

## NIEKTÓRE DAWNIEJSZE I WSPÓŁCZESNE PRÓBY ROZUMIENIA OSOBY W „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

### Wstęp

Kultura umysłowa ostatnich dziesiątków lat upływa pod znakiem wzmożonej refleksji antropologicznej. Problem człowieka i osoby ludzkiej stał się kluczowym problemem wielu dyscyplin naukowych a szczególnie współczesnej filozofii i teologii. Zjawisko to wiąże się niewątpliwie z niespotykanym dotąd w historii rozwojem nauk technologicznych, które z jednej strony przyczyniły się do ułatwienia życia człowiekowi, a z drugiej — przyniosły zagrożenie dla jego bytowania i działania. W obliczu wyraźnej dominacji kultury technicznej i związanym z nią niebezpieczeństwem urzeczowienia a nawet zniszczenia człowieka, zrodziła się szczególna potrzeba podjęcia głębszej refleksji nad samym człowiekiem. Należy jednak obiektywnie zauważyć, iż dzisiejsza — tak wzmożona — filozoficzna i teologiczna refleksja nad człowiekiem nie jest czymś typowym jedynie dla czasów współczesnych. Człowiek bowiem zawsze mniej lub więcej interesował się sobą. Stawiał sobie to nieśmiertelne — ciągle na nowo wracające — pytanie: kim jest człowiek? — kim jestem ja — człowiek? Pytanie to z szczególną ostrością stawiane było na gruncie filozofii klasycznej i obecnej w niej „filozofii chrześcijańskiej”<sup>1</sup>. Jest rzeczą niezwykle ciekawą prześledzenie owej refleksji antropologicznej podejmowanej w ramach „filozofii chrześcijańskiej”. Zadanie takie zostaje podjęte w niniejszym artykule. Ze względu na ograniczony z góry rozmiar rozważań, prezentację naszą zawężamy do przedstawienia tylko ważniejszych — historycznych i współczesnych ujęć bytu ludzkiego. Pominiemy przy tym szeroko rozumianą problematykę człowieka, ograniczając się tylko w zasadzie do problematyki osoby. Także i na tym odcinku zmuszeni będziemy w wielu wypadkach —

<sup>1</sup> Termin „filozofia chrześcijańska” bierzemy tu w cudzysłów, jako że istnienie tego typu filozofii było kwestionowane przez niektórych historyków filozofii czy też metodologów filozofii. Zob. w związku z tym: E. Morawiec, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, *Studia Philosophiae Christianae*, 17 (1981), nr 1, s. 43—72.

zwłaszcza przy koncepcjach na ogół znanych — ograniczyć się do uwydatnienia jedynie głównych rysów tychże koncepcji.

## 1. Pierwsze — patrystyczne próby rozumienia osoby ludzkiej

Wśród historyków filozofii panuje dziś na ogół zgodne przekonanie, iż filozofia starożytna zarówno pogańska (grecka), jak i chrześcijańska miała orientację wyraźnie kosmologiczną. Podejście kosmologiczne ujawniło się szczególnie w pierwszym okresie filozofii greckiej. Z czasem jednak zaczęła dochodzić do głosu problematyka antropologiczna. W systemie myślowym Platona, Arystotelesa, u stoików a później w koncepcjach Plotyna poświęcano już problematyce człowieka sporo miejsca. W ramach greckiej filozofii człowieka podejmowano głównie zagadnienie duszy, ciała, związku duszy z ciałem, problemy zmysłów, intelektu, woli. Dowodzone substancjalności, duchowości czy też nieśmiertelności duszy ludzkiej. Tego typu problematyka antropologiczna została przejęta przez pierwszych filozofujących teologów chrześcijańskich. Jej szczytowym wykwitem w okresie patrystycznym była doktryna myślowa św. Augustyna. W dziedzinie antropologii Biskup Hippony podjął tradycyjne tematy związane ze strukturą wewnętrzną człowieka, jego rozumnością, wolnością i religijnym przeznaczeniem. Opierając się głównie na rozwiązaniach platońskich i neoplatońskich, usiłował sprząć je z objawioną doktryną chrześcijańską<sup>2</sup>.

Do tych tradycyjnych problemów z czasem doszły nowe tematy. Przede wszystkim zrodził się problem człowieka jako osoby. Ów problem ujawnił się w myśli chrześcijańskiej na tle interpretacji osoby Chrystusa, który według Objawienia jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem. Usiłowano filozoficznie pogłębić orzeczenia pierwszych soborów powszechnych, a zwłaszcza Soboru Chalcedońskiego, który ustalił, iż Chrystus jest jednym bytem osobowym — jest Osobą Boską, mającą jednak dwie natury (boską i ludzką), jako źródło działania bosko-ludzkiego. Według nauki tegoż soboru Chrystus był unikalnym bytem, będąc bowiem prawdziwym człowiekiem, nie był jednak osobą ludzką, lecz tylko i wyłącznie Osobą Boską. Jedna Boża Osoba tkwiła w dwóch naturach: doskonałych, niezmieszanych i nierozdzielnych<sup>3</sup>. W świe-

<sup>2</sup> Szerzej na temat augustyńskiej koncepcji człowieka zob. ks. J. Pastuszka, „Grande profundum est ipse homo” (Conf. IV, 14). *Koncepcja człowieka według św. Augustyna*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 283—296.

<sup>3</sup> Por. M. A. Krapiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 365—367.

tle ustaleń soborowych natura ludzka Chrystusa została „przejęta” i ziszczona przez Osobę Logosu.

Teologowie chrześcijańscy, usiłując pogłębić tę doktrynę przy pomocy greckiej myśli filozoficznej, postawili pytanie o istotny, konstytutywny czynnik osoby<sup>4</sup>. Stosunkowo szybko dostrzeżono, iż o osobie można mówić jedynie w obrębie tzw. natur rozumnych. Jednakże trudno było im wskazać na istotny, konstytutywny element osoby. Najczęściej — jak się okazuje — pojmowano osobę na wzór jednostki, jako egzemplarza gatunku natury rozumnej. Za decydującą cechą owej jednostki natury rozumnej zaczęto uznawać „nieudzielalność” (*incommunicabilis*) drugiemu bytowi. Bytowa autonomiczność i podmiotowa zupełność w obrębie gatunku natury rozumnej stały się charakterystyczną cechą bytu osobowego<sup>5</sup>. Doktryna ta znalazła najjaskrawsze ujęcie u Boecjusza w jego słynnej definicji osoby: „*rationalis naturae individua substantia*” (jednostkowa substancja natury rozumnej)<sup>6</sup>.

Boecjańskie ujęcie osoby weszło na stałe do skarbca filozofii chrześcijańskiej. Nawiązywali do niego zwłaszcza myśliciele średniowiecza: św. Albert Wielki, św. Bonawentura, Duns Szkot a w szczególności św. Tomasz z Akwinu.

## 2. Osoba w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Teoria bytu osobowego św. Tomasza z Akwinu została wypracowana w nawiązaniu do boecjańskiej definicji osoby, a także w oparciu o grecką (głównie arystotelesowską) i chrześcijańską tradycję antropologiczną. Wypracowanie owej teorii dokonało się nie tyle w związku z omawianiem kwestii o człowieku, ile raczej na kanwie interpretacji chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu i o Trójcy Świętej.

Akwinata przejmując z tradycji Kościoła naukę o dwoistości natur Chrystusa i jedyności Jego osoby, usiłował racjonalnie wyjaśnić tę tajemnicę. Poszukując — zgodnie z duchem tradycji — czynnika konstytuującego osobę, wskazał, iż o osobie stanowi ten sam element bytowy, który zasadniczo konstytuuje byt jako taki. Elementem tym jest — zdaniem Tomasza — jednostkowe, konkretne istnienie. Zatem naczelnym elementem decydującym o osobie jest jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej. Chrystus więc

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Por. PL 64, 1338. Por. także w związku z tym: M. Nédoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, *Revue des sciences religieuses* 29 (1955), s. 201—238.

jest tylko osobą boską, a nie ludzką, gdyż posiada tylko jedno — boskie istnienie. Istnienie to aktualizuje ludzką naturę, czyniąc ją realnym źródłem rzeczywistych działań ludzkich. Osoba Logosu „przyjmuje” (*assumit*) w siebie i daje bytowość naturze ludzkiej Chrystusa. W związku z tym Akwinata pisał: „*Quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio id est in hypostasi Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars pro toto, se par ineffabilem assumptionem, ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod (...) non autem potest dici vel hypostasis vel suppositum vel persona*” (*De Unione Verbi Incarnati*, a. 2).

W tekście powyższym św. Tomasz wyraźnie stwierdza, iż natura ludzka Chrystusa nie posiada własnego aktu istnienia. Stąd też Chrystus nie jest osobą ludzką, chociaż jest prawdziwym człowiekiem. W Chrystusie jest jedno istnienie — istnienie osoby Słowa Bożego i ono właśnie aktualizuje w porządku bytowym Jego ludzką naturę. Konkretny akt istnienia, jako najwyższą doskonałość bytowa<sup>7</sup>, jako element nadający ostatecznie jedność<sup>8</sup>, jako element najbardziej wewnętrzny i wszystko przenikający<sup>9</sup> — decyduje o tym, że jakaś natura rozumna jest osobą<sup>10</sup>. Osobę więc nie może konstytuować — jak to głosili niektórzy w tradycji — jakaś cecha leżąca na linii istoty, ale akt istnienia<sup>11</sup>.

Rozwiązanie tego typu zdaje się także potwierdzać inny tekst św. Tomasza zamieszczony w „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda”: „*De ratione personae sunt tria scilicet subsistere rationari et individuum esse*”<sup>12</sup>. W tekście tym — jak widać — mamy nie tylko potwierdzenie powyższego ujęcia, ale także jego rozwinięcia. Istotę osoby konstytuują jakby trzy elementy: samoistność (własny akt istnienia), rozumność i indywidualność. Osoba jest więc — zdaniem Tomasza — równocześnie bytem samoistnym, rozumnym i indywidualnym. Przez to samo jest w porządku bytów przygodnych, naturalnych naczelną i szczytową formacją bytową. Osoba — pisze Tomasz w Sumie Teologii — jest tym, co przyroda posiada najdoskonalszego”<sup>13</sup>. Żaden z bytów pozaludzkich w otaczającym świecie nie jest w stanie przewyższyć „jakością” bytowania osoby ludzkiej.

<sup>7</sup> Por. *De Pot. q. 7, a. 2 ad 9.*

<sup>8</sup> Por. *Quodl. IX a. 3 ad 2.*

<sup>9</sup> Por. *De Pot. q. 3 a. 7.*

<sup>10</sup> Por. *S. th. III, 19, 1.*

<sup>11</sup> Por. *S. th. III, 4, 2 ad 2.*

<sup>12</sup> *I Sent. D. 25; II Sent. D. 3. a. 2.*

<sup>13</sup> *S. th. I, 29, 3.*

W związku z prezentacją tomaszowego ujęcia osoby podejmiemy jeszcze jeden ważki problem: czy na gruncie jego antropologii można utożsamić osobę z człowiekiem, czy też z duszą ludzką? — jak się ma u Tomasza pojęcie osoby w stosunku do pojęcia duszy, ciała i całego człowieka?

Nie wchodząc w szczegóły tego złożonego zagadnienia, wskażmy od razu, iż na gruncie myśli św. Tomasza nie można utożsamić osoby ani z człowiekiem, ani tym bardziej z duszą. Pojęcie „osoby” nie pokrywa się zakresowo z pojęciem „człowieka”, bowiem każdy człowiek jest osobą, lecz nie każda osoba jest człowiekiem. Aniołowie i Bóg są osobami, chociaż nie są ludźmi. W związku z tym należy orzec, iż w czym innym tkwi racja bycia osobą, a w czym innym racja bycia człowiekiem. Człowieka jako człowieka wyróżnia a tym samym konstytuuje posiadanie na jednym obszarze ontycznym zarówno ciała, jak i rozumnej duszy.

Na odrębność człowieka i osoby wskazuje także sama terminologia, jaką posługujemy się przy analizie człowieka i osoby. W problematyce człowieka przewijają się najczęściej takie terminy, jak: dusza, ciało, intelekt, wola, forma, materia, władza. Natomiast w filozofii osoby pojawiają się terminy: rozumność, indywidualność, substancja, natura, samoistność, wolność, samoświadomość, samostanowienie itp. Z tomaszowych tekstów wynika dość wyraźnie, że problematyka osoby stanowi dział filozoficznej problematyki człowieka, a także jest częścią teologicznej teorii Trójcy Świętej.

Tak jak osoby nie da się utożsamić z człowiekiem, podobnie nie można utożsamić jej z duszą. Wyraźnie wskazuje na to św. Tomasz w „De potentia”, gdy pisze o bytowaniu duszy po śmierci: „Anima separata est pars rationalis humana naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona”<sup>14</sup>.

Dusza bytująca po śmierci człowieka jest więc, zdaniem Tomasza, tylko jakby „częścią” rozumnej natury ludzkiej i dlatego nie jest osobą. Z tego wynika, iż żeby być osobą trzeba być „w całości bytowej” rozumną naturą<sup>15</sup>.

Rozwiązania św. Tomasza w dziedzinie teorii bytu osobowego były jakby zwieńczeniem wszystkich wysiłków antropologicznej myśli chrześcijańskiej, podejmowanej w starożytności i w okresie średniowiecza. W wiekach następnych chrześcijańska myśl antropologiczna, zresztą jak cała „filozofia chrześcijańska”, wyraźnie obniżyła swój lot. W umysłowości europejskiej została najpierw

<sup>14</sup> De Pot. q. 9, a. 2 ad 14.

<sup>15</sup> Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1874, s. 170—173.

po części wyparta przez nowe prądy Odrodzenia. Potem jawiła się nieśmiało u niektórych chrześcijańskich myślicieli XVII i XVIII wieku, nie osiągając jednak jakichś oryginalnych rozwiązań. Dopiero powróciła w nowej wersji we współczesnym egzystencjalizmie chrześcijańskim i w nurcie personalistycznym.

### 3. Interpretacje osoby w egzystencjalizmie chrześcijańskim

Z grona filozofów zaliczanych do chrześcijańskiego nurtu egzystencjalizmu wybieramy tu jedynie trzech najwybitniejszych: S. Kierkegaarda, K. Jaspersa oraz G. Marcela. Pierwszy z nich nie należy wprawdzie do ścisłej współczesności. Jednakże on to zapoczątkował nowe, egzystencjalne podejście do bytu ludzkiego, wplatając w nie wątki wyraźnie chrześcijańskie. Dlatego też jego myśl w tej prezentacji zasługuje przynajmniej częściowo na uwagę.

#### A. Ujęcie S. Kierkegaarda

S. Kierkegaard nie zajmował się zasadniczo problematyką osoby. Występując przeciw idealizmowi Hegla, skupił jednak całą swoją refleksję filozoficzną wokół konkretnej egzystencji ludzkiej. Ujął ją przy tym w swoistej szacie literackiej i sobie właściwej perspektywie.

Zdaniem myśliciela duńskiego człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności<sup>16</sup>. „Osobowość — pisze autor — jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności, która jest związana sama z sobą, której zadaniem jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek z Bogiem”<sup>17</sup>.

W tak ujrzanego egzystencji człowieka duński Pastor wyróżnił trzy istotne etapy: estetyczny, etyczny i religijny<sup>18</sup>. Nie są to etapy z konieczności następujące po sobie i niejednakowo sytuują się one u różnych ludzi. Przejście od jednego stadium do drugiego dokonuje się przez wolny wybór. Człowiek, będący na etapie estetycznym, ustawicznie poszukuje przygód, przyjemności i taniej radości. Zwykle pozostaje on na powierzchni życia; ulega często nastrojom, nie angażuje się w tworzenie dobra. Gonitwa za przyjemnościami i płytkie traktowanie życia może doprowadzić go do załamania, rozpacz, a nawet do samobójstwa. Jest jednak możliwy

<sup>16</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 146.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 165.

<sup>18</sup> Por. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, Paris 1966, s. 135 n.

ratunek z tej sytuacji przez wejście na wyższy — etyczny etap życia<sup>19</sup>. Będąc na etapie etycznym, człowiek jest obowiązkowy i odpowiedzialny, jest wierny podjętym zobowiązaniom i własnym zasadom<sup>20</sup>. Dzięki temu może rozwijać się duchowo. Jednakże i ta postawa — zauważa autor — niesie człowiekowi zagrożenie. Człowiek bowiem nie jest w stanie spełnić zadość — w całej rozciągłości — wszystkim poznanym obowiązkom, często abstrakcyjnym normom moralnym. Konsekwencją tego jest poczucie winy. Dlatego faza etyczna nie jest i nie może być fazą ostateczną. Przekształca się ona w fazę religijną, w której to człowiek powierza się sprawiedliwemu i miłosiernemu Bogu<sup>21</sup>. Wiara w Boga nie jest tyle wyrozumowaną doktryną, ile raczej egzystencjalną postawą zaufania i uległości wobec Najwyższego na wzór Abrahama<sup>22</sup>. Tylko na terenie bezgranicznej, egzystencjalnej wiary zdolny jest człowiek urzeczywistnić pełniejszy wymiar swojej osoby.

Konkludując, można — za Kierkegaardem — powiedzieć, że człowiek usytuowany jest między nihilizmem i chrześcijaństwem, między nicością i Bogiem. Pełen troski i lęku zdany jest na ustawiczne „wyrwanie się” z nicości poprzez Chrystusa ku Bogu — ku wieczności.

## B. Egzystencja ludzka w ujęciu J. Jaspersa

Punktem wyjścia w analizie bytu osobowego u K. Jaspersa jest istnienie konkretnego „ja”. Nieremiecki filozof, wskazując na odrębność bytu ludzkiego od świata przedmiotów, podkreśla, iż tylko człowiek, jako konkretna osoba może powiedzieć „ja jestem”<sup>23</sup>. Jedynie człowiek może ujmować siebie jako istniejącego sposobem „od wewnątrz”. Istotę osoby ujrzał autor w wolności. Osoba jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem wyboru<sup>24</sup>. Dzięki temu osoba może ustawicznie siebie konstytuować, siebie jakby stwarzać. Dlatego też może być nazwana egzystencją możliwą (*mögliche Existenz*), potencjalną, jakby nigdy „nie dokończoną”. Konsekwencją wolności jest możliwość dowolnego komunikowania się z innymi osobami. W komunikacji osobowej człowiek może urzeczywistniać swoje możliwości i zdolności. Jednakże napotyka w tej dziedzinie na wyraźne granice i zyskuje świadomość swej skończo-

<sup>19</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo, albo*. Tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, t. II, s. 260.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 344—351.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 452—453.

<sup>22</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie...*, dz. cyt., s. 31, 71.

<sup>23</sup> Por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1966<sup>2</sup>, s. 2.

<sup>24</sup> Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. II, Berlin 1932, s. 181—182.

ności. Są to tzw. sytuacje graniczne, w której człowiek z konieczności wchodzi i które chciałby przekroczyć. To z kolei naprowadza go do odkrycia Transcendencji, prawdziwego Bytu, w którym odnajduje ugruntowanie swojej egzystencji.

Istnienia Transcendencji — zdaniem Jaspersa — nie można dowieść naukowo<sup>25</sup>. Autor jednak — w dziedzinie ujęcia Transcendencji — nie ucieka się do wiary, ani do teologii, czy religii, ale proponuje tzw. wiarę filozoficzną, złączoną z teorią szyfru. W wierze filozoficznej „dosiegamy” Boga pośrednio poprzez odczytanie szyfru, jako różnych znaków, wskazujących na Boga. Niemiecki egzystencjalista oznajmia, iż wszystko, co istnieje, może być szyfrem wskazującym na coś transcendentnego — na Boga<sup>26</sup>. Szyfrem najbardziej czytelnym jest w gruncie rzeczy sam człowiek. Jego bytowanie i działanie wskazuje najwyraźniej na Transcendencję.

### C. Osoba w oczach G. Marcela

Najciekawszą interpretację osoby w nurcie egzystencjalizmu chrześcijańskiego — jak się wydaje — zaprezentował nam Gabriel Marcel. Występując z jednej strony przeciwko idealizmowi Hegła, a z drugiej — przeciwko dziewiętnastowiecznemu pozytywizmowi i scjentyzmowi, autor skupił całą swoją refleksję filozoficzną wokół konkretnego człowieka, a ściślej wokół konkretnej, ludzkiej egzystencji. Informacje o człowieku uzyskiwał autor w drodze refleksji nad wewnętrznymi przeżyciami, a więc w oparciu o pewien rodzaj doświadczenia wewnętrznego. Poprzez dawania świadectwa o tym, co człowiek wewnątrz przeżywa, czego wewnątrz doświadcza, Marcel przybliżał sobie i swoim czytelnikom tajemnicę człowieka<sup>27</sup>.

Będąc wierny doświadczeniu wewnętrznemu, francuski myśliciel dostrzegł od razu, że człowiek jest bytem dynamicznym. Dlatego też egzystencję ludzką określa autor „człowiekiem w drodze” (*l'homme itinerant*), „pielgrzymem” (*homo viator*). Osoba ludzka będąc tym, czym jest, równocześnie „buduje się”, „tworzy się”. Osoba posiada charakterystyczną dla siebie strukturę, domagającą się od niej przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś — względem niej transcendentnemu<sup>28</sup>. Autor wskazuje na źródło owego, nie-

<sup>25</sup> Tamże, t. III: *Metaphysik*, s. 31—35.

<sup>26</sup> Por. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 1031.

<sup>27</sup> Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, W drodze 2 (1974), nr 2, s. 28—29.

<sup>28</sup> Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être, II: Foi et réalité*, Paris 1951, s. 42.



ustannego przekraczania siebie. Znajduje się ono wewnątrz osoby, w najgłębszych jej pokładach. Źródłem tym jest tzw. wymóg ontologiczny (*l'exigence ontologique*), „wymóg bytu” (*l'exigence de l'etre*). Wyrazem „wymogu ontologicznego” jest jakiś wewnętrzny apel, wzywający człowieka do przekraczania siebie, do czynnego otwarcia się ku rzeczywistości transcendentnej. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności, niepełności i skończoności bytu ludzkiego<sup>29</sup>. Wzywa on nieustannie człowieka do wyjścia z siebie ku czemuś zewnętrznemu — ku drugiej osobie — ku „ty” ludzkiemu, a w ostatecznej perspektywie ku „Ty” boskiemu.

Realizacja „wymogu ontologicznego” sprawia, że osoba może powierzyć się drugiej osobie; „ja” może się powierzyć „ty”. Otwarcie się „ja” na „ty” — jak zauważa autor — jest jedyną szansą „upełniania” swojej osoby — rozwoju osobowości człowieka. Zatem człowiek samorealizuje się jako byt, jako osoba, poprzez współbycie i współistnienie z innymi osobami.

W tym tworzeniu siebie poprzez otwarcie się na „ty” wyraźnie ujawnia się moment wolności człowieka. Osoba może bowiem się zamknąć albo może szukać w kontakcie z „ty” tylko i wyłącznie osobistej korzyści. Przystaje wówczas traktować drugiego jako „ty”, a traktuje go jako „on”, jako przedmiot, służący do własnych korzyści. Wolność jest istotnym rysem ludzkiej osoby. Jest ona wielkim darem danym człowiekowi, by mógł on rozwijać i kształtować siebie<sup>30</sup>. Wiąże się to z wewnętrznym wysiłkiem człowieka. Osoba winna — oznajmia francuski neosokratyk — nieustannie wzmacniać swoją wolę na polu zaangażowania się w dobro. Wysiłek ten ma okazywać się skuteczny; powinien należeć do porządku „chcę”, a nie stanowi tylko stałego odruchu woli „chciałbym”<sup>31</sup>.

W związku z potrzebą otwarcia się osoby w kierunku innych osób w celu tworzenia siebie, Marcel ośmielił się powiedzieć, iż „osoba jest powołaniem”<sup>32</sup>. Ma się więc ciągle na nowo stawać osobą, powierzając się w miłosnej partycypacji drugiej osobie.

Osoba rozpoznaje siebie samą jako dar spotencjalizowany, jako byt „nie gotowy”. Swoimi wolnymi aktami, szczególnie zaś aktami wierności, wiary, nadziei i miłości, nieustannie tworzy i realizuje siebie. Przed osobą istnieje zawsze wielka szansa bycia „więcej” i „pełniej”. Osobie nigdy nie wystarcza sytuacja, w której się

<sup>29</sup> Por. tamże, I, s. 50.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>31</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, 1954, s. 26 oraz: *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 65—66.

<sup>32</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator...*, dz. cyt., s. 28—29.

znajduje. Zawsze może sięgać wyżej, ku sytuacjom bliższym jej pragnieniom<sup>33</sup>. W „Homo viator” francuski myśliciel mówi w wiązku z tym, że dewizą życiową osoby winno być nie „sum”, ale „sursum” — nie „jestem”, ale „rosnę w górę”, „przekraczam siebie”, „dążę ponad siebie”<sup>34</sup>. Ostateczną perspektywą tego rozwoju i uzupełniania się jest Osoba Absolutu. Ludzka egzystencja powołana do rozwoju ostatecznie ukierunkowana jest na Boga.

#### 4. Osoba w ujęciu niektórych współczesnych personalistów

W prezentacji bliższych naszym czasom koncepcji osoby nie można pominąć interpretacji bytu ludzkiego podjętych przez przedstawicieli współczesnego ruchu filozoficzno-społecznego zwanego personalizmem. Już sama nazwa kierunku wskazuje, że w centrum zainteresowań tego kręgu myślicieli stoi osoba ludzka. Nie sposób tutaj uwzględnić doktryny myślowej wszystkich personalistów. Ograniczymy się w zasadzie do krótkiej prezentacji koncepcji osoby najgłośniejszego przedstawiciela, a zarazem twórcy tego kierunku — Emmanuela Mouniera.

Specyfika ujęcia osoby przez twórcę współczesnego personalizmu tkwi w podkreśleniu jej aspektów społeczno-etycznych. Mounier nie podaje nam definicji osoby. Wskazuje jednak na trwałe pierwiastki, które w niej występują: transcendencję, wewnętrzność, zaangażowanie się, antyindywidualizm i wolność.

Moment transcendencji ujawnia się w ciągłym dążeniu osoby ku pełniejszemu bytowaniu, ku przekraczaniu siebie w stronę absolutnych wartości<sup>35</sup>. Przymiot wewnętrzności wyraża się w zdolności osoby do wewnętrznej koncentracji i skupienia się w sobie<sup>36</sup>. Ów ruch ku wewnątrz nie jest procesem jednostajnym i ciągle trwałym. Jest on dialektycznie złączony z ruchem — dążeniem ku światu zewnętrznemu. Zaangażowanie się w świat zewnętrzny jest następnym rysem osoby. Byt osobowy ma w sobie zdolność do zaangażowania się w sprawy społeczne, może włączyć się w dzieło przekształcenia świata<sup>37</sup>.

Powyższe trzy istotne cechy osoby wskazują na jej charakter społeczny. Mounier zdecydowanie występuje przeciwko tym uję-

<sup>33</sup> Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 23—30.

<sup>34</sup> *Homo viator...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>35</sup> Por. E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1953, s. 84—85.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 52—61.

<sup>37</sup> Por. np. E. Mounier, *Qu'est ce que le personalisme?*, Paris 1947, s. 27—32.

ciom osoby, które wskazywały na jej cechę odrębności i nieudzielalności. Wyraźnie oznajmia, iż „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje się przez kogoś innego i odnajduje się tylko w innym”<sup>38</sup>. Do istoty osoby należy komunikatywność z innymi.

Ostatnią, istotną cechą osoby zdaniem Mouniera jest wolność. W rozumieniu wolności autor wyraźnie odcina się od interpretacji wolności w pozytywizmie i egzystencjalizmie. Wolność według niego nie tyle jest wolnością wolnego wyboru, ile wolnym dążeniem ku „personalizacji świata i siebie samego”<sup>39</sup>. Fakt wolności sprawia, iż osoba może wewnątrznie się rozwijać; może wewnątrznie się scalać w skupieniu i kontemplacji, a także może wychodzić ku światu, ku drugim osobom, tworząc z nimi humanitarne wartości.

Prezentując mounierowskie ujęcie osoby, warto jeszcze przytoczyć inne sformułowania autora, w których uwypukla on jeszcze inne rysy bytu osobowego. Otóż francuski personalista w jednym ze swoich pism oznajmia między innymi: „osoba jest całościową objętością człowieka” i charakteryzuje ją trzy wymiary: wcielenie, wezwanie i uczestnictwo. Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwne sobie tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze — ku wartościom wyższym (wezwanie), i to, co kieruje ją wszcz — w stronę drugich ludzi (uczestnictwo)<sup>40</sup>.

W sformułowaniu powyższym autor dotknął wyraźnie cielesnego rysu osoby, wskazując, iż jedną z cech osoby jest jej bycie w ciele.

Jak widać z niniejszych przytoczeń, Mounier w swojej koncepcji osoby wyakcentował momenty etyczno-społeczne. W opisie osoby nie tyle sięgał do kategorii ontologicznych, co do pojęć etycznych.

Z podobnym ujęciem osoby spotykamy się u innych personalistów. Warto może w tej grupie myślowej zwrócić uwagę na dwie postacie: G. Madiniera i M. Blondela. Nie należą oni ściśle do personalistów z kręgu Mouniera, jednakże pozostają w zbliżonym klimacie myślenia. Obaj autorzy zwracają uwagę na działanie jako na istotny przejaw życia osoby.

Zdaniem G. Madiniera osoba tworzy się poprzez wolne działanie. Rozumne i wolne działanie osoby ma za cel osiągnięcie i doskonalenie się tzw. społeczności duchowej. Realizuje się to przede

<sup>38</sup> Por. E. Mounier, *Le personalisme...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 73—82.

<sup>40</sup> Por. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris 1935, s. 70.

wszystkim w postawie miłości, w której to osoba ofiaruje swoją indywidualność na rzecz „idealnego społeczeństwa z osób drugich” Miłość tworzy społeczność duchową, ale zarazem konstytuuje także „ja” indywidualne <sup>41</sup>.

Podobną koncepcję osoby prezentuje M. Blondel. Może jeszcze bardziej w swoich rozważaniach antropologicznych akcentuje momenty moralne i ascetyczne osoby. Autor poddaje krytyce tradycyjne cechy osoby takie jak: jedność, niezależność, substancjalność czy trwałość. Osoba — jego zdaniem — tworzy się przez działanie. Osoba nie może powstać, rozwijać się i wzrastać w godności bez symbiozy i wzajemnego wzrastania z innymi osobami <sup>42</sup>. Osoba tworzy się, rozwija, zdobywa swą wartość w przeciwstawieniu, we współpracy, w ofiarnej służbie w stosunku do innych istności. Zależność od drugich sprawia, iż osoba nie jest nigdy całością i doskonałością. Jest ona wezwana do przekraczania siebie — do realizacji siebie samej przez działanie <sup>43</sup>.

Blondel podobnie jak Mounier i Madinier zagubił ontologiczne rysy osoby. Pomiął milczeniem te cechy osoby, które w tradycji filozoficznej uchodziły za przymioty konstytutywne osoby.

## 5. Wizja osoby P. Teilharda de Chardin

W gronie współczesnych myślicieli chrześcijańskich, uprawiających filozoficzną refleksję nad światem i człowiekiem szczególne miejsce zajmuje o. P. Teilhard de Chardin. Wypracował on bowiem unifikującą wizję wszechświata, łącząc w niej w jedną całość elementy nauk przyrodniczych (głównie paleontologii), filozofii, teologii a nawet mistyki i poezji. W wizji tej ważną pozycję zajmuje człowiek, jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus. Człowiek jest ogniwem rozwoju kosmosu, ogniwem pośrednim pomiędzy kosmosem materialnym i punktem Omega — Bogiem <sup>44</sup>. W procesie ewolucji człowieka nawarstwia się i potęguje czynnik duchowy, stanowiący o tym, że człowiek się coraz bardziej hominizował, stając się osobą. Proces ewolucji od momentu wejścia na arenę świata ludzkiej świadomości refleksyjnej przybiera postać personalizacji. Z ewolucji biologicznej przekształca się w ewolucję spo-

<sup>41</sup> Por. G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1938, s. 140—141.

<sup>42</sup> Por. M. Blondel, *L'être et les êtres*, Paris 1933, s. 274.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 275.

<sup>44</sup> Por. T. Płużański, *Niektóre aspekty antropologii filozoficznej Piotra Teilharda de Chardin*, W: *Myśl O. Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 351.

łeczną, zmierzającą ostatecznie do zjednoczenia wszystkiego w Bogu<sup>45</sup>. Osoba realizuje się na drodze ewolucji społecznej w wyniku tzw. socjalizacji zbieżnej jako synteza tezy: jednostka i antytezy: zbiorowość ludzka. Personalizacja jest więc syntezą dwóch dialektycznie przeciwstawnych tendencji: indywidualizacji i kolektywizacji<sup>46</sup>. Teilhard podkreśla dalej, iż osoba będąc owocem długiego procesu ewolucji kosmicznej, nie jest jednak kresem tego procesu. Jej rozwój ewolucyjny, w który jest już wpleciony element świadomościowy i wolitywny, zmierza ku najwyższej personalizacji i spirytualizacji całego kosmosu, do transsubstancjacji kosmosu przez złączenie go z jego duszą — osobą Chrystusa. Jest to dążenie do tworzenia planetarnej ludzkości w formie osoby osób. Francuski myśliciel podkreśla, że na tym etapie proces ewolucji wymaga ze strony osoby zaangażowania. Człowiek może przyspieszać albo opóźniać konieczny proces ewolucji kosmicznej, w który został wpleciony. Przyspiesza ten proces, jeśli się angażuje w tworzenie dobra, jeśli dąży do zjednoczenia w miłości wszystkich jednostek ludzkich w jedną rodzinę. Cały proces ewolucji dokonuje się ze względu na miłość i przez miłość. Bóg — jako najwyższa Miłość — jako punkt Omega całego rozwoju — miłością przyciąga wszystko ku sobie. Człowiek, dzięki wolnemu zaangażowaniu się w powiększanie miłości, może jakby Bogu „pomóc” w owym procesie i przez to przyspieszyć ewolucyjne jednoczenie się całego stworzenia w Bogu.

## 6. Byt osobowy w ujęciu niektórych współczesnych tomistów

We współczesnej antropologii filozoficznej dużym zainteresowaniem cieszą się koncepcje osoby formułowane w oparciu o dziedzictwo myślowe św. Tomasza z Akwinu. Stosunkowo głośnie stały się interpretacje osoby podjęte przez tomistów egzystencjalnych a także tomistów nawiązujących do nurtów filozofii współczesnej, zwłaszcza do fenomenologii. Tytułem przykładu przedstawimy tu w wielkim skrócie tomistyczne modyfikacje rozumienia osoby w wydaniu J. Maritaina, M. A. Krąpca i K. Wojtyły.

<sup>45</sup> Por. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme. Oeuvres*, t. V, Paris 1959, s. 167.

<sup>46</sup> Por. Teilhard de Chardin, *Człowiek*. Tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1962, s. 118. Por. także w związku z tym: Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 35.

## A. Ujęcie J. Maritaina

Charakterystycznym rysem ujęcia osoby przez J. Maritaina jest wyraźne odróżnienie osoby od jednostki (indywiduum). Tomista francuski nie był w tym względzie wyjątkiem, jednakże on to chyba najwyraźniej wskazał na zasadność tego rozróżnienia <sup>47</sup>.

W określeniu osoby Maritain nawiązał do definicji Boecjusza. Osoba — zdaniem autora — jest to pełna indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami i zachowująca swoją autonomię. Osoba posiada w sobie coś boskiego — ducha. Dzięki niemu transcenduje cały świat materii, może stawiać sobie własne cele i określać środki działania <sup>48</sup>.

Do istotnych cech osoby autor zalicza: jedność, integralność, samoistność, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie przez siebie <sup>49</sup>. W języku bardziej literackim wyraża to autor w następujących słowach: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć” <sup>50</sup>.

Tak ujętej osobie należy — zdaniem Maritaina — przeciwstawić indywiduum, jednostkę. „Pojęcie «indywiduum» (jednostki) — pisze autor — jest wspólne człowiekowi, zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi” <sup>51</sup>. O ile o osobie decyduje niezależny od ciała duch, o tyle o indywiduum stanowi element materialny. Człowiek traktowany jako indywiduum, jednostka, jest fragmentem wszechświata, jest częścią wielkiej maszyny kosmosu. Indywidualność jest tym, co „odłącza nas od wszystkich innych ludzi” oraz tym, co jest „zawężeniem ego, ustawicznie zagrożonym i ustawicznie skorym do zagarniania dla siebie” <sup>52</sup>.

Z powyższego przeciwstawienia Maritain wyciągnął daleko idące wnioski. Jego zdaniem wszelkie nadużycia w życiu społeczno-politycznym są wynikiem zbyt dużego akcentowania indywidualności

<sup>47</sup> Rozróżnienie jednostki od osoby jest charakterystyczne dla myślicieli akcentujących duchową stronę człowieka. Do zwolenników tego rozróżnienia oprócz J. Maritaina należy zaliczyć E. Mouniera, Henri Simon, M. Vialatoux, O. Lemarié, M. Gilleta, R. Garrigou-Lagrange'a. Por. w związku z tym: W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 103.

<sup>48</sup> Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter — Descartes — Rousseau*, tłum. pol., Warszawa 1928, s. 30.

<sup>49</sup> Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1935, s. 462.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 357—358.

<sup>51</sup> Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>52</sup> Por. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Revue Thomiste 46 (1946), s. 259.

i związanych z nią tendencji egoistycznych. I przeciwnie — stawianie na elementy duchowe w człowieku, kultywowanie usprawnień intelektu i woli, a więc elementów stanowiących o osobie, prowadzi do właściwego rozwoju osoby i społeczności osób, czyli państwa. Zdaniem Maritaina nie wolno nigdy pomijać osoby i zastępować jej materialnym indywiduum.

W ostatecznym rozrachunku należy jednak orzec, że człowiek jest jednością — jest i jednostką (indywiduum) i osobą. Jako indywiduum potrzebuje społeczeństwa, by zaspokoić swe prywatne potrzeby. Jako osoba potrzebuje go do „komunikacji”, by przekraczać i dawać siebie<sup>53</sup>. Najlepszym rozwiązaniem dylematu jednostka — osoba jest uznać człowieka za osobę, a społeczeństwo za wspólnotę osób.

### B. Byt osobowy w ujęciu M. A. Krapca

W polskim środowisku filozoficznym antropologiczne poglądy M. A. Krapca są na ogół znane. Znalazły one najpełniejszy swój wyraz w publikacji książkowej „Ja — człowiek” (Lublin 1974).

W oparciu o rozważania tam zawarte wyakcentujemy tu jedynie niektóre ważniejsze rysy ujęcia osoby przez autora.

M. A. Krapiec konstruuje teorię bytu osobowego na kanwie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Przestrzegając zasady realizmu, wychodzi autor w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia.

Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym — zauważa autor — doświadcza swego „ja”, jako podmiotu i spełniacza aktów „moich”. Doświadczone akty „moje” są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią, jak i czynności niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich” doświadczamy obecności, immanencji „ja”. Mamy świadomość, iż „ja” jest obecne, że „ja” istnieje i podtrzymuje w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja”. Akty „moje” istnieją, „żyją” — jak się wyraża autor — życiem „ja”.

Z drugiej jednak strony doświadczamy, iż owo „ja” obecne we wszystkich aktach „moich”, transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je całościując w jeden byt, celowo od wewnątrz działający. Treści te są jakby „nanizane” na bytowość „ja”.

To „ja” — zauważa dalej dominikański tomista — jest nam dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczamy wprost tylko

<sup>53</sup> Por. Fr. Copleston, *Filozofia współczesna*. Tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 110.

istnienia „ja”, ale nie poznajemy bezpośrednio jego natury. Wiemy i mamy świadomość obecności i istnienia „ja”, ożywiającego to wszystko, co „moje” w moich aktach. Chcąc poznać naturę „jaźni”, jesteśmy zmuszeni podjąć drogę okreśną, poprzez analizę struktury czynności „moich”. Natura tego, co „moje” może nam wskazać i wskazuje na naturę samego „ja”, jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko, co „moje”.

Ponieważ akty „moje” mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe) — to i owo „ja” podmiotujące i spełniające te akty musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest bowiem ono podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych.

To właśnie samoistniejące „ja”, będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów „moich” — „ja”, ogarniające całość bytu ludzkiego, nazywa Krąpiec — za św. Tomaszem — osobą. Mówiąc innymi słowy: osoba zdaniem Krąpca jest to „jaźń” natury rozumnej.

W dalszych swoich wywodach antropologicznych Krąpiec wskazuje, że samoistniejące „ja” organizuje sobie (formuje) jednostkową naturę, jako konkretne, jednostkowe źródło działania rozumnego. To organizowanie sobie jednostkowej natury dokonuje się zasadniczo przez akty duchowe — gdyż chodzi tu o naturę pojętą jako źródło działania człowieka w aspekcie czysto ludzkim. Odpowiednie dobieranie sobie aktów jest właśnie tworzeniem sobie osobistej natury, konstruowaniem osobowej „twarzy”. Dlatego też — oznajmia autor — ludzka osoba jest osobowością potencjalną, a więc taką, która poprzez swoje czynności doskonali się, spełnia i zmierza ku pełni. Ten rozwój osoby dokonuje się jednak w materii. Osoba ludzka potrzebuje materii, aby się wyrazić, rozwijać. Jednakże cele osobowego „uzupełniania się” są dalece pozamaterialne. Cele osoby są na wskroś wewnętrzne: wzbogacenie poznania, miłości, uzyskanie wyższego stanu wolności w stosunku do wszelkich determinantów — czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych.

Idąc za tradycją filozofii klasycznej, Krąpiec w dalszych rozważaniach nad tajemnicą osoby akcentuje fakt podwójnej transcencji osoby: w stosunku do natury i w stosunku do społeczeństwa. Osoba wznosi się nad świat natury poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności. W stosunku zaś do społeczeństwa osoba dierży priorytet poprzez to, iż posiada cechy: podmiotowości praw, zupełności i godności.



## C. Osoba w ujęciu K. Wojtyły

Filozoficzne dzieło myślowe Karola Wojtyły wyrosło zasadniczo z dwóch pni: z arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu oraz z fenomenologii — głównie E. Husserla i M. Schelera. Zostało ono najpełniej wyrażone w pracy „Osoba i czyn” (Kraków 1969). W oparciu o przemyślenia zawarte w tym dziele, nakreślimy tu tylko główne linie myślowe jego autora odnośnie do rozumienia osoby<sup>54</sup>.

Punktem wyjścia dla analiz antropologicznych i etycznych Karoliny jest doświadczenie człowieka. Szczególnym, uprzywilejowanym przedmiotem tego doświadczenia jest sam człowiek. Jawi się on jako jedyny byt tego świata, który jest zarazem podmiotem i przedmiotem doświadczenia. Jest zatem tym, kto doświadcza i tym, kogo (czego) doświadcza. Człowiek dany jest sobie samemu w doświadczeniu „od wewnątrz”, w swojej samoświadomości, w swoim świadomym przeżyciu. Do istoty doświadczenia — uważa autor — należy jego przedmiotowość; jest ono zawsze doświadczeniem „czegoś” lub „kogoś”. Stąd też człowiek-podmiot jest dany w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy.

Autor chce być wierny temu doświadczeniu. W swoich rozważaniach „káže” mówić temu doświadczeniu. W oparciu o nie kreśli obraz osoby-podmiotu.

Podstawowym faktem danym człowiekowi w tak pojmowanym doświadczeniu jest fakt jego osobowego istnienia i działania. Określamy to słowami: „ja istnieję”, „ja działam”. Doświadczenie istnienia i działania jest zarazem doświadczeniem ludzkiego „suppositum”, czyli doświadczeniem podmiotowości działania w sensie metafizycznym.

W analizie danych pierwotnego doświadczenia autor skupia szczególną uwagę na działaniu — na czynie. Stwierdza od razu przy tym, że ów dynamizm obiektywny posiada dwa oblicza: „działanie ludzkie”, czyli pewną aktywność, oraz „dzianie się” — bierność, chwytaną najwyraźniej na poziomie somatycznym. „Dzianie się” — to pewne zachodzące w człowieku procesy, których jest on podmiotem i obserwatorem, ale nie sprawcą. „Działanie ludzkie” natomiast — są to procesy, których człowiek jest podmiotem, obserwatorem i sprawcą. Pierwsze z nich człowiek doznaje, drugie — sprawia. Niniejsze rozróżnienie stało się dla autora podstawą do odróżnienia osoby od natury. Osoba sytuuje się na płaszczyź-

<sup>54</sup> Niektóre idee dzieła „Osoba i czyn”, zwłaszcza teorię uczestnictwa i wspólnoty, pogłębił i rozwinął autor w artykule: *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne XXIV (1976), z. 2, s. 5—39.

nie „działam”, natura na płaszczyźnie „doznaję”. Owo „działam”, czyli czyn ludzki, jest tym, co ujawnia osobę. Jest to „okno”, przez które mamy wgląd w osobę.

Analizując dalej ludzki czyn, działanie, autor zauważa, że przeżywanie swego działania jest zarazem przeżywaniem siebie jako sprawcy tego działania i zarazem jako jego podmiotu. Doświadczenie siebie jako sprawcy działania jest równocześnie doświadczeniem transcendencji „ja” w stosunku do tego działania. Owo działanie jest w „moich rękach”. Jednakże w działaniu doświadczam także immanencji swego „ja” wobec działania. W działaniu sprawianym przeze mnie cały jestem. W związku z tym zauważamy, iż człowiek jawi się w doświadczeniu działania nie tylko jako jego sprawca, ale i jako jego tworzywo, które sam kształtuje. Dzięki swemu sprawstwu człowiek staje się „jakimś” „kimś”. Staje się dobry lub zły w wyniku odniesienia tego działania do uznanych norm moralnych.

W integralnej strukturze ludzkiego stawania się zawarty jest moment wolności. Wolność unaocznia się najbardziej w doświadczanym fakcie „mogę, nie muszę”. Możliwość spełnienia czynu przez osobę jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie, czyli stanowienie, decydowanie o sobie samym. To z kolei zakłada inną właściwość osoby, mianowicie samoposiadanie i samopanowanie. Osoba posiada samą siebie, a zarazem i panuje nad sobą samą, panuje sobie. Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samostanowienia. Dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja osoby, jej podmiotowości i przedmiotowości. Samostanowienie urzeczywistnia ludzką podmiotowość (wskazuje na działający podmiot) a także ludzką przedmiotowość („przyczynia się” do realizacji siebie).

Samostanowienie, które jest wynikiem wolności osoby — jak zauważa w dalszej swej refleksji autor — wskazuje również na podwójny wymiar transcendencji osoby: poziomy i pionowy. Transcendencja pozioma ujawnia się w przekraczaniu siebie ku jakiemuś przedmiotowi zewnętrznemu w akcie chcenia. Poprzez to sięganie na zewnątrz dokonuje się zarazem transcendencja pionowa. Samo bowiem przekraczanie granic swej podmiotowości jest we władzy (w gestii) osoby. Osoba jest ponad swoim dynamizmem. Jest niezależna od przedmiotów swego chcenia, nie musi ich chcieć.

Wolne sięganie osoby na zewnątrz siebie adresowane jest przede wszystkim do drugich osób. Osoba jedynie w relacji do drugich zdolna jest spełniać i realizować siebie.

Owo wychodzenie „ja” ku „ty”, złączone z interpersonalną wymianą wartości, jest niczym innym jak tworzeniem wspólnoty

„my”, w której decydującą rolę odgrywa uczestnictwo. Personalistyczna wartość działania — podkreśla autor — dokonuje się i realizuje poprzez uczestnictwo, a nie samotne działanie, gdyż transcendentności oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako właściwość, dzięki której człowiek działając z innymi, równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie; kreuje wspólnotę i przez to samo kreuje siebie.

Człowiek zatem rozwija się jako osoba, uczestnicząc w życiu osób drugich. Gdy druga osoba staje się przedmiotem naszego moralnego działania, wówczas przybiera miano „bliźniego”, i staje się drugim, zobiektywizowanym „ja”.

### Zakończenie

Naszkiecowany wyżej przegląd ważniejszych koncepcji osoby, wypracowanych w ramach „filozofii chrześcijańskiej”, pozwala na wysnucie następujących stwierdzeń: Problematyka osoby zrodziła się w filozofii w związku z próbami racjonalnego tłumaczenia chrześcijańskiego dogmatu Wcielenia. W okresie patrystycznym (głównie u Boecjusza) i średniowiecznym (szczególnie u św. Tomasa z Akwinu) miała ona charakter wyraźnie metafizyczny i teologiczny. Osobę próbowano ująć w kategoriach filozofii greckiej, głównie arystotelesowskiej. Było to ujęcie metafizyczne a zarazem przedmiotowe.

W czasach nowożytnych i współczesnych problematyka osoby przybrała zgoła inny wymiar. Zarówno w egzystencjalizmie chrześcijańskim, jak i w nurcie personalistycznym przesunięto wyraźnie akcent z metafizycznego przedmiotowego podejścia do osoby na podejście podmiotowe a zarazem etyczno-społeczne. Próbowano ująć osobę od strony jej działania. W związku z tym zwrócono większą uwagę na dynamizm osoby, na jej ustawiczne stawanie i tworzenie się poprzez podejmowanie świadomego i wolnego działania. Doszedł wyraźnie do głosu moment świadomości, wolności i podmiotowości osoby. Przedmiotowe, obiektywne widzenie człowieka ustąpiło widzeniu podmiotowemu. Momenty metafizyczne, przedmiotowe, powróciły jedynie u niektórych autorów tomistycznych. Połączenia tych dwóch tendencji, a więc podmiotowego i przedmiotowego widzenia osoby, czyli tzw. widzenia „od zewnątrz” i od „wewnątrz”, dokonał kard. K. Wojtyła. Prezentując swoją koncepcję osoby pokazał, iż można z pożytkiem — nie łamiąc barier metodologicznych — złączyć metafizykę osoby z fenomenologią osoby, filozofię bytu z filozofią świadomości.