Hildebranda, która miała istotny wpływ na jego interpretację wielu zagadnień filozoficznych. Dlatego fenomen ludzkiej godności filozof przedstawia także w kontekście religijnym, pisząc o niej podczas analizy sytuacji metafizycznej, w której człowiek może doświadczyć wymiaru głębi – fundamentalnego sensu swojego życia. Hildebrand akcentuje zwłaszcza znaczenie duchowości jako obrazu bożej natury, który człowiek odkrywa również w swojej ludzkiej duchowości jako obraz Boga – *imago Dei*. Znaczenie ludzkiej godności wynika z faktu, że człowiek posiada w swojej istocie warstwę duchową i jest osobą. Tak rozumianą godność nazywa Hildebrand wartością ontologiczną, która, mówiąc ściśle, nie jest wartością moralną, ale dobrem mającym znaczenie etyczne. Myśliciel pisze także o filozoficznym znaczeniu ludzkiej godności. Można powiedzieć, że jest ona konkretyzacją religijnego rozumienia godności. Filozoficzny wymiar godności człowieka realizuje się przede wszystkim w jego zdolności do odkrywania i posiadania wartości moralnych. Ten potencjał, powie Hildebrand, urzeczywistnia się w aktach ludzkiej wolności, która ma znaczenie moralne, gdyż odkrywa przed człowiekiem metafizyczny, transcendentny aspekt jego istoty.

Summary: The study investigates the concept of human dignity in the thought of Dietrich von Hildebrand, a German philosopher and theologian. The focus is put primarily on Hildebrand's religiosity, which has considerable impact on his interpretation of many philosophical issues. That is why he presents the phenomenon of human dignity also in a religious context, writing about it when analysing the metaphysical situation, in which man can experience the dimension of depth – the fundamental meaning of human life. Hildebrand particularly emphasises the importance of the spiritual dimension of the divine, which is discovered by man also in

¹ Dariusz Barbaszyński, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn, Polska, dariusz.barbaszynski@uwm.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0003-1734-9260>.

their human spirituality as the image of God – imago Dei. The meaning of human dignity derives from the fact that man is a spiritual being and a person. Dignity thus understood is called by Hildebrandt an ontological value, which, strictly speaking, is not a moral value, but a good exhibiting an ethical meaning. He also writes about the philosophical meaning of human dignity. It can be said that it is a concretisation of the religious understanding of dignity. The philosophical dimension of human dignity is realised first and foremost in man's capacity to discover and have moral values. This potential, according to Hildebrand, is realised in acts of human freedom, and human freedom has a moral meaning because it reveals to man the metaphysical, transcendent aspect of their being.

Słowa kluczowe: sytuacja metafizyczna, godność, natura ludzka, osoba, Bóg, wartości moralne.

Keywords: metaphysical situation, dignity, human nature, person, God, moral values.

Wprowadzenie

12 października 2024 r. przypada 135. rocznica urodzin Dietricha von Hildebranda – katolickiego myśliciela i teologa. Osoby, które znały tego niemieckiego filozofa (ostatni okres swojego życia spędził w Stanach Zjednoczonych) zwracają uwagę, jak wielkie znaczenie dla kultury europejskiej i amerykańskiej mają intelektualne dokonania Hildebranda oraz piękne świadectwo jego niezachwianej, heroicznej postawy moralnej (Ratzinger J., 2008, s. 7–8). Warto więc przypomnieć niektóre składniki jego myśli. Dodajmy, że istotne wydarzenia ze swojego życia oraz najważniejsze koncepcje filozof ten przedstawił w zbiorowej pracy *Philosophie in Selbstdarstellungen* (Hildebrand D. von, 1975, s. 77–127).

Przypominając niektóre idee z wielowątkowego dorobku Hildebranda, trzeba pamiętać o dwóch ważnych momentach jego biografii – inspirującym wpływie osobowości Maxa Schelera oraz nawróceniu na katolicyzm.

Pierwsze spotkanie z Maxem Schelerem – w monachijskiej restauracji w lipcu 1907 r. – było dla Hildebranda tak inspirującym doświadczeniem, że szybko doszło do ukształtowania koleżeńskich relacji między nimi. O znaczeniu tych kontaktów w czasach młodości filozofa pisała jego druga żona Alice von Hildebrand. „Przyjaźń Dietricha z Schelerem, która trwała mniej więcej czternaście lat, zasługuje na bliższą uwagę. Choć interpretowanie poglądów etycznych Dietricha von Hildebranda jako wzorowanych na poglądach Schelera byłoby błędem [...] to jego znajomość z Schelerem była dla niego niewyczerpanym źródłem radości i inspiracji. Już od pierwszej chwili Dietrich wiedział, że spotkał niezwykle utalentowanego filozofa. Choć był postacią tragiczną i niezdyscyplinowaną, Scheler promieniował geniuszem. Wszystko, czego dotykał, zamieniało się w złoto. Miał przedziw-

ny dar rzucania światła na każdy temat, jakim się zajął, począwszy od najgłębszego, do najbliższego. Wszystko, co powiedział było interesujące, wymagające, oryginalne” (Hildebrand A. v., 2008, s. 78–79)².

Drugie, przełomowe wydarzenie w życiu Dietricha von Hildebranda miało miejsce 11 kwietnia 1914 r. Tym wielkim, duchowym doświadczeniem stało się nawrócenie na katolicyzm, a ściślej, zdecydowane porzucenie postawy agnostyka i pełne, szczerze przyjęcie Łaski religijnej wiary w sakramencie chrztu świętego. Hildebrand został członkiem Kościoła powszechnego razem z pierwszą żoną Margarete (Gretchen) Denck, którą poślubił w roku 1912. „To było doniosłe doświadczenie. Dietrich w pełni zdawał sobie sprawę z tego, że dzięki nieskończonej łasce oraz dobroci Bożej wolno mu było wkroczyć w świat świętości, za którym nieświadomie tęsknił. [...] Jakże często mi mówił, że nie było nawróconego, który byłby od niego bardziej promienny i radosny. [...] Gretchen także uczestniczyła w szczęściu swego męża, ale ponieważ była skryta, nie okazywała tego równie wylewnie. Miesiąc później oboje przyjęli sakrament bierzmowania” (Hildebrand A. v., 2008, s. 154–155).

Wspominam o tych wydarzeniach, gdyż bez zrozumienia ich wpływu na sposób myślenia filozofa trudno pojąć, w jaki sposób ścisły, naukowy racjonalizm metody fenomenologicznej mógł harmonijnie łączyć się w jego myśli z doświadczeniem żarliwej, religijnej wiary, w której Hildebrand odkrywał głębię i godność człowieka jako *imago Dei* – obrazu Boga. Dążenie filozofa do zintegrowania w badaniach fenomenologicznych specyfiki poznania filozoficznego i inspiracji religijnej jest niewątpliwie zamierzeniem badawczo intrygującym, ale trudno w artykule naukowym ocenić wartość tej próby w sposób rzetelny. Dlatego swoją uwagę skoncentruję na problemie godności człowieka. Zagadnienie to, chociaż nie było zapewne najważniejszym przedmiotem zainteresowań badawczych filozofa, to jednak pojawia się konsekwentnie w istotnych koncepcjach Hildebranda.

Religijne znaczenie godności człowieka

Analizując kwestię godności człowieka Hildebrand odwołuje się do fundamentalnego aspektu ludzkiego losu, czyli jego sytuacji metafizycznej. Nie jest ona doświadczana tylko przez ludzi mających określone predyspozycje intelektualne czy emocjonalne, naturalną skłonność do oceny wszelkich

² Opis ten, jak sądzę, wiernie przedstawia stan umysłu Hildebranda w relacjach z Schelerem do roku 1922. W ostatnim, burzliwym okresie życia Schelera, zakończonym nagłą, przedwczesną śmiercią filozofa w roku 1928, ta fascynacja wyraźnie osłabła. Hildebrand stwierdził nawet, ale wiele lat później, że nie jest uczniem Schelera (Hildebrand D. v., 1975, s. 80).

swoich przeżyć w perspektywie celu godnego człowieka – wiecznego świata idei. Innymi słowy, nie tylko kapłani, myśliciele, artyści czy naukowcy, z racji posiadanych talentów, mogą doświadczać przeżyć metafizycznych. Hildebrand podkreśla zdecydowanie, że w sytuacji metafizycznej znajduje się w istocie każdy człowiek i to niezależnie od stopnia uświadomienia sobie tego faktu (Hildebrand D., v., 1982, s. 182).

Dzięki jakim przeżyciom uświadomiamy sobie to stałe uwarunkowanie ludzkiego losu? Ujawnia się ono przede wszystkim w szczególnym doświadczeniu swoistego, wzniosłego wymiaru głębi, które nie poddaje się władzy człowieka tak, jak akty jego woli. „Jego istota dosięga głębin, które przekraczają to, co może on począć lub stworzyć. Być może nic nie wyraża tego stanu rzeczy tak dobrze, jak prawda, że Bóg jest bliżej nas, niż my samych siebie. Odnosi się to nie tylko do sfery nadprzyrodzonej, lecz analogicznie również do rzeczy naturalnych” (Hildebrand D. v., 1987, s. 92).

Wymiar głębi jest więc, w przekonaniu filozofa, metafizyczną podstawą każdego ludzkiego życia. Zauważmy, że doświadczenie głębi nie ujawnia się w filozoficznych dążeniach jako konsekwencja abstrakcyjnego, umysłowego kontaktu człowieka z absolutem, lecz jest ono przede wszystkim objawieniem Boga żywego w treści chrześcijańskiego Orędzia. Hildebrand definiuje to doświadczenie właśnie w pojęciu „sytuacji metafizycznej”, która jest przeżyciem o znaczeniu *par excellence* religijnym. Człowiek uświadamiając sobie, że żyje w sytuacji metafizycznej, odkrywa, że jego status ontyczny czyni go istotą wyjątkową w całej strukturze świata stworzonego. „Samą tę perspektywę, w której byt stworzony staje się jakby przeźroczysty i poprzez siebie wskazuje na Boga i bezpośrednio głosi Boga, uzyskujemy nie empirycznie z pełni stworzenia, lecz tylko z Objawienia. Analogia, o którą chodzi, nie jest bowiem ograniczona do odbicia [...] bytu samego w sobie, który wznosząc się stopniowo, możemy poznać naturalnym światłem rozumu, lecz ukazuje związek z Bogiem, tak jak się nam on objawia w obliczu Chrystusa. Pozwala nam ona w uroku światła słonecznego odnaleźć odbłask «światła Chrystusa», a w każdej odwiecznej naturalnej prawdzie ujrzeć odbicie Boga” (Hildebrand D. v., 1982, s. 77–78).

Zauważmy, że termin „światło Chrystusa” wskazuje, w sposób obrazowy, na osobowy charakter relacji między Bogiem i człowiekiem – związek duchowy, który określa w istocie specyficzną, wzniosłą godność naszego człowieczeństwa. Hildebrand podkreśla, że każdy inny byt w świecie stworzonym jest *vestigium*, czyli śladem Boga. Podstawowa różnica między bytem stworzonym, rozumianym jako *vestigium*, a człowiekiem, który jest obrazem Boga, polega na tym, że ludzie, zwłaszcza w swoich duchowych formach aktywności, potwierdzają najbardziej dobitnie istnienie głębokie-

go, istotowego związku bytu stworzonego z *causa exemplaris* – Boskim pierwowzorem (Hildebrand D. v., 1982, s. 77).

Nie ulega więc wątpliwości, że ludzka godność istnieje i umacnia się przede wszystkim w relacji człowieka z Bogiem. Hildebrand dostrzegał jednak różne niuanse znaczeniowe istniejące w pojęciu godności człowieka, które ujawniają się zwłaszcza wtedy, gdy bierzemy pod uwagę ontyczne zróżnicowanie świata stworzonego. Dlatego niemiecki filozof uważał, że termin „godność” – w odniesieniu do istoty człowieka – można definiować w różnych kontekstach, które jednak, co ważne, wzajemnie do siebie nawiązują.

Teologiczne znaczenie godności człowieka w aspekcie ontologicznym

Hildebrand akcentuje, że bogactwo znaczeń, które ujawnia się w pojęciu godności człowieka, ma oczywiście swoją podstawę w jego sytuacji metafizycznej, czyli, mówiąc inaczej, w idei podobieństwa człowieka do Boga. Filozof słusznie jednak zauważa, że wprawdzie człowiek jest najbardziej ze wszystkich stworzeń podobny do Boga, to jednak z tej sytuacji nie wynika wprost, że ludzka godność jest wartością moralną. Precyzując ten problem Hildebrand stwierdza, że: „Godność człowieka jest związana z wysoką wartością ontologiczną, jaką posiada on jako osoba. Godność ta nakłada na nas moralne zobowiązania, jak konieczność szanowania tej godności, to znaczy – powstrzymywania się od nadużyć wobec innych osób, od naruszania ich praw. Jednakże wartość tej godności nie jest oczywiście wartością moralną. Człowiek posiada tę wartość przez sam fakt, że został stworzony na podobieństwo Boga” (Hildebrand D. v., 2000, s. 256).

Jak zatem uzasadnić moralne znaczenie ludzkiej godności, które, w potocznym, społecznym, rozumieniu tego pojęcia, nie jest raczej kwestionowane? Hildebrand podkreśla, że trzeba najpierw opisać byt w całym jego bogactwie ontycznym. W takim szerokim zakresie znaczeniowym jest on najpierw wartością istnienia. Co ważne, w tym podstawowym kontekście trudno mówić o godności poszczególnego bytu i także człowieka, ponieważ rzeczywistość – w tej perspektywie interpretacyjnej – jest aksjologicznie neutralna. Innymi słowy, o bycie rozumianym jako wartość istnienia nie można powiedzieć, że jest dobry albo zły (Hildebrand D. v., 1973, s. 153).

Warto zauważyć, że wyróżnienie przez Hildebranda wartości istnienia bytu jako takiego, który nie jest jeszcze określony w swoim ontycznym statusie, wydaje się propozycją problematyczną, ponieważ filozof ten, biorąc pod uwagę znaczenie inspiracji religijnej, utożsamiał w istocie ogół istniejących bytów ze światem stworzonym. A możliwość wyróżnienia wartości

istnienia wynika przecież z faktu, że ten egzystujący byt jest stworzony. Dlatego jego istnienie jest dobre. Jednak Hildebrand chciał zapewne podkreślić, że ludzie, którzy kwestionują istnienie religijnego Objawienia, zwykle uznają jednak wartość istnienia poszczególnych składników rzeczywistości.

Godność bytu, ale jeszcze nie zróżnicowana w swoim znaczeniu, pojawia się również na drugim poziomie interpretacyjnym, który uwzględnia już konkretne założenia światopoglądowe. Tak rozumianą godność, która wynika ze stwórczego, Boskiego aktu, Hildebrand nazywa wartością bycia stworzonym. Można powiedzieć, że wszelkie aspekty godności, a zwłaszcza te, które dotyczą specyfiki bytu ludzkiego, uzyskują swoją prawomocność na podstawie tego znaczenia – wartości bycia stworzonym, która, bez względu na stopień doskonałości bytu stworzonego, odsłania wieczność samego Boga. Oczywiście, natura wszelkich stworzeń w uwarunkowaniach rzeczywistości doczesnej, wyłączając może tylko fenomen doświadczeń mistycznych, uniemożliwia pełne zespolenie z Bogiem. Hildebrand ma na myśli raczej pewną naturalną zdolność stworzeń do przyjmowania światła Bożego w skali ich możliwości ontycznych.

Godność bytu stworzonego uzyskuje dopiero specyficzną, ontologiczną rangę w fenomenie życia ludzkiego. Wielkość i wzniosłość naszego człowieczeństwa wynikają z faktu, że, pomimo swojej cielesności, człowiek jest jednocześnie osobą duchową (*die geistige Person*). Hildebrand podkreśla, że jako istota duchowa, człowiek jest substancją zwartą, jednolitą, wsobną – słowem, stanowi swoisty świat w sobie. Z drugiej strony, ludzie potrafią tworzyć głębokie, aksjologiczne więzi ze światem zewnętrznym i to w taki sposób, że nie zatracają w tym dążeniu swojej duchowej istoty. Oczywiście, stałym punktem odniesienia dla tych analiz jest istnienie Boga – doskonałej osoby duchowej. (Hildebrand D. v. 1976, s. 20, 76, 84, 92).

Zatem ludzka godność jest nie tylko wartością istnienia i bytu stworzonego, ale jest przede wszystkim wartością ontologiczną. Konsekwencje tego rozróżnienia zauważa Tadeusz Biesaga pisząc, że u Hildebranda godność rozumiana jako wartość ontologiczna ma już swoją jakościową materię, którą możemy poznać. „Nie można np. utożsamiać wartości ontologicznej, jaką jest godność osoby ludzkiej, z wartością jej istnienia. O wartości istnienia możemy – zdaniem Hildebranda – mówić w taki sam sposób, w przypadku innych bytów: roślin, zwierząt i ludzi. Dopiero jednak rozpoznanie wartości ontologicznej pozwala nam mówić, że np. wartość organizmu żywego stoi wyżej niż wartość materii martwej, wartość zwierzęcia – wyżej niż rośliny, a wartość osoby wyżej niż zwierzęcia (Biesaga T. 1989, s. 94–95)³.

³ Dążenie Hildebranda do utożsamienia godności człowieka z wartością ontologiczną dostrzega również Leszek Kopciuch. Pisze on jednak o „wartości ontycznej” – pojęciu, które w tym kontekście pojawia się także czasem w pracach Hildebranda (Kopciuch L., 2010, s. 102–103; Hildebrand D. v., 1973, s. 82, 90).

Warto jednak zastanowić się, w jaki sposób Hildebrand przedstawia i ocenia te cechy ludzkiej natury, które wyznaczają człowiekowi wysoką rangę ontologiczną i decydują o godności jego istnienia?

Filozof zauważa przede wszystkim, że istnienie wymiaru głębi w sytuacji metafizycznej odkrywa przed człowiekiem perspektywę drogi, którą ma do pokonania. To odkrycie, które Hildebrand nazywa stanem wędrówki (*status viae*), jest w istocie potwierdzeniem znaczenia religijnej wiary w jego życiu, gdyż bycie w stanie wędrówki to, innymi słowy, świadomie i odważne podążania do celów eschatologicznych wyznaczonych przez Boga. Ludzka godność realizuje się właśnie na tej drodze. „Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się też w tym, [...] że jest uznany godnym tego, aby dopełniał zewnętrzną naturę, aby był pomocnikiem Boga. Element ten zawiera się we wszelkim działaniu, ale w postaci szczególnie wysokiej i czystej występuje z jednej strony w czynie moralnie dobrym, z drugiej zaś w specyficznie twórczej pracy artysty. Cały *status viae* charakteryzuje się urzeczywistnieniem tego, co jeszcze nie jest rzeczywiste, tworzeniem rzeczy nowych, napięciem skierowanym na zadania, które mają być spełnione, i na cele, które mają być osiągnięte” (Hildebrand D. v., 1982, s. 105)⁴. Hildebrand stwierdza więc, że rozpoznanie kierunku właściwego dążenia, odkrycie w sobie wolności etycznej i potencjału do twórczych działań, jest fundamentalnym zadaniem ludzkiego życia, które powinno być wędrówką ku Bogu.

Droga człowieka do Boga jest jednak dążeniem według praw natury. Dlatego w pewnym momencie kończy się śmiercią. Niemiecki teolog nie pomija tego fundamentalnego i trudnego problemu, który, zauważmy, rodzi niepokojące pytanie o godność ludzkiego bytu w granicznych doświadczeniach jego doczesności.

Hildebrand zwraca uwagę, że ludzie, żyjąc codziennością, zwykle nie myślą o okolicznościach własnej śmierci. Można powiedzieć, że taka postawa jest instynktowną ucieczką od smutnych uwarunkowań ludzkiego losu. W dramatycznych sytuacjach zagrażających życiu – np. w czasie wojny, podczas bombardowania, będąc w płonącym domu – fakt śmierci okazuje się bardziej realny – staje się bowiem świadomością niebezpieczeństwa śmierci. Jednak doświadczenie skończoności i kruchości naszego życia jest najbardziej wyraziste w sytuacji śmierci osób nam bliskich, ludzi, których darzymy głębokim uczuciem. „Odczuwamy straszny rozdział między tragedią rozstania z człowiekiem, który był radością naszego serca, a tępą co-

⁴ Hildebrand podkreśla jednak, że pomimo wysokiej ontologicznej rangi działania, postawa kontemplacyjna, adorująca w refleksji i modlitwie Boga jako Osobę absolutną, jeszcze bardziej uszlachetnia człowieka, a jego godność potwierdza się wtedy w bliskim duchowym związku z Bożym majestatem (Hildebrand D. v., 1982, s. 105).

dziennością, która idzie dalej, tak jakby nic się nie stało. Oto z jednej strony kres doczesnego życia drogiej osoby, która była dla nas źródłem największego szczęścia na ziemi i od której płynęła dobroć zjednoczenia serc, a z drugiej dalsze trwanie rzeczy, które w porównaniu z nią są bez wartości: pustego łóżka, ubrań, które nosiła, aż po ruch uliczny, pogodę i tysiące codziennych spraw. Jakaż to rażąca sprzeczność z hierarchią wartości, jakież bezsens!” (Hildebrand D. v., 1991, s. 139).

Teolog, nie kwestionując bynajmniej dramatu śmierci, odwołuje się jednak do najważniejszych treści chrześcijańskiego Orędzia, a w szczególności do wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Argumentuje, że gdyby śmierć człowieka oznaczała rozpad duszy człowieka, to cała rzeczywistość stworzona, a także idea godności człowieka, byłaby okrutnym nonsensem. Wielkim kłamstwem okazałaby się również tajemnica, że wartości są „[...] refleksem wspaniałości żywego Boga, posłańcem Bożym we wszystkich stworzonych dobrach” (Hildebrand D. v., 1971, s. 32)⁵. Tak nie jest, ponieważ istnienie nieskończenie dobrego Boga jest dane człowiekowi nie tylko w przeżyciach religijnych, ale także w argumentacji nieodwołującej się do treści dogmatów wiary. Hildebrand dodaje jednak, że sytuacja metafizyczna człowieka – bycie w stanie wędrówki ku Bogu, umożliwia mu adekwatne rozumienie doświadczenia śmierci właśnie w perspektywie religijnej, która łączy fakt śmierci w życiu doczesnym z jego znaczeniem nadprzyrodzonym (Hildebrand D. v., 1991, s. 140).

Filozoficzne znaczenie godności człowieka

W swojej refleksji Hildebrand zastanawia się także nad filozoficznymi aspektami ludzkiej godności. Te rozważania są w istocie komplementarnym dopełnieniem jego namysłu nad jej religijnym znaczeniem. Owa zależność wynika z faktu, że przeżycia religijne oraz poznanie filozoficzne są u Hildebranda rodzajami doświadczeń opisujących *de facto* tą samą sytuację metafizyczną, która odkrywa drogę do Boga. „Filozoficzny *eros* jest w swym najgłębszym rdzeniu podstawową formą naturalnej tęsknoty za Bogiem, absolutną prawdą i źródłem wszelkiej prawdy. Dlatego każdy człowiek, choćby bezwiednie i nieświadomie, jest w jakimś stopniu zwrócony ku poznaniu filozoficznemu, jakkolwiek tylko nieliczni posiadają duchowy talent umożliwiający im rzeczywiście samodzielne filozoficzne poznanie” (Hildebrand D., von, 2012, s. 220).

⁵ Kwestii ufundowania wartości moralnych w ostatecznej rzeczywistości samego Boga Hildebrand poświęcił osobną pracę (Hildebrand D. v., 1932, s. 99–132).

Pytanie o filozoficzny sens ludzkiej godności jest więc refleksją o możliwościach i zagrożeniach pojawiających się podczas realizacji naturalnej, ludzkiej tęsknoty za Bogiem. Hildebrand jako filozof stosujący w swojej pracy badawczej metody opisu fenomenologicznego, szukać będzie istoty człowieka w specyficznych aktach poznania, których źródłem jest jego duchowe, osobowe centrum. Struktura tego poznania jest kwestią poznawczo intrygującą, ale wymagającą jednocześnie pogłębionej refleksji. Dlatego nie będę jej tutaj szczegółowo analizował. Zwrócę natomiast uwagę na dwie kwestie, które są istotne dla zrozumienia próby filozoficznego ujęcia przez Hildebranda fenomenu ludzkiej godności.

Pierwszy problem dotyczy struktury ontycznej człowieka, a ściślej, jej związku z istotą wolnej woli. To zagadnienie było dla tego filozofa bardzo istotne, ponieważ istnienie wolnej woli uzasadnia możliwość realizacji wolnych aktów człowieka jako osoby duchowej. Hildebrand podkreślał, że trzeba odróżnić akty samowolne, które realizują działania celowe w porządku przyczynowym praw natury, od aktów intencjonalnych, osobowych, które odkrywają istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Akty intencjonalne człowieka są bowiem odpowiedzią na istnienie wartości, bytowo zakorzenionych w wieczności Boga (Hildebrand D. v., 1973, s. 205, przyp. 12).

Dokonując tego fundamentalnego rozróżnienia, Hildebrand mógł opisać fałszywe sposoby rozumienia wolności jako afirmacji dowolnego wyboru, chcenia czegokolwiek. Tak rozumiana „swoboda” jest w istocie pragnieniem zaspokojenia zmysłowych potrzeb i pożądań. Filozof nie kwestionuje jednak biologicznych uwarunkowań ludzkiej natury i konieczności zaspokojenia w sferze potrzeb fizjologicznych czy psychofizycznych. Zwraca jednak uwagę na ogromne trudności w definiowaniu znaczenia wolności człowieka, jeśli uznamy, że to pojęcie oznacza afirmację wszelkiego naszego wyboru. W takiej sytuacji nie mogą istnieć czyny samowolne, gdyż nie ma kryterium pozwalającego na ich odróżnienie, np. od czynów realizujących moralne dobro. Pojęcie wolności staje się wówczas terminem zupełnie niezrozumiałym – określeniem bez jednoznacznego, przedmiotowego desygnatu.

W dwóch ważnych pracach – *Etyce* i późniejszych *Moraliach* – Hildebrand pisze o „pierwszej doskonałości woli” i „drugiej doskonałości woli”. To subtelne rozróżnienie dotyczy wolnej woli, rozumianej jako pewna potencjalna możność lub jako zdolność do jej aktualizacji. W szczególności termin „pierwsza doskonałość woli” określa zdolność człowieka do wolnej odpowiedzi na istnienie wartości. Kiedy natomiast odkrywamy w sobie zdolność nakazywania lub odmowy działania, to doświadczamy istnienia „drugiej doskonałości woli”, która jest realizacją ludzkiej zdolności do udzielania adekwatnej odpowiedzi w sytuacji istnienia wartości – celu, którego urzeczywistnienie potwierdza godność naszego człowieczeństwa (Hilde-

brand D. v., 1973, s. 210, 295; Hildebrand D. v., 1980, s. 74–75)⁶. Innymi słowy, godność człowieka ujawnia się tutaj w pełni w jego właściwych wypowiedziach wobec istniejących wartości, a szczególnie wobec wartości moralnych. Zauważmy, że w tym antropologicznym, filozoficznym sensie godności zauważymy także aspekty o znaczeniu religijnym i życiowo-praktycznym. O filozoficzności tego ujęcia decyduje tutaj tylko kontekst ujęcia – odniesienie do struktury ontycznej człowieka.

Zakończenie

Badając wątki dotyczące problematyki ludzkiej godności, trzeba pamiętać o konkretnym, odważnym zaangażowaniu Hildebranda i jego heroicznej walce o tworzenie sprzyjającej, społecznej przestrzeni dla ochrony tej wartości. W burzliwych latach trzydziestych XX w. filozof zapisał piękną kartę swojej biografii, ostrzegając umysły Europejczyków przed niebezpiecznymi konsekwencjami ekspansji idei narodowego socjalizmu w hitlerowskich Niemczech i Austrii. W końcu roku 1933 Hildebrand zamieszkał w Wiedniu i z grupą przyjaciół założył periodyk „Der Christliche Ständestaat” (Chrześcijańskie Państwo Stanowe). Na łamach tego czasopisma, od grudnia 1933 r. do 6 marca 1938 r., filozof opublikował 77 krótkich artykułów, w których przestrzegał opinię publiczną w ówczesnej Austrii przed realnym faktem znieważania godności ludzkiej przez zwolenników ideologii nazizmu. Co istotne, Hildebrand zwraca też uwagę w tych tekstach na niebezpieczeństwo istniejące w idei komunizmu, w której kwestionuje się aksjologiczne dziedzictwo chrześcijańskiej kultury i elementarny ład społeczny⁷.

⁶ Co ciekawe, podobne ujęcie relacji między prawami natury a potencjałem, istniejącym w osobie ludzkiej, znajdujemy w pracy Karola Wojtyły. „Na pewno na poziomie somatycznym czy nawet psychicznym, jesteśmy w człowieku co krok świadkami takiego właśnie aktualizowania się natury, takich różnych «działań się», w których brak jest sprawczego, twórczego czynnika osoby. [...] Otóż chodzić tu może o pewną prawidłowość, z jaką aktualizuje się natura, z jaką pewne rzeczy dzieją się w podmiocie. [...] Ostatecznie, nawet gdyby wziąć pod uwagę życie uczuciowe człowieka, to wierzymy, że tu się bardzo wiele rzeczy dzieje bez udziału wolnej woli: dzieje się w osobie, ale nie jest czynem osoby. Jednakże wszystko to jeszcze raz nam potwierdza, że nie może tu chodzić o konflikt między osobą a prawem. Gdy przeciwstawienie osoby i natury rozumiemy fenomenologicznie czy nawet fenomenalistycznie, nie ma żadnych podstaw do stwierdzenia konfliktu między osobą a prawem naturalnym” (Wojtyła K., 1970, s. 54–55).

⁷ „Było to konieczne: liczni ludzie zostawali nazistami, ponieważ sprzeciwiali się komunizmowi, a inni zostawali komunistami, ponieważ nienawidzili nazizmu. Zamieszanie było ogromne i trzeba było koniecznie pokazać, że obie te ideologie są przecież równie trujące i że wyrastają z tych samych korzeni ateizmu, antychrześcijaństwa, triumfu brutalnej siły totalitaryzmu i pogardy dla godności i praw jednostki (Hildebrand A. v., 2008, s. 302–303). Stosunkowo niedawno jego antynazistowska i antykomunistyczna publicystyka została opublikowana w całości (Hildebrand D. v., 2014, s. 352).

Szczególnie interesujący jest artykuł *Falsche Fronten (Falszywe fronty)*, który Hildebrand opublikował w „Der Christliche Ständestaat” 27 września 1936 r. W tekście tym niemiecki teolog pisze nie tylko o niebezpieczeństwie istniejącym w ideologii nazizmu i komunizmu, ale akcentuje również istniejące przed wybuchem II wojny światowej realne zagrożenia dla rozwoju kultury chrześcijańskiej – tego dziedzictwa, które przez stulecia określało duchową tożsamość europejskich narodów. Hildebrand pisał tam, że kultura chrześcijańska istnieje tylko wówczas, gdy realizowane są konsekwentnie cztery fundamentalne postawy i wartości: umiłowanie prawdy (naukowej i ukształtowanej w światopoglądzie), szacunek dla norm prawnych, uznanie prymatu rzeczywistości duchowej nad celami materialnymi oraz szacunek dla godności człowieka. Filozof podkreślał, że w kulturze chrześcijańskiej szacunek dla ludzkiej godności wyraża się przede wszystkim w uznaniu wzniosłości i znaczenia idei człowieka jako obrazu Boga i osoby posiadającej nieśmiertelną duszę i wolną wolę (Hildebrand D. v., 1936, s. 923–925).

Zauważmy, że przedwojenna diagnoza filozofa, w której opisał, w jaki sposób w kulturze europejskiej dochodzi do utraty jej duchowych źródeł, i jej chrześcijańskiej tożsamości, wydaje się zaskakująco aktualna we współczesnych realiach geopolitycznych i umysłowych. Wniosek narzuca się oczywiście – czytamy dzieła Dietricha von Hildebranda. Nie jest on tylko, trochę już zapomnianym, współczesnym klasykiem chrześcijańskiej filozofii i teologii, ale bardzo wnikliwym badaczem tajemnic ludzkiego losu i tego sensu, który jest w nim najbardziej cenny i wzniosły.

BIBLIOGRAFIA

- Biesaga Tadeusz, 1989, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Hildebrand Alice von, 2008, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo Apostolicum, Warszawa-Ząbki.
- Hildebrand Dietrich von, 1932, *Religion und Sittlichkeit*, w: *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Verlag Josef Habel, Regensburg, s. 99–132.
- Hildebrand Dietrich von, 1936, *Falsche Fronten*, *Der Christliche Ständestaat*, nr 39, s. 923–925.
- Hildebrand Dietrich von, 1971, *Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Verlag Josef Habel, Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1973, *Ethik. Gesammelte Werke*, Bd. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Hildebrand Dietrich von, 1975, *Dietrich von Hildebrand*, w: Ludwig J. Pongratz (red.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 2, Feliks Meiner Verlag, Hamburg, s. 77–127.

- Hildebrand Dietrich von, 1976, *Was ist Philosophie? Gesammelte Werke*, Bd. 1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1980, *Moralia. Gesammelte Werke*, Bd. 9, Verlag Josef Habel, Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1980, *Über den Tod*, Eos Verlag, Sankt Ottilien (tłum. fragm. Jakub Gorczyca pod zmienionym tytułem: *O śmierci, miłości i nadziei*, Wydawnictwo Znak, 1991, nr 2, s. 138–143).
- Hildebrand Dietrich von, 1982, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Hildebrand Dietrich von, 1987, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga – człowieka*, tłum. Jan Koźbiał, W Drodze – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań.
- Hildebrand Dietrich von, 2000, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. Jerzy Wocial, Wydawnictwo Fronda, Warszawa.
- Hildebrand Dietrich von, 2012, *Czym jest filozofia?*, tłum. Paweł Mazanka, Janusz Sidorek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hildebrand Dietrich von, 2014, *My Battle Against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich*, ed. by John H. Crosby, Hildebrand Legacy Project, United States by Image.
- Kopciuch Leszek, 2010, *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Ratzinger Joseph, 2008, *Przedmowa*, w: *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo Apostolicum, Warszawa-Ząbki, s. 7–11.
- Wojtyła Karol, 1970, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, Roczniki Filozoficzne, t. 18, z. 2, s. 53–59.