

KS. GRZEGORZ BARTH

OSOBA PONAD UTOPIĄ I SCEPTYCYZMEM
ANTYIDEOLOGICZNE PRZESŁANKI PERSONALIZMU
KS. WINCENTEGO GRANATA

W kulturze europejskiej ostatnich dwu wieków dokonał się proces, w którym triumf wszechwiedzącego i oświeceniowego rozumu przerodził się w powszechne doświadczenie fragmentaryzacji i brak poczucia sensu spowodowanego upadkiem solidnych perspektyw ideologii¹. Po „długim” wieku, zapoczątkowanym przez rewolucję francuską, od pierwszej wojny światowej nastąpił tzw. wiek krótki, naznaczony uznaniem skrajnych wytworów ideologii – totalitaryzmów, a zakończony ich upadkiem. Wszechpotężny umysł, dążąc do wyzwolenia człowieka od wszelkiego strachu i zależności, stanął w obliczu poważnego kryzysu. Chęć zawłaszczenia rzeczywistości przez całkowicie oświeconą myśl ludzką, w której miała się wyrażać potęga umysłu, stała się utopią – poszukiwaniem przez wszystkie ideologie „słońca przyszłości”. Czas rządów absolutystycznego rozumu był czasem ideologii i totalnej

Ks. mgr GRZEGORZ BARTH – doktorant w Katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ We współczesnym znaczeniu pod pojęciem „ideologia” rozumieć należy zbiór poglądów czy sądów (naukowych, filozoficznych, religijnych, by wymienić tylko najważniejsze), które w przekonaniu danej grupy społecznej wyrażają jej interesy i o tyle są akceptowane w ramach określonej ideologii, o ile pozostają w zgodzie z subiektywnym odczuciem interesu określonej grupy. W sensie pejoratywnym ideologia to uproszczony i nieracjonalny obraz świata, podporządkowany aktywności ludzkiej, w której pełni funkcje modelu wyrażającego stan idealny i postulowany (utopia) oraz wskazujący na metody jego realizacji. Por. S. J a n e c z e k, *Ideologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 1406 n. Najczęściej ideologii przypisuje się dwa jej składniki: a) pewną teorię historiozoficzną, tj. zespół poglądów opisujących lub tłumaczących sytuację historyczno-społeczną, polityczną, gospodarczą i kulturową danej grupy ludzkiej oraz b) pewien program (cele i metody) działań służących realizacji szeroko pojętych interesów danej grupy. Por. J. H e r b u t, *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2004, s. 109.

wizji świata. W refleksji nad współczesnym chrześcijaństwem B. Forte stwierdza: „Ideologia dąży do rzucenia światła rozumu na całą rzeczywistość, aż po ustalenie równania zachodzącego między tym, co idealne a rzeczywiste, czego konsekwencją – z konieczności – jest jego pogwałcenie. Rzeczywistość musi ugiąć się pod siłą idei; sen o totalności staje się totalitarny”² O ile jednak epoka nowożytna odznaczała się kultem rozumu, racjonalizmu i naiwną skądinąd wiarą w całkowitą możliwość racjonalnej interpretacji *universum*, o tyle teraźniejszość zdetronizowała *ratio*. Odrzucenie roli rozumu w jego funkcji poznawczej zaczęło oznaczać odrzucenie obiektywnego porządku prawdy, co w konsekwencji prowadzi do relatywizmu i sceptycyzmu poznawczego oraz radykalnego zakwestionowania obiektywnego sensu³ Teraźniejszość zatem wydaje się być czasem wycofywania się z uznania dla potęgi ideologicznej rozumu i zmierzchu dawanych przez nią nadziei, zaś staje się okresem wchodzenia w kolejną ideologię – **sceptycyzm**, który „programowo” głosi, że spór o poznawalność prawdy jest (racjonalnie) nierozstrzygalny, zatem wszelkie poznawanie pozbawione jest sensu. Jeden ze współczesnych postmodernistów pisze: „Oświadczam: nie istnieje dzisiaj żaden fundament sensu, co do którego można by nie mieć wątpliwości, co do którego można by jeszcze stawiać twarde wymagania sensotwórcze i o którym można by mieć przekonanie (wiarę?), że nas nie zawiedzie”⁴ Wszystko wydaje się być, jak u bohatera *Pływającej opery* J. Bartha, który staje wobec decyzji równie sensownej jak bezsensownej: samobójczej śmierci lub dalszego życia. Ów bohater pozbawiony trwałej natury, jakichkolwiek wzorców postępowania, przybiera jedynie coraz to nowe maski, pod którymi kryje się pustka egzystencjalna. Wszystkie maski mają bowiem taką samą wartość⁵ „To czas rozbicia i upadku, ciemności i nocy, czas ubóstwa, w którym obojętność staje się śmiertelną chorobą, a słuszne odrzucenie siłowych i totalitarnych perspektyw ideologii doprowadziło do rezygnacji ze stawiania pytania o sens, aż po utratę chęci poszukiwania fundamentalnych racji życia i śmierci

² *Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesnych*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki, H. Słowińska, P. Szczur, Lublin 2005, s. 16.

³ Por. P. B o r t k i e w i c z, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1996, nr 1-2(33-34), s. 162.

⁴ Cyt. za: A. J a w ł o w s k a, *Sens i dekonstrukcja*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamroziakowa, Warszawa–Poznań 1993, s. 52.

⁵ Por. I. Z i e m i a ń s k i, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 1-2(33-34), s. 145.

człowieka”⁶ Osoba zostaje pozbawiona woli walki o wyższe racje, pozbawiona silnych motywacji, które – jak się wydaje – dawała ideologia. Konsekwencje utopijnych systemów ideologicznych minionego wieku, jak i obecny stan dekadencji, wyrażający się w naiwnym szukaniu optymizmu, braku zamiłowania do prawdy i oporze mierzenia się z wartościami, staje się tragicznym obrazem człowieka początku XXI wieku. Utrata ideologii marksistowskiej nie spowodowała automatycznie nowej postawy, ale jej odrzucenie, jako nośnej siły życiowej, szybko przerodziło się w nihilizm i sceptycyzm – drugą, bardziej wyrafinowaną formę ideologii. Kard. Józef Ratzinger, wnikliwie analizując procesy zachodzące w kulturze europejskiej, zauważył, że ideologiczny terrorizm lat siedemdziesiątych rozpadł się dziś na dwa kierunki: po jednej stronie stoją „objawy abstynencji”, które przyniósł koniec ideologii – pustynia nihilizmu, w której pocieszeniem mają być narkotyki; po drugiej stronie – przejście przemocy w organizacje o charakterze kryminalnym niepotrzebujące już ideologii⁷ W takiej sytuacji pojawia się pytanie: jakimi treściami wypełnić pustkę duchową współczesnego człowieka? Na jakich (trwałych!) podstawach zbudować przyszłość świata i człowieka, co jakiś czas zwodzonego mirażem różnych ideologii?

I. PERSONALIZM JAKO „ANTYIDEOLOGIA”

Odpowiedzi na te fundamentalne i ponadczasowe pytania zdaje się udzielać personalizm z jego podstawową kategorią, jaką jest osoba, rozumiana w sensie metafizycznym, epistemologicznym, etycznym oraz hermeneutycznym. Bez wątpienia, personalizm na trwałe zadomowił się także na gruncie polskim, głównie dzięki ks. Wincentemu Granatowi, długoletniemu profesorowi i rektorowi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zainspirowany myślą Emmanuela Mouniera – „zaangażowaną” w przemianę świata, ks. Granat był przekonany, że personalizm nie jest i nie może być systemem zamkniętym, gdyż świat osobowy charakteryzuje dynamizm życia. Sam Mounier początkowo uważał, że personalizm nie jest określonym systemem myślowym, lecz stanowi zbiór „postaw i tematów” W końcu uznał, iż „personalizm jest filo-

⁶ Forte, dz. cyt., s. 17.

⁷ Por. J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 143.

zofią, a nie tylko postawą. Jest filozofią, lecz nie systemem”⁸ Wszelkie postawy ograniczające jego podstawową kategorię, jaką jest **zaangażowanie**, nazywa „zaszeregowaniem, skoszarowaniem, podciągnięciem pod strychulec”⁹ Dla personalisty prawdziwym wyzwaniem powinna być każda ideologia i każda antropologia redukcjonistyczna, zaś jej sprzymierzeńcem – szeroko pojęta obrona osoby ludzkiej.

Dziś, zwłaszcza ludziom uczulonym na całościową wizję świata, ideologia kojarzy się z jakimś systemem martwym, stanowiącym blok twierdzeń i wymogów dopuszczających albo w ogóle nie potrzebujących normalnego rozwoju myśli, normalnego życia umysłowego. Najczęściej niechęć wobec jakiejś ideologii wyrasta z niejasnego przeświadczenia, że obiektywizm i uczciwość intelektualna są trudno osiągalne w ramach jakiejś określonej grupy ludzi, której przyświecają konkretne interesy i że jest ona skazana na mniejsze lub większe konieczności taktyczne. W niektórych okolicznościach słowo „personalista” pełni funkcję jakiejś etykiety, po której poznaje się przeciwnika integryzmu i fundamentalizmu, zwolennika postawy otwartej na innowacje¹⁰ Personalizm jako filozofia nie chce unikać systematyzacji, przeciwnie – wprowadza do swojej refleksji porządek, respektując założenia logiki i ścisłość pojęciową. Ponieważ treścią filozofii personalistycznej jest egzystencja osoby, jako bytu wolnego i twórczego, stąd w jej centrum tkwi zasada nieprzewidywalności, która transcenduje ostateczne usystematyzowanie. Dlatego tak cenne wydaje się spostrzeżenie Mouniera, że tam, gdzie rozum rości sobie prawo totalnego wyczerpania tajemnicy, rodzi się totalitaryzm¹¹

Personalizm ks. Granata jest myślą otwartą, przyjmującą ogólne zasady wiary i zgodną z nimi filozofię człowieka. W szczególach zaś uwzględniającą różnice zależnie od nurtów filozoficznych i teologicznych: platońsko-augustyńskiego i tomistycznego czy też wpływy egzystencjalizmu, fenomenologii oraz teoretyków wartości. Profesor nie przyjął na stałe żadnej z powyższych koncepcji, gdyż uważał, że mogłyby one „ograniczać” go w jego myśleniu. Nie chciał, aby jego personalizm, uznający za punkt wyjścia wyjątkowość osoby, podzielił los wszelkiego rodzaju „-izmów” Żywił jednak nadzieję, że

⁸ W. G r a n a t, *Idea osoby w pismach Emmanuela Mouniera*, ZN KUL 2(1959), nr 1, s. 31.

⁹ T. T e r l e c k i, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 38.

¹⁰ Por. S. W i l k a n o w i c z, *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu*, „Znak” 15(1963), s. 1311 n.

¹¹ Por. K. G u z o w s k i, *Amo ergo sum. Osoba i personalizm w myśli Ks. Wincentego Granata*, RT 52(2005), z. 2, s. 153.

refleksja personalistyczna stworzy możliwość, aby przedstawiciele licznych nauk, takich jak: etyka, psychologia, filozofia, teologia, mimo różnych metod i punktów wyjścia w pracy naukowej, mogli spotkać się w jednym przedmiocie badawczym, jakim będzie osoba ludzka. W integralnym opisie osoby – zdaniem Granata – muszą znaleźć swoje odzwierciedlenie wszystkie istotne wymiary jej bytowania. Skoro jest ona najwyższą wartością w świecie, należy chronić ją przed wszelkimi tendencjami zubożającymi i zniekształcającymi jej istotę.

Osoba jest rzeczywistością tak złożoną i tak bogatą, że wykracza poza wszelkie horyzonty naszego postrzegania i rozumowania. W swej wyjątkowości i zdolności do transcendowania wyrasta nawet poza siebie samą. Personalizm, wolny od sztywnych założeń biologizmu, materializmu, naturalizmu, irracjonalizmu, skrajnego subiektywizmu czy indywidualizmu i kolektywizmu, ma ocalić osobę od zafałszowania prawdy o niej. Stąd, w rozumieniu lubelskiego Teologa, personalizm posiada charakter dialogiczny, obiektywny i otwarty poznawczo, nie dający się zawęzić do jednej teorii, systemu, a tym bardziej ideologii.

II. PERSONALIZM A IDEOLOGIA MARKSISTOWSKA: OSOBA PONAD UTOPIĄ

Słowo „ideologia” posiada wydźwięk raczej pejoratywny. Dwa największe totalitaryzmy XX wieku: nazizm i komunizm; systemy o wyraźnym podłożu ideologicznym dla wielu – nie tylko w swych konsekwencjach – były doświadczeniem dramatycznym. Także ks. Granatowi przyszło żyć i tworzyć zręby swego personalizmu, kiedy w imię obu ideologii, przede wszystkim marksistowskiej, osoba ludzka i jej godność były w sposób bestialski deptane. Nie polemizował on z filozofią materializmu, ale z ateistyczną aksjologią polskich marksistów identyfikującą humanizm z negacją Boga, traktowanego jako oponenta zniewalającego człowieka i naruszającego jego godność. Marksiści byli rzecznikami ateizmu woluntarystycznego, w myśl którego należy położyć znak równości między humanizmem a ateizmem. Zdaniem ks. Granata, do ateizmu prowadzi uproszczona koncepcja człowieka, w ramach której osoba ludzka jest zredukowana do jednego wymiaru: materii, wolności, instynktu

i sfery *bios*¹² Dlatego dla ks. Granata tak cenny był ideał integralnego rozumienia osoby¹³, we wszystkich jej warstwach bytowych i wymiarach. W *Osobie ludzkiej* pisał: „Bez idei osoby integralnej zawsze grozi niebezpieczeństwo splotenia problematyki człowieka, a to jest zawsze szkodliwe teoretycznie i praktycznie”¹⁴ Uważał, że spojrzenie na osobę i jej miejsce w świecie w perspektywie marksistowskiej wskazują na antyhumanistyczne i apersonalne elementy tejże ideologii.

a) Marksizm jest materializmem, który całą rzeczywistość, nie wyłączając człowieka, sprowadza do materii podlegającej dialektycznym przekształceniom. Życie psychiczno-umysłowe człowieka jest traktowane jako epifenomen procesów biologiczno-neurologicznych, zaś jego aktywność – łącznie z nauką, sztuką, religią i etyką – jest efektem określonych warunków ekonomiczno-społecznych¹⁵ Marksizm uznaje bezwzględny prymat materialno-gospodarczej bazy nad ideologiczną nadbudową, czyli wszystkimi wytworami ludzkiego umysłu, powszechnie określanymi mianem kultury duchowej. Między materią a rzeczywistością należy postawić znak równości. Wszystko to, co nazywa się świadomością i życiem duchowym, należy uznać za przejaw działalności materialnej¹⁶ Co na to personalizm?

Ks. Granat w procesie opisu osoby chce wyodrębnić sferę działań psychicznych skoncentrowanych wokół podmiotu „ja”, określając ją „osobowością psychiczną”¹⁷, nie utożsamiając jej jednak z ciałem i życiem biologicznym. Podmiotowe „ja” jest uwarunkowane istnieniem substancjalnej ludzkiej duszy, choć różni się od niej tym, że stanowi szczególny sposób jej istnienia. Substancjalna trwałość duszy, a także jej duchowość są koniecznymi warunkami powstania świadomości trwałego podmiotu¹⁸ Ludzkie „ja” może być nazwane „osobowością psychiczną”, a zarazem stanowi konkretny wyraz

¹² Por. S. K o w a l c z y k, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, w: *Tajemnica osoby. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. I. Szumił, Lublin 1985, s. 143.

¹³ Definicja integralnej osoby ludzkiej w ujęciu Ks. Granata brzmi następująco: „Osoba ludzka jest to jednostkowy, indywidualny, substancjalny, cielesno-duchowy podmiot zdolny działać w sposób rozumny; dobrowolny, moralny i społeczny, w celu harmonijnego ubogacenia siebie i innych ludzi w zakresie kultury” Zob. *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 69-70.

¹⁴ *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 264.

¹⁵ Por. S. K o w a l c z y k, *Hegłowsko-marksistowska teoria kolektywizmu*, w: *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 30-45.

¹⁶ Por. G r a n a t, *Osoba ludzka*, s. 60.

¹⁷ Por. t e n ż e, *Personalizm chrześcijański*, s. 69.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Osoba ludzka*, s. 182.

samodzielnego istnienia osobowości ontologicznej. Ową osobowość można rozumieć jako zespół stanów świadomości, czysty podmiot zwany „spełnia-czem” aktów świadomości, jako „ja” rozpatrywane w łączności z wszystkimi działaniami i dyspozycjami, które w nim się koncentrują oraz jako całe indywidualne zachowanie się człowieka¹⁹ Książd Profesor konkluduje, że w celu utworzenia systemu personalistycznego konieczne jest uznanie trwałego podmiotu. Nie do przyjęcia jest redukcja osoby do wymiaru materii, określające ją myślącą materią. W marksizmie nie chodzi tylko o całkowite negowanie sfery ducha, lecz o swoiście pojętą relację między materią i duchem. Materia jest pierwsza, źródłowa, zaś duch – jej produktem. Prymat materii wobec świadomości suponuje, że początek i rozwój osoby nie jest uwarunkowany rozumnym Logosem, dającą sens siłą boskiego poznania, lecz u jej genezy stoi to, co przypadkowe, poddane prawom konieczności i pozbawione racjonalności. „Rozum jest zatem produktem ubocznym nierozumnego; w swoich prawach jest czystym montażem, bez treści moralnej i estetycznej. W ten sposób człowiek staje się konstruktorem świata, który projektuje na miarę własnych celów”²⁰

b) Jak marksizm określa istotę ludzką? Jest ona „w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”²¹ To, co rzeczywiście stanowi o istocie ludzkiej kondycji, ma zawsze wymiar kolektywny, gdyż wyłącznie społeczeństwo „produkuje człowieka jako człowieka”²² Tożsamość osoby nie ma swojego zakotwiczenia w naturze ludzkiej, lecz jest wynikiem stosunków społecznych. W ideologii marksistowskiej istnieje przekonanie, wyrażone w sposób dość lapidarny, iż „ludzkie jest to, co społeczne i kolektywne, a społeczne jest to, co ludzkie”²³ Jakie stanowisko w tej kwestii zajmuje ks. Granat?

Komplementarnym elementem definicji integralnej osoby ludzkiej jest „osobowość społeczna”, która rozpatruje osobę w licznych relacjach zachodzących między jednostką a wspólnotami, w których żyje²⁴ Wpływ społeczności na kształtowanie się jednostki posiada wymiar przede wszystkim moralny, umysłowy, religijny i gospodarczy, a nawet formuje jej świadomość, czyli

¹⁹ Por. tamże, s. 183-184.

²⁰ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 95.

²¹ G r a n a t, *Osoba ludzka*, s. 65.

²² K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela*, t. I, Warszawa 1960, s. 579.

²³ K. T y s z k a, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004, s. 188.

²⁴ Por. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański*, s. 71.

pojęcie o niej samej. Ks. Granat w swojej refleksji odnosi się do badań F. Znanieckiego i J. Chałasińskiego i definiuje „osobę (osobowość) społeczną” jako „indywidualnego człowieka w określonej roli osobistej, którą faktycznie odgrywa w określonym kręgu społecznym”²⁵ Jest ona niejako zakorzeniona w „osobowości psychicznej”, która dostrzega istnienie wielu jednostek, odrębnych podmiotów, oraz relacje między nimi. Ks. Granat nawiązuje do Mouniera, który akcentując zależność psychicznego podmiotu od grupy społecznej zaznacza zaraz, że ujmowanie „ja” jako produktu społeczności jest błędne. Tak jak bezsprzecznie można przyjąć kształtowanie ideału osobowości w relacji do społeczności, tak zupełnie nieuprawniony i pozbawiony prawidłowości logicznej jest wniosek, jakoby ontologiczna jaźń była rezultatem grupy społecznej. Należy odróżnić zależność jaźni od społeczności, „w szczególności” od naturalnego oddziaływania zbiorowości na kształtowanie indywidualnego „ja”²⁶ Teoria marksistowska takich rozróżnień nie dostrzega, lecz w imię programowego tworzenia monolitu społecznego (kolektywu) degraduje osobę jako jednostkę.

c) Skoro decydującym czynnikiem kształtującym warunki rozwoju osoby jest ustrój społeczny i jego nadbudowa ideologiczna, to – w mniemaniu marksistów – one decydują nie tylko o ogólnym światopoglądzie, ale o wszystkich konkretnych cechach osobowości, także etycznej. Z założeń marksizmu wynika, że moralność, będąca nadbudową systemu produkcji i organizacji społeczno-gospodarczej, ma charakter relatywistyczny. Zgodnie z tymi założeniami zasady moralne muszą zostać dostosowane do ciągłych przemian społecznych, a wtedy „osobowość etyczna” nie posiada żadnych stałych norm²⁷ Aksjologiczny relatywizm marksizmu nie oznacza wprost amoralizmu. Ujmowany w aspekcie antropologiczno-społecznym i ideologicznym, postuluje jedynie realizację równości i sprawiedliwości społecznej jako naczelnych wartości życia ludzkiego przy zastosowaniu wszelkich możliwych metod kwestionujących uniwersalne i trwałe zasady moralne. Powyższe idee równości i sprawiedliwości społecznej zostały wyjęte z etycznego kontekstu, czego potwierdzeniem jest krytyczna ocena chrześcijańskiej miłości bliźniego. Lansowanym hasłom równości, sprawiedliwości towarzyszy walka klas i rewolucja, realizujące pragmatykę aksjologii. W tym momencie dochodzi do ideologicznej racjonalizacji nieracjonalnego systemu, wyznaczonej specyficznym

²⁵ T e n ż e, *Osoba ludzka*, s. 206.

²⁶ Por. tamże, s. 208.

²⁷ Por. tamże, s. 70-71.

splotem praxisizmu z historyzmem²⁸ Człowiek, pozbawiony aksjologicznego i moralnego kręgosłupa, jest widziany jednowymiarowo jako *homo faber* – zubożony duchowo, emocjonalnie oziębły kreator kosmosu²⁹ Jak na powyższy problem patrzy ks. Granat?

Wszystkie wartości wyższe wraz z miłością, sprawiedliwością czy równością oderwane od personalistycznej koncepcji człowieka i jego ontologicznego zaplecza, przeszczepione na grunt marksizmu, okazują się nieporozumieniem, a w konsekwencji – ich karykaturą. Człowiek jako istota wolna i rozumna, a więc odpowiedzialna za swoje czyny, dostrzega świat wartości, wobec których musi dokonać wyboru i zająć określoną postawę.

Jego relację wobec wartości, zwłaszcza moralnych czy religijnych, ks. Granat określa mianem „osobowości etycznej” Przy czym osobowość etyczna realna to faktyczny związek z przyjmowanymi lub odrzucanymi wartościami, a idealna – to wzór stawiany do realizacji³⁰ Stanowi ona konstytutywny element ludzkiej osoby integralnej i decyduje o jej wielkości, gdyż wskazuje na życiowe cele człowieka, środki do ich realizacji, wynosi go ponad świat przyrody, a także jest podstawą stosunków społecznych i politycznych. To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem, dlatego wszelkie jego przejawy, jak: działalność, twórczość, dzieła – w nim mają swój początek. Osoba – zdaniem ks. Granata – ma wybierać prawdę i zmierzać w kierunku szeroko pojętego dobra, zwłaszcza tego w wymiarze nadprzyrodzonym i ponadczasowym.

d) Marksizm postuluje radykalną realizację koncepcji ideologicznej, w której wiara w postęp, absolutyzowanie cywilizacji naukowo-technicznej oraz mesjanizmu politycznego mają zastąpić Boga i całkowicie wykluczyć Go z życia ludzkiego. Z tym wiąże się krytyczna ocena religii, traktowanej jako eksterioryzacja ludzkiej świadomości i forma autoalienacji³¹

²⁸ Por. S. J a n e c z e k, S. K o w a l c z y k, *Ideologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 1410.

²⁹ Por. S. K o w a l c z y k, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 14-15.

³⁰ Por. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański*, s. 71.

³¹ Określenie „alienacja” pojawiło się u Hegla, akcentującego zależność człowieka wierzącego od Boga. Wybitnie pejoratywnego znaczenia nabrało u L. Feuerbacha, dla którego religia stanowiła autopauperyzację człowieka, oddającego Bogu najwyższe wartości. Marks przekształcił to pojęcie w myśl zasad materializmu uznając najpierw alienację ekonomiczną, potem socjalno-polityczną, filozoficzną i religijną: „Im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje dla siebie” Por. S. K o w a l c z y k, *Problem religii w interpretacji klawisków marksizmu i marksistów współczesnych*, AK 65(1973), t. 80, s. 242.

Marksizm kwestionuje wartość religii w imię humanizmu. H. de Lubac w tym kontekście przywołuje postać Kiryłowa z powieści *Biesy*: „Nie ma dla mnie wyższej idei jako to, że Boga nie ma”³² Tak rozumiany Bóg jest tylko wytworem świadomości człowieka, jest strachem przed śmiercią, który trzyma człowieka w niewoli i od którego musi się on wyzwolić. R. Guardini dostrzega w osobie Kiryłowa streszczenie „tej istoty jako czegoś fizycznie i ontologicznie przekształconego, w czym człowiek przejmie na swój rachunek prerogatywy Boga”³³

W marksizmie problem Boga staje się zbędny, gdyż pełny humanizm domaga się ateizmu. Człowiek jest wtedy w pełni immanentny, to znaczy jest panem samego siebie. Wszystko zawdzięcza sobie, łącznie ze swoim istnieniem, które sam „tworzy” Nawet sam się zbawia³⁴ Gdyby przyjąć, że ateizm marksistowski jest humanizmem, to protestuje on przeciwko Bogu w imię określonej wizji człowieka. Istotą wolności afirmowanej przez humanizm ateistyczny jest absolutna wartość człowieka, lecz nie jako konkluzja, ale założenie³⁵ W przekonaniu ks. prof. Granata, przyczyna tak rozumianej negacji Boga jest wynikiem niezrozumienia logosu i etosu chrześcijaństwa, prymitywnego i zafałszowanego obrazu Boga oraz różnego rodzaju ignorancji w zakresie teologii. Wydaje się, że trudności w zdefiniowaniu i pogodzeniu dwu pojęć: transcendencji i niewyraźności Boga z Jego immanencją mogą prowadzić do negacji Boga. Rozwiązanie powyższej kwestii Teolog lubelski widzi w uznaniu faktu uczestnictwa wszystkich stworzeń w bycie Boga, który w stosunku do nich jest daleki w swej nieograniczoności, a jednocześnie bliski, bo będący we wnętrzu człowieka³⁶ W ten sposób dążenie ku Bogu, czyli teocentryzm³⁷, nie wyklucza antropocentryzmu, gdyż ukierunkowanie na Boga nie może nie oznaczać ukierunkowania na człowieka. Dlatego nie ma logicznego uzasadnienia dla podtrzymywania dylematu: „Bóg albo człowiek”, lecz swoje pełne uznanie zdobywa stwierdzenie: „Bóg i człowiek

³² Cyt. za: H. de L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 338.

³³ Tamże, s. 340.

³⁴ Por. S. G r y g i e l, *Człowiek czy Bóg?*, „Znak” 1970, nr 2-3(188-189), s. 154.

³⁵ Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Humanizm a ateizm*, „Znak” 1970, nr 2-3(188-189), s. 189-190.

³⁶ Por. W G r a n a t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, Lublin 1972, s. 106.

³⁷ Teocentryzm oznacza, że wszystkie byty stworzone pochodzące od Boga są również ku Niemu skierowane, szczególnie w odniesieniu do istot rozumnych, powstałych na obraz Boży. Oznacza on również, że Bóg jest najwyższą normą moralną i Jego Prawo jest także naturalnym prawem człowieka.

z Boga i w Bogu, w którym człowiek uczestniczy jako przybrany Syn Boży”³⁸ Dążenie ku Bogu, Jego chwała, a zarazem dobro człowieka są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wartości humanistyczne, takie jak: godność człowieka, jego wolność, sprawiedliwość, miłość – ze swej natury są ukierunkowane na Prawdę, Dobro i Piękno. Samego zaś człowieka nie można zamknąć w świecie widzialnym, gdyż nieustannie otwiera się on ku nowym wymiarom bytu³⁹ Człowiek, jako uczestnik natury Bożej, nie może być podporządkowany bez reszty żadnej wielkości ludzkiej, zaś Bóg nie tylko nie zawłaszcza jego wolności i autonomii, lecz ją wzmacnia. Zależność od Boga staje się wtedy uczestnictwem w Jego prawdzie, dobru i pięknie. Zatem dążenie człowieka ku Bogu – zdaniem ks. Granata – nie stoi w sprzeczności z jego godnością i wielkością, jak z ideologicznym zaciętrzewieniem twierdzili to marksiści, lecz je implikuje i jest ich gwarantem.

Wielkość Boga i wielkość człowieka harmonizują ze sobą. Uznanie transcendentnego Boga jest wyjściem człowieka ku wielkości, w której ma on uczestniczyć⁴⁰ Odpowiadając na zarzuty rzekomego zubożenia człowieczeństwa przez religię, jej antyhumanizm, W. Granat ukazuje wizję osoby, której życie wewnętrzne posiada tajemniczą głębię nadprzyrodzoności. Widziana w perspektywie Bożej osoba ludzka wymyka się każdej alienacji, gdyż nie daje się zaprzedać żadnej wielkości materialnej, która mogłaby rościć sobie prawo do jej życia wewnętrznego. Dzięki łasce Boga człowiek potrafi odnieść zwycięstwo nad tworem lub fałszywym obrazem własnego „ja” Zaś szczególny rodzaj wolności i niezależności daje jej zwycięstwo nad prawem przez miłość. Życie wewnętrzne osoby znajduje swoją trwałą podstawę w idei nieśmiertelnej duszy, istnieniu osobowego Boga i Jego wyzwalającej łasce.

Ks. Granat wśród licznych opinii, komentarzy na jednej ze stron swojej *Dogmatyki* przywołuje słowa papieża Pawła VI: „po wiekach, w których wydawało się, że Bóg umacnia się kosztem człowieka, ten niestety obecnie uwierzył, że nie może w rzeczywistości wzrosnąć jak tylko przez negację Stwórcy. Spirala negacji Boga „prowadziła nieuchronnie od śmierci Boga do śmierci człowieka”⁴¹ Pytanie, czy człowiek jest zdolny utrzymać swą wielkość, godność, przede wszystkim zaś wolność poza Bogiem, pozostaje

³⁸ W. G r a n a t, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 65.

³⁹ Pięknie ujmuje ten wymiar bytu ludzkiego R. Ingarden: „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc «w domu»” (*Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 39).

⁴⁰ Por. G r a n a t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, s. 113-114.

⁴¹ Tamże, s. 106.

nadal aktualne. W perspektywie ideologii marksistowskiej odbiera się człowiekowi miarę oceny samego siebie – Boga, bez którego staje się „znikomym zwierzęciem”

Człowiek wrasta w sferę ideałów duchowych i w nich upatruje sens swego życia. Z dążenia ku Transcendencji wyrasta przecież jego religia, moralność i obyczaje. Tymczasem marksizm „przerwał dotychczasową linię rozwojową i spowodował pomniejszenie, zdeklasowanie i depersonalizację człowieka”⁴² O ile dla personalizmu istnienie osoby ludzkiej, widzianej w jej transcendencji ku Bogu, było wyraźnym dowodem, że świat nie wystarcza sam sobie, że zasada jego doskonałości nie tkwi w nim samym, lecz w Bogu, to dla marksizmu stała się ona jedynie kategorią przyrodniczą, biologiczną i socjologiczną. W refleksji nad zjawiskiem marksizmu pojawia się też pogląd, że nie należy patrzeć na niego jak na zwykłą ideologię, która teoretycznie wskazuje drogi wyjścia z kryzysu; ani też jak na utopię nowego ładu społecznego, ale jak na quasi-religię⁴³ Właśnie w niej próbuje się odkryć „rzeczywiste słońce”, wokół którego będzie mógł obracać się człowiek. Jego blask, to ludzkość uspołeczniona i społeczeństwo bezklasowe. Czy zatem jest to nowy humanizm, nowy personalizm? Właściwie, nie! Marks odrzucił przecież problematykę antropologiczną wraz z uchyleniem się od zdefiniowania natury ludzkiej. Należy raczej mówić o antyhumanizmie (zarzut stawiany początkowo przez marksistów katolicyzmowi) Marksa, z uwagi na to, że nie istnieje w jego ideologii istota osoby, która mogłaby treściowo określić humanizm. Tak naprawdę nie istnieje nowy „bezklasowy” człowiek. A nowy humanizm, to rodzaj utopii wyposażonej w mity i symbole służące do realizacji celu praktycznego, jakim jest społeczeństwo bezklasowe, w którym rzeczywiste słońce odnowionego człowieka zaświeci tylko wtedy, kiedy ludzie ogrzeją się w sztucznym świetle ideologii. Del Noce stwierdza, że istotną częścią marksizmu jest wypracowanie pierwszej koherentnej antropologii niechrześcijańskiej, która przypisuje człowiekowi nie tylko samostwórczość, ale „uwalnia go od myślenia w kategoriach ontologicznych i aksjologicznych”⁴⁴ Ks. Granat wniósł postulat, aby ukazać człowieka jako „twórcę” a nie „tworzywo”, jako cel a nie środek do osiągnięcia innych, podrzędnych w stosunku do niego celów, służących interesom jakiejś grupy ludzi czy ideologii⁴⁵

⁴² B. S z l a c h t a, *Krytyka komunizmu w polskiej myśli katolickiej i konserwatywnej*, w: *Antykomunizm po komunizmie*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2000, s. 26.

⁴³ Por. T y s z k a, dz. cyt., s. 193.

⁴⁴ Cyt. za: A. W i e r z b i c k i, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, *Ethos* 1996, nr 1-2(33-34), s. 121.

⁴⁵ Por. G r a n a t, *Osoba ludzka*, s. 249-250.

III. PERSONALIZM A PONOWOCZESNA IDEOLOGIA: OSOBA PONAD SCEPTYCYZMEM

Już J. P. Sartre dostrzegł w filozofii marksistowskiej szczytową i dojrzałą postać liberalizmu z uwagi na wyzwolenie jej myśli od epistemologicznych i moralnych rygorów obiektywnej prawdy⁴⁶ W ten sposób dokonał się proces radykalnego zastąpienia antropologii przez antropopraksję, zastąpienia prawdy osoby kategorią siły i użycia w imię ideologii.

Jeden z reprezentantów postmodernizmu, R. Rorty, łączy ten nurt z pragmatyzmem, toteż najwięcej uwagi poświęcił pragmatycznej reinterpretacji prawdy. Jak wielu innych przedstawicieli filozofii ponowoczesnej, zakwestionował możliwość poznania obiektywnej prawdy, a więc uznał za niemożliwe odkrycie obiektywnego sensu. Pisze on: „Słowo «ja» jest równie puste, jak słowo «śmierć»”⁴⁷ Można zauważyć, że postmodernizm, uchodząc modernistycznej utopii, stał się wyrazem liberalizmu jako jej ideologii⁴⁸ Dogmatyczny sceptycyzm i relatywizm teoriopoznawczy, sam w sobie merytorycznie bezzasadny, sprzeczny i absurdalny, doprowadził także do relatywizmu aksjologicznego, a więc do nihilizmu⁴⁹ Według filozofii nicości, w myśl której nie istnieje nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda, życie staje się jedynie okazją do poszukiwania „najniższych” doznań i doświadczeń. W swej konsekwencji jest to zaprzeczenie osoby, jej tożsamości. Innymi słowy: „kryzys pojęcia prawdy, zapomnienie bycia, załamanie się rzeczywistego i obiektywnego poznania” prowadzi w sposób konieczny do takiego zaprzeczenia⁵⁰ Zdaniem S. Kowalczyka ponowoczesna ideologia, przybierająca formy antyhumanizmu i antypersonalizmu, wyraża się w negacji podmiotowości człowieka, jego osobowości oraz utrwalonej ontologicznie natury

⁴⁶ To spostrzeżenie doprowadziło T. Stycznia i A. Szostka do stwierdzenia, że źródół totalitaryzmu w marksizmie należy szukać w jego liberalnej istocie, na mocy której poprzez odrzucenie prawdy o człowieku jako normatywnej dla ludzkiego działania, dopuszcza się przemoc jako środek kolektywnej antropopraksji. Por. W i e r z b i c k i, art. cyt., s. 122.

⁴⁷ *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Pomowski, Warszawa 1996, s. 46.

⁴⁸ Por. P. B o r t k i e w i c z, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 36.

⁴⁹ Por. S. K o w a l c z y k, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 49-50. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 90) określił nihilizm jako „odrzućenie wszelkich fundamentów i negację wszelkiej prawdy obiektywnej”

⁵⁰ Por. V P o s s e n t i, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, s. 79.

ludzkiej oraz przeakcentowaniu kategorii ciała w stosunku do duszy⁵¹ Tam, gdzie głosi się i praktykuje relatywizm poznawczy i aksjologiczny, uciekając od prawdy o człowieku, a ostatecznie – odzegnując się także od wiary, pojawia się nihilizm albo rozbudowuje pozytywizm do regulującej wszystko siły. Zatem, co pozostaje, jeśli ani relatywizm, ani sceptycyzm nie stanowią właściwej drogi ku pełni człowieczeństwa? Czy w takiej sytuacji osoba ludzka nie jest skazana na przekraczanie samej siebie, na wysiłek odkrywania w swoim życiu Boga oraz bliźnich w całym ich konkretności?

a) Kiedy człowiek myśli i doświadcza swojej ograniczoności, uświadamia sobie, że nie jest prawdą, ale wręcz musi szukać jej jakby po omacku. Zrazem przeczuwa, że jego poszukiwania nie mogą ograniczyć się do mało znaczących celów, ale że jakaś wewnętrzna siła popycha je ku nieskończoności. Tęsknota człowieka za odkryciem nowego wymiaru człowieczeństwa wyrasta bowiem z rozczarowania niewystarczalnością świata, kryje w sobie elementy nostalgiczne, a przede wszystkim głęboki sceptycyzm wobec powołania człowieka do czegoś „więcej”. Nierzadko rozum i serce stają się instrumentami w służbie tego, co najniższe, wtedy człowiek postrzega „innego” już tylko jako konkurenta albo instrument poszerzania własnego „ja”⁵² W takiej sytuacji wydaje się, że tylko kultura, przybierająca „kształt” Chrystusa, zdolna jest pogodzić to, co pozornie niemożliwe: akceptację własnej przygodności z niezgodą na własną skończoność. Nie ma innej prawdy o Bogu i o człowieku, jak chrystologiczna, tj. radykalny teocentryzm, który jest drogą do radykalnego humanizmu⁵³

Ks. Granat eksponuje ideę transcendencji, tak istotną dla Mouniera, wzywającą do ustawicznego przewyższania siebie w kierunku Boga – osobowej Miłości. W ten sposób osoba zyskuje nową jakość, nie tracąc nic ze swego człowieczeństwa⁵⁴ Wiecznie niecierpliwy i szukający ludzki umysł oraz niespokojne serce człowiecze odkrywają w sobie „nową płaszczyznę, gdzie występują jako poszukiwacz Boga – Prawdy nieogarnionej, Dobra bez granic i Piękna bez skaz”⁵⁵ Osoba ludzka zatem jest autotranscendencją, jest bytem, który chce stać się Bogiem, jest pragnieniem stania się, jak Bóg.

⁵¹ Zob. K o w a l c z y k, *Idee filozoficzne*, s. 65-75.

⁵² Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 119.

⁵³ Por. J. S z y m i k, *W świątłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 98, 109.

⁵⁴ Por. W. G r a n a t, *Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie*, „Znak” 13(1961), s. 684.

⁵⁵ T e n ż e, *Natura i łaska*, „Znak” 5(1950), s. 211.

W Chrystusie pokusa „będziecie jak Bóg” – *Theosis* jest pełnią ludzkiej osoby i losu⁵⁶ Transcendencja Boga i transcendentne dążenie człowieka spotykają się ze sobą w duszy ludzkiej przez miłość. A więc między Bogiem i człowiekiem została przezwyciężona duchowa odległość bytowa przez czynną miłość, zbliżającą wzajemnie do siebie. Transcendencja została uzgodniona z immanencją – pisze ks. Granat. Miłość ku Bogu ujawnia się przez gotowość stania się osobą. Kiedy zapomina ona o granicach miłości własnej i w pokorze chce być dla innych⁵⁷

b) Sceptycyzm ideologii postmodernistycznej, tak bezradny wobec świata, zdaje się relatywizować całą rzeczywistość. Z jednej strony pokazuje odwrotność wszystkiego, stawiając ją pod znakiem zapytania, a z drugiej – powstaje wrażenie całkowitego poznania i możliwości wydania sądu o wszystkim, ale tylko pozornie, bowiem w rzeczywistości pojawia się niebezpieczeństwo poznania zawężonego, z pominięciem głębszych wymiarów *universum*. W przekonaniu J. Ratzingera powodem takiej sytuacji jest zawężenie pojęcia rozumu, które otworzyło drzwi irracjonalnym ideologiom, przede wszystkim sceptycyzmowi⁵⁸ Dlatego w kryzysie współczesnego rozumu należy wyraźnie ukazać zasadniczą istotę wiary, która ocaliłaby rozum, w taki sposób, że „ujmuje go w całej jego rozciągłości i głębi i chroni przed zawężeniami badania czysto doświadczalnego”⁵⁹ Dziś sceptycyzm do tego stopnia opanował myślenie, że staje się powodem upokorzenia człowieka, skoro ten nie jest zdolny do poznania prawdy bytu, prawdy o człowieku i o Bogu.

Prof. Granat widział rzeczywistość integralnie, gdzie wszystkie jej elementy w Osobie Chrystusa posiadają swoje centrum i sens. Ukazał swoiste pokrewieństwo między myślą ludzką, rozumem, mądrością zamkniętą w rzeczach i Logosem Bożym⁶⁰ Osoba nie może ograniczać się do fragmentaryzacji i relatywizacji obrazu świata, ale personalizm – w przekonaniu ks. Profesora – powinien być próbą wyrwania współczesnej antropologii spod wpływu subiektywizmu, irracjonalizmu i naturalizmu. Świat osoby ludzkiej umożliwia niejako życie ideą Boga oraz realizację prawdy, dobra, piękna i nieśmiertelności, do której jest powołany. Nigdy nie wątpił w rozum, nade wszystko

⁵⁶ M. Luter wyraził to w następującej formule: „Szukaj siebie tylko w Chrystusie, a nie w sobie, w ten sposób znajdziesz siebie w Nim na wieki” Cyt. za: S z y m i k, dz. cyt., s. 105.

⁵⁷ Por. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański*, s. 544.

⁵⁸ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 94.

⁵⁹ Tamże, s. 96.

⁶⁰ Por. *Nauki teologiczne*, w: *Dogmatyka katolicka* [t. wstępny], Lublin 1965, s. 7-50.

w rozum oświecony światłem wiary, który czyni go narzędziem prowadzącym do „kontemplacji rzeczywistości”⁶¹

c) Rdzeniem współczesnej ideologii postmodernistycznej jest uzurpowanie sobie zdolności do tworzenia perfekcyjnego człowieka za pomocą gotowych recept. Cały jej wysiłek skierowany jest na to, aby „przeświecić” człowieka, jako osobę funkcjonującą tylko według ustalonych mechanistyczno-biologicznych reguł, i nie pozostawić żadnych białych plam na mapie naukowego świata. V Passenti taką postawę określa mianem „nihilizmu istot” w której ideologia (nihilistyczna sama w sobie) scjentyzmu technologicznego pragnie dokonania zmian w naturze człowieka w oparciu o aprioryczną negację koniecznej warstwy bytu ludzkiego i z założeniem, że istoty te są zaledwie konwencjami słownikowymi, czymś, co w swej istocie zależy od wyborów człowieka i od nigdy do końca nie ustalonych granic ludzkiej wolności⁶² Już F. Nietzsche rozumiał, że jednym z warunków nadejścia epoki nihilizmu będzie likwidacja duszy jako czujnika ontologicznego i teologicznego. Zatem, w jaki sposób osoba może wzbić się ponad ten ponury obraz własnego człowieczeństwa prezentowany przez postmodernistyczny sceptycyzm?

Człowiek bez Boga, w przekonaniu ks. Granata, to jakby odwrócenie wizji Boga bez człowieka. Jest on *locus theologicus* wszelkiego humanizmu i zainteresowania sprawą Boga. Paradoks ludzkiej egzystencji polega na tym, że zbliżając się do wiedzy o człowieku, staje wobec jeszcze większej tajemnicy⁶³ To Chrystus, doskonały obraz Boga i człowieka, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁶⁴ Obok wymiaru boskiego, w Chrystusie istnieje wymiar głęboko ludzki. W Nim człowiek odnajduje „swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”⁶⁵ Od Wcielenia Syna Bożego postulat: „ku Bogu” oznacza także: „ku człowiekowi”⁶⁶ Idąc ku Bogu – mówi ks. Granat – idziemy ku człowiekowi. „Chrześcijaństwo” nie jest celem samym w sobie, lecz polega na tym, że człowiek może i powinien żyć w obliczu Boga jak człowiek⁶⁷ „Człowiek nosi w sobie tajemnicę, której nie wyczerpie nigdy – tajemnicę bytową, gdyż jego byt nie może stać się

⁶¹ T e n ż e, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1962, s. 73.

⁶² P o s s e n t i, dz. cyt., s. 82-83.

⁶³ P o r. G r a n a t, *U podstaw humanizmu*, s. 28.

⁶⁴ J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8, 10.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ P o r. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański*, s. 521.

⁶⁷ P o r. t e n ż e, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, s. 675.

przezroczysty, jak tylko przez Boga, aby siebie zobaczył, trzeba żeby zobaczył siebie w Bogu”⁶⁸

Obraz Chrystusa zawiera w sobie najpełniejszą prawdę o człowieku, także prawdę aksjologiczną, wskazującą na wyjątkową wartość i godność osoby ludzkiej. Stanowi On dla człowieka także funkcję modelowo-wzorczą, czyli konkretne wezwanie do Chrystusowego sposobu życia. W Nim nastąpiła humanizacja Boga, aby także w Nim dokonała się dywinizacja człowieka. „Chrześcijanin ma więc ustawicznie wzrastać w miłości, to jest ustawicznie się stawać”⁶⁹ Chrystus jest realną obecnością Boga w człowieku⁷⁰, która urzeczywistnia się przez wiarę, nadzieję i miłość. Ta ostatnia stanowi konkretne wezwanie, postulat i nakaz w stosunku do Boga jako Innego oraz bliźnich, których sam fakt istnienia jest dostateczną racją współżycia z nimi. Jest wyzwaniem, aby wyjść poza ciasne horyzonty własnej osoby i zaangażować się na rzecz innych. Wówczas odkrywa ona, że prawdziwa motywacja do życia istnieje wtedy, gdy ma się kogoś, kogo można kochać. Osoba, choć istnieje w bycie, który istnieje sam w sobie, to w swej indywidualności nie jest wyizolowana od innych. W przekonaniu ks. Granata, osoba musi ustawicznie zdobywać się na umiejętność wychodzenia z siebie ku innym – poznawać ich, dzielić ich przeżycia, obdarowywać i pozostawać im wierną⁷¹ Pragnął ukazać osobę jako zdolną do miłości, to znaczy zdolną do zgody na własne obdarowanie miłością Boga. Z niej, niejako spontanicznie, wyrasta wymóg obdarowywania miłością innych, a zarazem postulat doskonalenia własnej osobowości. Tak pojęta osoba, w akcie wychodzenia ku innym, zdaje się protestować przeciwko wszelkim tendencjom widzącym ją jako samotną monadę, która o ile wchodzi w relacje osobowe, czyni to wyłącznie dla do-
rażnych, naznaczonych egoizmem, celów.

Z myśli personalistycznej ks. Granata wyłania się zachwyt nad fenomenem osoby. Ona stanowi centrum, klucz i metodę jego personalizmu. Z ogromnym poświęceniem przeciwstawiał się wszelkim próbom pomniejszającym zagadnienie osoby ludzkiej. Uważał, że prawda o niej, tak jak ona sama, jest ponadsystemowa; jest ponad każdą ideologią! Napisał, że osoba jest radykalnie tajemnicą, która nie pozwala na zdegradowanie siebie do roli problemu; źródłem owego oporu jest charakter osoby jako kogoś świętego. „Człowiek

⁶⁸ T e n ż e, *Personalizm chrześcijański*, s. 449.

⁶⁹ T e n ż e, *U podstaw humanizmu*, s. 345.

⁷⁰ Por. tamże, s. 346.

⁷¹ Por. t e n ż e, *Personalizm chrześcijański*, s. 547-549.

przez żywą relację z Bogiem i odbłask Bożej twarzy, którym jest oznaczony na zawsze, przewyższa człowieka i wymyka się spod jego uchwytów; nie może być dlatego ani pojęty, ani osądzony, ani znieważony w swej osobowej tajemnicy”⁷²

THE PERSON OVER UTOPIA AND SCEPTICISM
REV WINCENTY GRANAT'S
ANTI-IDEOLOGICAL PREMISES OF PERSONALISM

S u m m a r y

Rev. W. Granat's personalistic philosophy discusses the existence of the person as a rational, free, and creative being. Thus it centres on unpredictability which ultimately transcends systematisation. It evades any enclosure in a philosophical or theological system; it cannot be made an instrument of any ideology: be that Marxist, with its postulate of utopian atheistic humanism, or post-modern, with its cognitive scepticism and axiological relativism.

The person demands the truth about himself, therefore a reliable philosophical-theological reflection, such that takes into account all essential dimensions of its being. Making it the beginning, the method (way), the criterion, and the of scientific research will allow to unveil some part of the truth; and unveil a part of the mystery inherent in the person. This is only a reflection of this Mystery which fully reveals the truth about God and the person.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: filozofia personalistyczna, egzystencja osoby, refleksja filozoficzno-teologiczna.

Key words: personalistic philosophy, existence of the person, philosophical-theological reflection.

⁷² T e n ż e, *Elementy personalistyczne*, s. 687.