

ks. Edward Sienkiewicz

## **GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W WYMIARZE ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ**

### **Wprowadzenie**

Nieżyjący już patrolog, ks. Szczepan Pieszczoł z Poznania, pisząc wiele lat temu pracę habilitacyjną, poruszył interesujący problem. Chodziło o to, co literatura starożytna, pogańska – nie wyłączając z niej dzieł wybitnych filozofów – zawdzięcza chrześcijaństwu. W tamtym czasie dzieło to uchodziło za dość nowatorskie, a przynajmniej sposób ujmowania w nim wielu zagadnień. W naszej bowiem tradycji, także akademickiej, zwykliśmy rozpoczynać od tego, co myśliciele pogańscy ze starożytności wnieśli do wielkiego skarbcza naszej cywilizacji i myśli, która, nawet jeśli dziś, w osobach wielu współczesnych przedstawicieli, nie przyznaje się do tego, pozostanie chrześcijańską – wyrażając się precyzyjnie: judeo-helleńsko-chrześcijańską. Niezależnie od dość znaczących, poświeceniowych i tych, bardziej nam bliskich w czasie, specyfikacji. Nie zamierzamy naturalnie w tym artykule rugować pryncypialnie wszelkich nurtów niechrześcijańskiego myślenia, obecnych także w starożytności, tej już chrześcijańskiej – jak ją określają podręczniki – ale i później, przede wszystkim w czasach najnowszych. Chodzi nam jednak o ten dług wdzięczności, jaki filozofia ma względem wydarzenia Jezusa Chrystusa. Wszelka filozofia, także ta, która określa się na przykład jako „bezzałożeniowa”. Otóż w czerwcu 2009 roku, Katedra Filozofii Akademii Pomorskiej w Słupsku zorganizowała dwudniowe sympozjum na temat: „Spory o (bez)założeniowość filozofii”. Okazało się, że nawet organizatorzy tegoż sympozjum nie potrafili wyjaśnić, o co im tak naprawdę chodzi. Można przecież nie zakładać istnienia świata, człowieka, jego dziejów, historii i próbować zajmować się filozofią. Może prościej byłoby jednak powiedzieć, że filozofia nie powinna być ontologią i ukochaniem mądrości; poszukiwaniem absolutnej prawdy. Tyle tylko, że o tym mówi się już głośno przynajmniej od czasów A. Comte’a i to rzeczywiście samą filozofię wyprowadziło na manowce. Naturalnie o wszystkim tym wspominamy tu w kontekście podstawowym, czyli godności ludzkiej osoby.

Zanim jednak przejdziemy do kwestii potwierdzenia tej godności czy też poszukania dla niej właściwej atmosfery na gruncie nauk filozoficznych, wypada – jak się wydaje – wspomnieć o problemach samej filozofii, która niestety dawno utraciła swój charakter mądrościowy i znalazła się w głębokim kryzy-

sie. Choć dzięki Bogu nie wszędzie. Są to jednak niestety tylko wysepki na wielkim oceanie. Ale wysepki, także te bardzo małe, dowodzą, że ocean nie wszystko pochłonął i możliwe jest jeszcze życie. Innymi słowy: w ostatnich dziesięcioleciach, w osobach i dziełach swoich najwybitniejszych przedstawicieli filozofia zgodziła się na obecność w akademickim wykładzie zawężonej wizji świata i człowieka. Nie dość, że zawężonej, to jeszcze bardzo rozbitej, pokawałkowanej przez szybko powstające i ciągle ulegające podziałom różne dyscypliny oraz metody badawcze. Dzięki nim wprawdzie lepiej rozumiemy, z czego człowiek jest zbudowany; ale – jak się okazuje – coraz mniej rozumiemy samego człowieka. Jeszcze nie tak dawno żywo dyskutowano o podstawowych strukturach życia, ale nie porywano się na tworzenie – „produktowanie” życia. Dziś ta pokusa została zrealizowana, co jest wyzwaniem także dla filozofii, choć „wywołani” przez ten fakt „do tablicy” czują się przede wszystkim teologowie.

### 1. Jak w filozofii ocalić filozoficzne myślenie?

Takie postawienie problemu z góry przesądza o braku w filozofii myślenia filozoficznego, co musi graniczyć z absurdem. Ale jeśli uświadomimy sobie, że w wielu nurtach współczesnej filozofii nikt sobie nie zaprzęta głowy jakimś tam miłowaniem mądrości czy spieraniem się o absolutną prawdę, to nasze założenie już nie wygląda tak absurdalnie. Cóż to jest, zresztą, prawda i jak można w ogóle mieć takie roszczenie we współczesnym, pluralistycznym świecie?

W jaki sposób filozofia może wyjść z kryzysu? Co trzeba zrobić, aby filozofowie zajęli się tym, co zadecydowało o powstaniu filozofii? Nie ulega bowiem wątpliwości, że zrobić trzeba coś, co ważne jest nie tylko dla samej filozofii; jej – nagminnie od czasów A. Comte’a poddawanej w wątpliwość charakteru naukowego – ale też dla dobra samego człowieka. W jaki sposób filozofia może odzyskać to, co utraciła? Powinna zająć się człowiekiem, a nie tylko poszczególnymi elementami ludzkiej egzystencji, zresztą jakoś tendencyjnie separowanymi od siebie i od swojego *suppositum*. Poszanowanie wyłaniających się w ciągu wieków dyscyplin, wielu różnych dziedzin wiedzy o człowieku, jest konieczne. Podobnie jak zachowanie właściwych dla nich metod badawczych. Niestety rzeczywistość podzielonego i rozbitego przez ten pryzmat świata zdaje się być już nie tyle osiągnięciem, pomocą, co coraz bardziej natarczywym wyzwaniem, z którym trzeba się w końcu zmierzyć.

Nie bez znaczenia jest w tej perspektywie utrata nierozzerwalnego przez całe wieki związku filozofii z teologią i nie tylko w patrzeniu, rozumieniu bytu ludzkiego, ale również w rozumieniu i opisywaniu otaczającego nas świata. Jakże wymownie wyraził to swego czasu C. Norwid:

*Tak Ludzkość, bez Boskości, sama siebie zdradza,  
Aż dopiero gdy w eter odpłynie niebieski  
Powraca jej majestat i szkarłat królewski<sup>1</sup>.*

Wcielenie Chrystusa zadecydowało o nowym patrzeniu na człowieka. Możemy sobie wmawiać i powtarzać w nieskończoność, że jest inaczej, ale wydarzenie Jezusa Chrystusa nie pozostaje bez wpływu na filozofię, również tę, która określa się jako postchrześcijańska, agnostyczna, czy np. (bez) założeniowa. To właśnie chrześcijaństwo ukształtowało to, co najcenniejsze w patrzeniu i rozumieniu człowieka w naszej cywilizacji (Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*). Tego nie sposób racjonalnie podważać. Aż dziw, że trzeba dziś tego bronić i to przed kim?! Odejściem od tego gmachu wiedzy i mądrości są m.in. wszelkiego rodzaju próby biologicznej deformacji człowieka; porównywanie go i korygowanie przez wiedzę o innych gatunkach zwierząt. Upowszechnianie biologicznego paradygmatu w tłumaczeniu człowieka, wszystkiego w zasadzie, co można o nim powiedzieć, jego bytu indywidualnego i społecznego, jego uczuć, przeżyć, rozumu, duchowości. Deformacją jest również wyznaczanie kryterium w postaci niektórych tylko jednostek, wzorców, stylu życia oraz myślenia, tzw. „osób wybitnych”. Podstawą godności nie może być tylko racjonalność, dodatkowo wzmacniana przez wykluczenie wszystkiego innego, jakby było to zupełnie bez znaczenia. Podobnie jak podstawą tej godności nie może być tylko umiejętność podejmowania decyzji.

Watykański dokument *Dignitas personae* skierowany jest do „wszystkich tych, którzy szukają prawdy”<sup>2</sup>. Można zatem powiedzieć, że najbardziej stosowną płaszczyzną refleksji nad człowiekiem, jego godnością, jest płaszczyzna przystosowana – właściwa do prowadzenia sporu o prawdę, poszukiwania jej. Dalej, płaszczyzna, na której będzie możliwe uzgodnienie wyników badań naukowych, prowadzonych na gruncie nauk biologicznych, z zasadami antropologii chrześcijańskiej, aby w ten sposób wypracować integralną wizję człowieka i jego powołania<sup>3</sup>. Ale co tak naprawdę oznacza integralna wizja człowieka i czy filozofia współczesna jest taką płaszczyzną? Czy filozofia jest dziś jeszcze antropologią, tzn. czy na jej gruncie możliwa jest nadal integralna wizja człowieka, czy już tylko lepiej lub gorzej usystematyzowany zbiór wielu aspektów, składających się na ludzką rzeczywistość, czasem na siebie zachodzących, ale nierzadko luźno ze sobą związanych, a nawet sobie przeciwstawnych?

Wszędzie tam, gdzie poszukujemy filozofii, która chce być płaszczyzną rzetelnego sporu o prawdę, gdzie o takiej filozofii możemy mówić, możemy także mówić o potwierdzeniu swoistego poczucia sensu, wspólnej podstawy istnie-

<sup>1</sup> C. Norwid, *Rzecz o wolności słowa*, I.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 września 1998), n. 1: *AAS* 91 (1999), 5.

<sup>3</sup> Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, Watykan 2008, 3.

nia, działania, ukierunkowania naszego procesu rozwoju. Możemy również myśleć i mówić, przede wszystkim pamiętać o dziedzictwie myśli, które nas w dużym stopniu ukształtowało, ubogaciło, któremu bardzo wiele zawdzięczamy, nawet jeśli nie wszystko nam się w nim podoba i nie wszystkie elementy w tym dziedzictwie są dla nas zrozumiałe, czytelne, zawsze odnośne. Właśnie z tego niezrozumienia czy też niepodobania się, rodzą się kierunki, które dążą do uczynienia wyłomów w tym dziedzictwie, niejednokrotnie bardzo daleko odchodząc od wspomnianej wspólnej płaszczyzny. Warto jednak pamiętać, że wszędzie tam, gdzie to klasyczne filozofowanie ma miejsce, dokonuje się w szerszym kontekście. Nie tylko metafizycznym (F. Nietzsche i J.P. Sartre nie potrafili i nie chcieli być metafizykami w klasycznym, chrześcijańskim sensie, nie mogli jednak zrezygnować z ontologii, nie rezygnując tym samym z filozofii)<sup>4</sup>, ale też religijnym. I nie chodzi tu tylko o starożytnych filozofów greckich, wykształconych w ich szkołach i przyjmujących chrzest Ojców Kościoła – apologetów, średniowiecznych myślicieli (Abelard, Lombard, Bonaventura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Mistrz Johannes Eckhart, Mikołaj z Kuzy), nowożytnych i oświeceniowych deistów. Chodzi tu także o współczesnych mędrców, którzy nie chcą i nie mogą – nie zdradzając swojego filozoficznego powołania – ograniczyć się tylko do klasyfikowania lub tłumaczenia wyników badań dyscyplin, które z filozofii się wyodrębniły; zrodziły – jak dzieci ze swoich rodziców – choć później daleko odeszły i wciąż poszukują czegoś więcej; może coraz częściej bezpieczniejszej drogi powrotu do rodzinnego domu. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć choćby Leszka Kołakowskiego.

Nie wolno nam poza tym zapomnieć, że antropologia filozoficzna to nie tylko nowożytny czy też nam współczesny spór o człowieka. To także długa i bogata tradycja, której właściwy był brak jakiegokolwiek rozróżnienia na filozofię i teologię w patrzeniu i rozumieniu człowieka. To właśnie ta tradycja pozwoliła odkryć i docenić wszystko, co okazało się wartościowe oraz do dziś obecne w naszej refleksji o człowieku, a co pochodziło z dawnych kultur, np. helleńskiej. W perspektywę tę wpisuje się między innymi taki sposób myślenia i mówienia o człowieku, którego nie można sobie było nawet wyobrazić bez też odnoszących się do rzeczywistości Jezusa Chrystusa. I dalej, w procesie tym, właśnie na gruncie antropologii zaczęto w pewnym momencie poszukiwać narzędzi, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka<sup>5</sup>. Chodzi wreszcie o pytanie o *esse* przed *agere*, dobrze zakorzenione w tradycji metafizycznej i prowadzące do rozstrzygnięć, bez których bardzo trudno byłoby sobie wyobrazić najważniejsze elementy naszej

<sup>4</sup> M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 109; E. Sienkiewicz, *O odwagę patrzenia w przyszłość. Nadzieja według wybranych filozofów*, Szczecin 2008, s. 78. 121-128.

<sup>5</sup> B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, t. II, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 127-128.

chrześcijańskiej doktryny, ale i naszej cywilizacji. Szkoda, że tak często się o tym zapomina. Człowiek, który nie wie, kim jest i dlaczego taki właśnie jest, nie będzie też dokładnie wiedział, jak ma postępować. Zwłaszcza w takich sytuacjach, kiedy jego działanie jest wielorako uzależnione, przeróżnymi i niezależnymi od niego sytuacjami. Nie będzie wiedział, dlaczego akurat tak powinien postąpić, zwłaszcza kiedy wielu czyni inaczej i jest im z tym – przynajmniej pozornie – łatwiej. K. Wojtyła napisał dzieło pt. „Osoba i czyn”. Analizując przez czyn ludzkie działanie (Cz. Bartnik mówił także o „czynowcach” i „działaczach”)<sup>6</sup>, chciał odkryć, kim jest człowiek, jaka jest jego wewnętrzna struktura, ponieważ – jak twierdził – człowiek właśnie przez swój czyn najlepiej się przedstawia, ujawnia kim jest<sup>7</sup>. Wojtyła chodziło jednak o ludzką podmiotowość, o *suppositum*, co jest podstawą wszelkiego działania<sup>8</sup>, z czego to działanie wynika, przez co jest niejako zdeterminowane<sup>9</sup>. Nie odwrotnie! Czyn nie decyduje o tym, kim jest człowiek, nie tworzy bytu ludzkiego, nie określa i nie stanowi o nim, choć wiele nam mówi o samym człowieku, a nawet powoduje wzrost wielu doskonałości, potencjalności, jakie odnajdujemy w bycie ludzkim. Wojtyła pisał, że przez dobry i zły czyn człowieka – choć to jest tylko ludzki czyn – mówimy o samym człowieku, że człowiek jest dobry lub zły, tak go określamy<sup>10</sup>.

## 2. Antropologia czy personalizizm?

Szafuje się dziś na prawo i lewo terminem: osoba ludzka. Czy rzeczywiście wszyscy mają to samo na myśli? Jak można przypuszczać, ludzie zjednoczeni przez poszanowanie chrześcijańskich wartości i wyznaczanie sobie ideałów, w drodze do których organizują, np. konferencję naukową na temat godności ludzkiej osoby, pragnący ze wszystkich sił przeciwstawić się temu wszystkiemu, co tej godności zagraża, zapewne tak. Ale niestety nie tylko tacy ludzie i takie inicjatywy kształtują współczesny obraz człowieka. Dlaczego, mówiąc to samo, tak różne rzeczywistości mamy na myśli, tak bardzo się nie rozumiemy i rozmijamy z tymi, którzy często nawet sobie tego nie uświadamiają?

Jeśli chcemy się zaangażować w kształtowanie prawdziwego obrazu człowieka i w jego obronę, powinniśmy przede wszystkim odpowiedzieć sobie na pytanie: Kim jest osoba ludzka? Kim jest człowiek jako osoba? Czy to nie to

<sup>6</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, 256.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 105.

<sup>8</sup> J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 74-75.

<sup>9</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 52-53.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia...*, s. 347.

samo – człowiek i osoba? A to samo? Przecież równie dobrze, jak o godności osoby ludzkiej, można mówić o godności człowieka. Człowiekiem zajmuje się antropologia. A osobą ludzką? Dlaczego wielu myślicielom zainteresowanym człowiekiem antropologia nie wystarcza? Zarówno twórca uniwersalistycznego personalizmu – ks. prof. Cz. Bartnik, jak i jego uczniowie (K. Góźdz, K. Guzowski, B. Smolka, M. Kowalczyk) twierdzą zgodnie, iż personalizm wyłonił się z antropologii.

Na forum utworzonym przez Komitet Nauk Teologicznych, wchodzący w skład Polskiej Akademii Nauk, w celu zbadania wkładu chrześcijaństwa w kulturę polską, ks. Marian Rusecki mówi o personalizmie. Trudno bowiem rozvodzić się na temat godności osoby ludzkiej bez, nie tylko kontekstu, ale wręcz kryterium, jakim jest personalizm. Otóż tenże polski fundamentalista stwierdza, że rozwijający się tak naprawdę od lat 30 XX w. personalizm jest najpierw problemem teologicznym, a dopiero później filozoficznym. Jak się wydaje, nie o tak rozumiane pierwszeństwo personalizmu należy dziś toczyć spór, ponieważ personalizm jest ważnym zagadnieniem zarówno w teologii, jak i w filozofii<sup>11</sup>. A filozofia, która chce się zająć człowiekiem i poszukiwać najbardziej niewzruszonych podstaw ludzkiej godności, musi być otwarta na personalizm.

Do tego otwarcia nie jest zdolna każda filozofia, tzn. każdy kierunek filozofii. W tej „wielkiej szkole” i „bardzo starej” (mamy na myśli filozofię), z bardzo bogatymi tradycjami, nie we wszystkich „klasach” człowiek oznacza to samo. Nie wszystkich w tym człowieku to samo interesuje. Na przestrzeni wieków filozofia stworzyła dobrą atmosferę, najpierw różnego zainteresowania człowiekiem, w wielu aspektach, które później okazały się odrębnymi dziedzinami wiedzy, odchodząc od samej filozofii. Niejednokrotnie bardzo daleko. I właśnie tu wydaje się leżeć sedno problemu. Nie chodzi o aspekty. Nawet o dumne dziś ze swoich osiągnięć dyscypliny, które powstały z zainteresowania jakimś aspektem, ponieważ człowiek to nie jest jeden, choćby uznawany za najważniejszy, aspekt. W perspektywie owego złożonego i wielostronnego zainteresowania człowiekiem, antropologia filozoficzna, a właściwie jej wyniki, muszą być dziś poddawane bardzo opornemu na jakiegokolwiek argumenty wątpieniu. Trudno bowiem sobie wyobrazić taką sytuację, aby te wszystkie dziedziny wiedzy, które wyłoniły się z filozofii przez swoje aspektowe zainteresowanie człowiekiem, mogły ponownie wrócić do tej samej rodziny. Podobnie jak nie wracają często do rodzinnego domu dzieci, które już dawno założyły własne rodziny i mają swoje domy. Coraz trudniej także o jakąkolwiek płaszczyznę porozumienia owego wieloaspektowego zainteresowania. W jaki wobec tego sposób możemy się interesować człowiekiem, dziś rozpoznawanym w tylu różnych aspektach i wymiarach, aby nie zgubić gdzieś po drodze

---

<sup>11</sup> M. Rusecki, *Wprowadzenie*, w: tenże (red.), *Personalizm polski*, Lublin 2008, s. 6.

samego człowieka? Aby nie próbować przy tym komukolwiek wmawiać, że te aspekty są nieważne, a powstałe w ich kręgu szerokie dziedziny wiedzy nieistotne i można się nimi nie przejmować. Czy można zaproponować taką drogę? Czy ona jest w ogóle możliwa, realna? Ona jest nawet bardzo potrzebna, niezbędna. I to na gruncie filozofii. Jak można to symbolicznie wyrazić – w domu, z którego wyszło kiedyś liczne potomstwo, rozchodzące się po całym świecie. Trzeba powrócić do rodzinnego domu, chociażby po to, aby przypadkiem, gdzieś daleko w świecie, nie skrzywdzić człowieka, nie unicestwić go, zamykając się w wymiarach jakiegoś jednego aspektu oraz przekonując siebie i innych, że się chce jego największego dobra. Po co dzieci, zza oceanu wracają od czasu do czasu do rodzinnego domu i nie tylko na pogrzeb rodziców? Czy owego powrotu, nawet jeśli trudno sobie wyobrazić, aby był to powrót już na stałe, ponieważ taki nie zawsze jest możliwy, wskazany, nie można – naturalnie znów bardzo symbolicznie – nazwać personalizmem?

Jak dobrze to czuł E. Mounier, zakładając swoje słynne *Esprit!* I nie może tego subtelного czucia przekreślać późniejsze zafascynowanie się tego autora ideami marksistowskimi<sup>12</sup>. Czuł, jeszcze nie rozumiał, może nie miał odwagi. Potrzebna jest odwaga i potrzebna była bardzo długa oraz trudna droga, zanim pojawił się na niej E. Mounier. Konieczne były odważne i znaczące dla samej filozofii rozstrzygnięcia, które pozwoliły Schleiermacherowi nadać terminowi: „personalizm” charakter teologiczny, odnosząc go do Boga i odrywając poniekąd od całego widzialnego Wszechświata (podobnie J. Grote, A. B. Alcott)<sup>13</sup>. Nie wolno tracić z pola świadomości pamięci o wydarzeniach i osiągnięciach, umożliwiających pojawienie się tego fenomenu, jakim w polskiej myśli jest personalizm uniwersalistyczny Cz. S. Bartnika<sup>14</sup>.

Personalizm posiada dziś bardzo bogatą tradycję i dość znaczące zdobycze, uznawane także przez filozofów za wystarczające do spojrzenia przez świat ludzkiej osoby na całą, otaczającą nas rzeczywistość, na cały nasz świat i zarazem wszechświat. Niestety tenże personalizm przez wielu myślicieli rozumiany był niejednokrotnie jako jeszcze jeden argument, a nawet dowód na wyraźnie indywidualistyczny sposób opisywania oraz analizowania bytu ludzkiego. Czy przypadkiem ten indywidualizm nie jest przyczyną i to bardzo istotną, podważania lub niewłaściwej oceny godności ludzkiej osoby? Czy nie staje się, aż do dziś, przyczyną trudnych do zrozumienia, zawoalowanych tęsknot, przynajmniej za niektórymi elementami, właściwej kolektywistycznym systemom, wizji człowieka i społeczeństwa? Godności osoby ludzkiej nie gwarantuje sam z siebie ani kolektywizm, ani indywidualizm. Tak jak kierunki te są redukcjo-

<sup>12</sup> E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 43.

<sup>13</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański (teologia osoby ludzkiej)*, Poznań 1985, s. 73.

<sup>14</sup> Cz.S. Bartnik, *Spotkanie personalistyczne*, w: K. Gózdź, E. Sienkiewicz (red.), *Ku mądrości teologii*, Szczecin 2008, s. 385-391.

nistyczne w stosunku do każdej osoby ludzkiej, tak samo są redukcjonistyczne, jeśli chodzi o jej godność.

### 3. Historia problemu

Spróbujmy choćby spojrzeć na zasygnalizowaną powyżej drogę w skrócie budzącym wątpliwości, czy tak w ogóle można. Trzeba się natychmiast z tego wytłumaczyć, ponieważ droga jest naprawdę długa, a my mamy mało czasu i dlatego musi to być „rzut oka” na mapę w wysokiej skali.

I tak, jońscy filozofowie byli zainteresowani przede wszystkim przyrodą, kosmosem, stąd pochodzi najbardziej rozpowszechnione ich określanie: „jońscy filozofowie przyrody”. Ale krótko po nich, m.in. przez Heraklita (544–484)<sup>15</sup> i Protagorasa (481–411)<sup>16</sup>, zainteresowania starożytnych greckich mędrców zaczęły zwracać się w stronę człowieka, aż Sokrates (470–399) powie, że tylko w człowieku odnalazł zasady godne zainteresowania<sup>17</sup>. Z tego zainteresowania wyrasta wielka tradycja Platona (427–347) i Arystotelesa (384–322). Pierwszy, przez swój idealizm, budzi w nas potrzebę poszukiwania i dążenia do doskonałości<sup>18</sup>. Drugi konieczność realizmu, umiaru<sup>19</sup>. Choć obaj tworzyli

<sup>15</sup> Heraklit z Efezu dopatrywał się szczególnej roli człowieka we wszechświecie. Człowiekowi przyznawał twórcze uczestnictwo w życiu świata, do czego byt ludzki zobowiązywał rozum. Tak więc Heraklit zapoczątkował patrzenie na świat przez pryzmat człowieka. Można nawet powiedzieć, że stawał człowieka na pierwszym miejscu, przed światem materii. Jak zauważył W. Tatarkiewicz, Heraklit był pierwszym filozofem, który rozmyślał nad sobą, a nie tylko nad przyrodą. Przyrodę zaś rozumiał przez analogię do własnych przeżyć. Był więc pierwszym humanistą, zainteresowanym problemami epistemologicznymi i etycznymi. Choć podkreślał także wielką zależność człowieka od reszty stworzeń. Dusza i ciało człowieka – jak pisał – zależą od całej minionej historii świata i rasy ludzkiej, a jego życie od materialnego świata – od wody, powietrza, pokarmu, napoju, światła słonecznego. Por. F. H. Fobes, *Philosophical Greek*, Chicago 1957, s. 12-13; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 53; M.A. Krąpiec, *Dziela*, t. X, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, Freiburg-Basel-Wien 1976; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 26-29; H. Wissmann, *Le fleuve He'raclite. Le trios fonctions de analogie, Reve philosophique de la France et de l'etranger*, Paris 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1983, s. 32.

<sup>16</sup> Protagoras z Abdery człowiekowi przyznał w świecie rolę szczególną, uznając go za miarę wszechrzeczy, ponieważ to on stwierdza, co istnieje, a czego nie ma. „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, będących takimi, jakimi są, nie będących takimi, jakimi nie są”. F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 106-107; Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991; J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33.

<sup>17</sup> H. Dummery, *Persone*, w: *Encyklopedia Universalis*, t. XIV, Paris 1985, s. 292; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979, s. 16nn; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, s. 128.

<sup>18</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991; J. Gould, *The Development of Platos Ethicus*, New York 1955; J. Gajda, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 24nn; W.G. Runcimann, *Platos Later Epistemology*, Cambridge 1962; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K.



w atmosferze greckich teatrów, gdzie słowo: *prosopon* – tłumaczone przez termin: osoba, oznaczało maskę noszoną przez greckich aktorów. Chodziło zatem o coś, co jest jednowymiarowe, zewnętrzne, ponieważ nie było jeszcze wieloaspektowego zainteresowania człowiekiem. Choć starożytność coraz bardziej interesowała się człowiekiem, choć w Rzymie żył i tworzył Marek Tuiliusz Ciceron (106–43)<sup>20</sup>, a także Plotyn (204–270)<sup>21</sup>, nie było jeszcze Manliusza Boecjusza.

M. Boecjusz (480–524), jeden z najwybitniejszych filozofów i mężów stanu Cesarstwa Rzymskiego, był twórcą pierwszej w dziejach definicji osoby<sup>22</sup>, której wpływ na wszystkie inne koncepcje i ujęcia, widoczny jest aż po czasy współczesne<sup>23</sup>. Zawarł ją w swoim dziele pt. *Liber de persona ed duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romannae* (PL 64, 1337-1354). Definicja ta brzmi w następujący sposób: *Persona est naturae rationalis individua substantia* – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej<sup>24</sup>. Jak się okazało, „osobę” Boecjusz rozumiał w nieco innym sensie niż grecka tradycja<sup>25</sup>. Wyraźnie odczuwa się u niego brak wypracowanej

Leśniak, W. Olszewski, t. III, Warszawa 1988, s. 166nn; W. Jager, Pajdeja, tłum. M. Plezia, t. II, Warszawa 1964, s. 247-253; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 42; L. Campbelle, *The Sophistes and politics of Plato: With a Revised Text and English Notes*, Oxford 1967; D. Dembińska-Siury, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 1994, s. 19nn.

<sup>19</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 387-391; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 33; D. Roos, *Aristotele*, „*De Anima*”, Oxford 1961, s. 43nn; P. Siwek, *Arystoteles. „O duszy”*, Warszawa 1992, s. 19-28; T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*, Warszawa 1969, s. 45nn.; G. Movia, *Aristotele L'anima*, Napoli 1979.

<sup>20</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 70; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 195nn; M. T. Ciceron, *O najwyższym dobru i złu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 234nn; J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 38.

<sup>21</sup> E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and others Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, s. 125nn; V. Cilento, *Plotino. Paideia Antigonistica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi, III 8, V 8, II 9*, Firenze 1971, s. 20nn; S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, s. 11nn; J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki. Monadologia pryncypialna*, t. I, Katowice 1995, s. 45nn.

<sup>22</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 118-122.

<sup>23</sup> Cz.S. Bartnik, znany polski personalista, wskazując na Boecjusza i jego definicję, stwierdza, że długo nieprzezwyciężone, indywidualistyczne spojrzenie na osobę ludzką, bez dostatecznego uwzględnienia w wielu definicjach wymiaru społecznego, to efekt przywiązania do pierwszej w dziejach definicji osoby.

<sup>24</sup> A.M. Boecjusz, *Liber de persona*, III PL 64, 1334 C.

<sup>25</sup> Przy pomocy terminu: *prosopon*, czyli oblicze, maska, rola, w starożytnej Grecji wskazywano na funkcję społeczną. Boecjusz odwoływał się raczej do pojęć *hypostasis* i *substantia*. Przy czym wskazywał na rozróżnienie między „substancją uniwersalną”, którą rozumiał jako całą naturę, a „substancją indywidualną”, którą dzielił z kolei na rozumną (Bóg, anioł i człowiek) i pozarozumną. Kładł nacisk przede wszystkim na indywidualność osoby i jej związek ze światem bytów stworzonych. Jej charakter – jak utrzymywał – jest „na wskroś indywidualny”. Elementu konstytucyjnego osoby dopatrywał się w duszy, nic nie mówiąc, czy stanowi ją także ciało

relacji do innych osób, zarówno stworzonych, jak i tych ze świata nadprzyrodzonego<sup>26</sup>. Stąd Boecjusz był na wskroś – jeśli się tak można wyrazić – aspektowy i ten aspekt jest w jego definicji osoby dość wyraźny, jednostkowy. Po dziś dzień sprawiający nam wielkie problemy, zwłaszcza tam, gdzie tych jednostek jest bardzo dużo i bardzo dużo jest aspektów, a wśród nich także ten społeczny, aż po kolektywny, totalitarny. Może warto w tym miejscu zapytać: czy osoba rozumiana jako jednoaspektowa, indywidualna to osoba, której godności właśnie przez to znacznie trudniej było później skutecznie bronić?

Od czasu Jezusa Chrystusa zaczyna się kształtować wyraźny „syngularizm”, dopracowywany filozoficznie i teologicznie (nie ma wówczas jeszcze takiego rozróżnienia), między innymi przez Ojców Kościoła. Chrystus staje się wzorem, a w myśleniu o człowieku i próbach opisu, także definicji, coraz częstszych, modelem każdej istoty ludzkiej jako jedynej, niepowtarzalnej i centralnej we Wszechświecie *individuum*. Jednostka rozumiana jest odąd jako coś najwyższego, analogicznego do Chrystusa. Wszystko to prowadzi do coraz wyraźniejszego pojęcia „osoby” (*hypostasis, prosopon, persona*) w sensie absolutnej wyjątkowości i jednozdarzeniowości. „*Persona ut aliquis singularis*” (Boethius, papież Jan II, Ryszard ze św. Wiktora, św. Tomasz z Akwinu). Naczelną kategorią bytu stało się bycie samoistne (*esse subsistens*) oraz bycie jednostkowe (*esse singulare*) i jednostka jako „ktoś pojedynczy” (*aliquis singularis*), w każdym razie nie ogół bytu, nie całość, nie „wszystkość”, no i nie natura ludzka w sensie ogólnym<sup>27</sup>. Przy czym cała starożytność to w gruncie rzeczy dostrzeganie przez wielu jej przedstawicieli raczej tego co ogólne, konieczne i kolektywne. Dokonywało się to przy rozumieniu świata jako wspólnej całości, kosmosu. Dopiero chrześcijaństwo wprowadza nową jakość, kategorię *individuum*, niepowtarzalnego fragmentu tego ogólnego świata – wszechświata.

A co na temat tej obrony godności osoby ludzkiej wielcy mistrzowie scholastyczni? Jak się okazuje bardzo różnie. Ci z wczesnej scholastyki, np. ze szkoły św. Wiktora, osobę zamknęli w duszy, ciało tej godności zdawało się im przeszkadzać<sup>28</sup>. Bonawentura (1217–1274), choć „platonik”, nie wyrzucał godności człowieka w zaświaty, ale ceną była u niego substancjalność tego, co

---

człowieka, którego zasadniczo odróżniał od istot bezrozumnych. Dusza jest tymczasem ujednostkowiona, konkretna i autonomiczna – twierdził. A. M. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 52-58; A. M. Boecjusz, *Księga „O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi”*, III-IV, w: tenże, *O pociechach filozofii. Księga pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, Księga I, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 229-236.

<sup>26</sup> A.M. Boecjusz, *Księga „O osobie i dwóch naturach przeciwko...”*, II, dz. cyt., s. 227-229; Por. tenże *Traktaty teologiczne*, IV-V, dz. cyt., s. 45-49.

<sup>27</sup> Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 27-28.

<sup>28</sup> P.P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 32; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, s. 182.

u Tomasza (1224–1274) i innych miłośników umiaru<sup>29</sup> jest jej składnikiem<sup>30</sup>. Duns Szkot (1266–1308) prekursor nominalizmu i liberalizmu, choć wówczas nikt o tym jeszcze nie mówił, to niewątpliwie autor wyraźnie zainteresowany pewnym aspektem. Ograniczając analizę człowieka do jego przeżyć wewnętrznych oraz odrzucając przez to właściwy - na przykład św. Tomaszowi - realizm, intelektualizm, egzystencjalizm i racjonalizm, stał się rzecznikiem woltaryzmu, fideizmu oraz esencjalizmu<sup>31</sup>. Doszedł do wniosku, że natura bytu jest jednostkowa, a wszelkie jego prawa obiektywne zastąpił wolą Bożą, która charakteryzuje się przede wszystkim dowolnością. Podkreślał prymat woli nad władzami intelektualnymi i racjonalnymi<sup>32</sup>.

Po chwili równowagi, jaką bezsprzecznie udaje się osiągnąć św. Tomaszowi, ponownie wyraźne wychylenie. Ileż problemów będą miały z tym franciszkaninem niemogące go pominąć wielkie syntezy! Ale wróćmy jeszcze do Tomasza. Tu pojawia się bardzo ważne rozróżnienie, choć drogi jeszcze się nie rozchodzą – teolog może już mówić, że nie jest filozofem. Niedługo jednak zaczną się rozchodzić i filozof będzie się starał interesować człowiekiem, nie interesując się już Bogiem. A jacyś teologowie, choć upłynie jeszcze wiele czasu, wymyślą w końcu „teologię śmierci Boga”. Czy nie rozwija się ona w kontekście „przedwczesnej” śmierci człowieka?

W średniowieczu grecki *kosmos* ustępuje miejsca mikrokosmosowi, którym jest jednostka ludzka. Naturalnie nie dokonuje się to z dnia na dzień. Rodzi się i rozwija indywidualizm, a przynajmniej wyraźnie rysują się podstawy tegoż oraz dobra atmosfera do takiego rozwoju. Duns Szkot, G. Biel, W. Ockham zdecydowanie wskazują na jednostkę, mimo że wciąż liczy się zbiorowość *res publica*, Kościół, Królestwo, *universum*; świat zamknięty i zupełny; harmonij-

<sup>29</sup> T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 43nn.

<sup>30</sup> Bonawentura mówił o istnieniu dwóch substancji w ludzkim bycie: duchowej i cielesnej. W jaki sposób mogą one istnieć w jednym podmiocie i jak się łączą? Otóż zdaniem tego franciszkańskiego mistrza, substancja cielesna posiada ze swej natury dążenie do doskonałości, a duchowa posiada pragnienie udoskonalenia tej materialnej. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 147; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, s. 325-340; T.C. Niezgodą, *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 279nn; G. Bnafede, *S. Bonawentura*, Benevento 1961, s. 99; E. Wolicka, *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia „imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975), z. 1, s. 50-73; E. Botloni, *S. Bonawentura*, Brescia 1945, s. 10nn.

<sup>31</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, s. 552-560.

<sup>32</sup> B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 178; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 95; E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, s. 28nn; J. Gałkowski, *Działanie moralne w ujęciu J. Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2, s. 91-102; L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988, s. 35nn; R. Liwiński, *Wolność woli według Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959), z. 2, s. 79-104; J.D. Scoti, *Summa Theologica*, T. III, Romae 1901, s. 146nn; G. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym-Poznań 1986, s. 120nn.

ny z dobrze dopasowanymi i zarazem niewzruszonymi wszystkimi jego elementami. Indywidualiści i nominaliści wskazują na inne zakotwiczenie godności niż to uniwersalistyczne<sup>33</sup>.

Zaczyna liczyć się przede wszystkim jednostka, a penetracja świata subiektywnego, podmiotowego i jaźniowego, innymi słowy: „istnienia w sobie”, w osobie i dziele Kartezjusza (1596–1650), otrzymuje nową jakość. Pojawiają się zagadnienia podmiotowości tego, co jest wsobne, subiektywne<sup>34</sup>. Po Kartezjuszu pojawiają się inni. Wystarczy wymienić Barucha Spinozę (1632–1677), Blaise’a Pascala (1623–1662), Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716), Thomasa Hobbesa (1588–1679), Johna Locke’a (1632–1704) i Dawida Hume’a (1711–1776), wreszcie Immanuela Kanta (1724–1804). Teraz już coraz większa liczba myślicieli zainteresowanych aspektem – jednym lub kilkoma i coraz liczniejsze aspekty. Wkrótce, choć wypada się ponownie zastrzec, że poruszamy się po „mapie” w bardzo wysokiej skali, pojawią się systemy wznoszone według aspektów: hegliści, idealiści, materialiści, nominaliści, socjaliści, indywidualiści, kolektywiści i liberałowie... Nadzieja jednak nie umiera, choć zostaje wystawiona na bardzo wielką próbę. Nie jest również tak, że odtąd im dalej, tym trudniej o syntezę. Nie jest nawet tak, że im później, tym mniej szans na jakąkolwiek metafizykę. Ta w rozumieniu chrześcijańskim staje się wygodnym polem ataku, w pewnym sensie okazją do uwiarygodnienia wielu, bardzo aspektowych, wąskich i powierzchownych ujęć, właśnie przez możliwość i dobry klimat dyskredytowania ontologii. Tyle, że ontologiem, choć wielu się to nie podoba, jest choćby J. P. Sartre. Jakim wybitnym ontologiem; rzetelnym i mimo wszystko uczciwym, zwłaszcza w swoim testamentie, jakim był jego „Czas nadziei”<sup>35</sup>. A synteza? Raczej trudno się jej spodziewać na gruncie fenomenologii, w której przecież zainteresowanie światem i człowiekiem zaczyna się od redukcji – naturalnie fenomenologicznej. Może zatem w egzystencjalizmie? Zdecydowanie nie! Przeżywanie nie jest bowiem całym światem człowieka, choć w swoim przeżywaniu bardzo często człowiek jest cały i bez reszty, lepiej – jak mówi – siebie rozumie i posiada. Obok posiadania potrzebne

<sup>33</sup> Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, s. 28.

<sup>34</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 4nn; tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewicz, t. I, Warszawa 1958, s. 79nn; tenże, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 118; G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41nn; B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 162; Z. Cackowski, M. Hetmański, (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 107-111; J. Krakowski, *Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytnej*, „Przegląd Powszechny” 1 (1992), s. 81-94; C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 32nn; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 234nn.

<sup>35</sup> J.-P. Sartre, B. Levy, *Czas nadziei*, tłum. H. Puszek, Warszawa 1996.

jest jeszcze bycie. Dlatego Marcel, rozpoczynając od „dekalogu” egzystencjalistów, z czasem się z nim bardzo nie zgadzał.

Może zatem Karol Wojtyła. U niego była osoba i czyn; myślenie i działanie, a podstawą wszystkiego po prostu istnienie, bycie – *suppositum*. Mamy jednak problem z tym Wojtyłą. I nie tylko dlatego, że był Polakiem. Jak się wydaje, jakieś tam „wyważenie” i umiar, nie były wówczas filozofii potrzebne. A obecnie? Kiedy tak bardzo podkreśla się potrzebę „produktowania” życia? Ale taki kompromis, szczególnie rodzaj „wyważenia” można też nazwać personalizmem. Poza tym filozofowanie Wojtyły przerwała potrzeba bycia teologiem i to „pierwszym”. Jak się okazuje, wszystko przez św. Tomasza, który zapoczątkował rozróżnianie filozofii od teologii, co wielu odczytało jako zielone światło do ich separowania, a z czasem także zwracania przeciw sobie. Wyłącznie i jako obronę jednego przeciw drugiemu zaczęto również traktować indywidualizm i kolektywizm, na czym najbardziej ucierpiała ludzka osoba, godność, którą coraz częściej i coraz brutalniej traktowano instrumentalnie, jako kartę przetargową w sporze systemowym.

Trzeba wrócić do E. Mouniera i Cz. S. Bartnika. Ale znów pojawia się pewien problem, ponieważ jeden był filozofem, a drugi jest teologiem. Choć ten drugi sam o sobie mówi, że jest też filozofem. Mounier twierdził, że synteza jest niemożliwa, jeśli możliwa ma być rzeczywistość osoby. A Bartnik właśnie w syntezie – w systemie i to uniwersalistycznym, widzi najskuteczniejszą obronę jej godności; obronę i potwierdzenie, które wszystkim daleko emigrującym aspektom, dziś prawdziwym, wielkim dyscyplinom, przypomina, że kiedyś miały one wspólny dom i dlatego mogą się nadal uważać za rodzinę, choć tak bardzo różnie się od dawna nazywają. Tym wspólnym domem jest filozofia, a mieszkańcami tego domu osoby. Właśnie dlatego, że są osobami, mogą się uważać za członków rodziny, razem i pojedynczo; będąc w domu i u sąsiadów; rozmawiając ze sobą i z tymi, którzy już mieszkają gdzie indziej, czasem bardzo daleko.

Osoba u Mouniera nie może być zawłaszczona przez jakikolwiek kierunek czy też system myślowy. Zainteresowanie osobą, jakie obecne jest praktycznie we wszystkich współczesnych kierunkach filozoficznych, świadczy – zdaniem Mouniera – o takiej złożoności i bogactwie tej rzeczywistości, która nie może być nie tylko ujmowana jednostronnie, ale nawet nie powinna być definiowana, co pozwoliło temu autorowi uznać personalizm za możliwy we wszystkich kierunkach filozoficznych i wszystkich dziedzinach wiedzy, które, o ile takimi mają pozostać, są nie do pomyślenia, z jednej strony bez obecności w nich ludzkich wartości, a z drugiej, bez właściwego każdej nauce dowartościowania, składającego się na całość obrazu oraz wiedzy o osobie ludzkiej. Personalistą wobec tego – jak chce Mounier – można być na każdym odcinku ludzkiej działalności, tak teoretycznej, jak i praktycznej. Personalistą jest się – tym bardziej, będąc filozofem. Niezależnie od kierunku czy też koncepcji bytu. I choć to nie

Mounier wprowadził zagadnienie personalizmu w orbitę filozoficznego zainteresowania<sup>36</sup>, na pewno właśnie jemu filozofia osoby bardzo wiele zawdzięcza.

Zdaniem E. Mouniera „zawłaszczanie” teorii bytu osobowego przez poszczególne kierunki filozoficzne, czy też dziedziny ludzkiego życia, doprowadziło do swoistego, nieprzewidywalnego kryzysu. Człowiekowi, jakiego w swoim opisie przedstawia Mounier, mimo coraz bardziej wyczerpujących o nim definicji, teorii oraz całych systemów filozoficznych, porządkujących wokół niego świat, tylko przez to nie dzieje się lepiej. „Personalizm tak długo, jak długo to będzie ode mnie zależne, nie stanie się systemem, ani narzędziem politycznym” – pisał<sup>37</sup>.

Według Mouniera nie jest możliwe zbudowanie takiego systemu myślowego, który obejmowałby wszystkie dziedziny i wymiary ludzkiego życia, który godziłby w sobie uniwersalistyczny obraz rzeczywistości z coraz częściej rozrywającymi go danymi poszczególnych nauk szczegółowych. W związku z tym jako swoiste antidotum Mounier proponuje swoisty „realizm duchowy”, który powinien być nie tyle kierunkiem lub też sposobem uprawiania filozofii, ile raczej perspektywą przenikającą wszelkie, nawet konfliktowe sytuacje i umożliwiającą osiągnięcie jedności.

Przytoczone niektóre tezy Mouniera i „rewolucji” jaką miało wywołać założone przez niego środowisko *Esprit*, wyzwoliły nie tylko wyjątkowe zainteresowanie się światem osoby, ale też wskazały na elementy, które po dziś dzień są badane i rozwijane, co służy pomnażaniu rzetelnej wiedzy, zdobywanej przez różne dziedziny nauki. W tym sensie, postulowane przez Mouniera, nieograniczenie personalizmu do jednego, choćby najbardziej wyczerpującego systemu, mimo że dyskusyjne, na pewnym etapie spełniało swoją rolę. Świat skupiających się w osobie niezwykłych wartości musi być zauważony przez każdą dziedzinę wiedzy i każdą dyscyplinę, poznanie, a tym bardziej ludzkie działanie; zauważony i uszanowany.

Uniwersalistyczny personalizm Czesława Stanisława Bartnika rozwija się w kontekście „Osoby osób”<sup>38</sup>, co stanowi punkt wyjścia – jak twierdzi sam Bartnik – zarówno dla teologii, jak i filozofii. Autorowi chodzi o uwyrażnienie „osoby jako takiej”, poddającej się badaniu, nurtującej i zachwycającej. Dającej się ujmować we fragmentach, sobie właściwych przejawach, ale będącej zawsze ich syntezą, całością i tajemnicą, ciągle odkrywaną i ciągle aktualną, ponieważ zawsze tożsamą z odkrywającym oraz rozwijającym się i dążącym do pełni bytem, który stara się sam siebie coraz lepiej zrozumieć, który dla swoich ujęć, jeśli mają być one adekwatne i rzetelne, potrzebuje czegoś lub kogoś poza sobą, w kim osoba się zakorzenia i w pełni wyjaśnia<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 23.

<sup>37</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm*, Kraków 1960, s. 161.

<sup>38</sup> Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 495.

<sup>39</sup> Tenże, *Krzak gorejący*, Lublin 1991, s. 281.

Jak już wspominaliśmy powyżej, z początkiem epoki nowożytnej zaczęto bardzo rygorystycznie oddzielać filozofię od teologii, skrupulatnie pilnując, aby porządki te nie mieszały się i nie wchodziły wzajemnie w swoje kompetencje. Zdaniem Bartnika porządki te się nieustannie przenikają i dopełniają, a ktoś kto utrzymuje inaczej, zatrzymuje się na terenie teorii poznania i metodologii, co jest jedynie małym wycinkiem tej rzeczywistości, jaką jest osoba ludzka<sup>40</sup>. Autorzy kurczowo trzymający się powyższych założeń pozostawili najczęściej po sobie skrajne i minimalistyczne ujęcia bytu osobowego, w najlepszym przypadku starając się jakoś pogodzić ze sobą to, co ujmowali jako odrębne fragmenty<sup>41</sup>.

Personalizm – zdaniem Bartnika – zawsze będzie się rozwijał i pozostanie aktualny, nawet jeśli ulegnie przekształceniom. Nawet jeśli nadal zdecydowanie będzie się oddzielać filozofię od teologii. Nie można tylko ulec pokusie ujmowania go jedynie jako antropologię (czy też – jak to określa – „personologię”), wchodzącą w zakres każdej nauki o człowieku<sup>42</sup>. Tak rozumiany personalizm rodzi się także z zafascynowania człowiekiem, którego Bartnik ukazuje jako „kwiat stworzenia” i „króla przyrody” oraz całej rzeczywistości materialnej. Koncentrującego w sobie całą stworzoną rzeczywistość<sup>43</sup>, będącego jej swoistym uwzniośleniem i uszlachetnieniem.

Spotykaną czasami niechęć do personalizmu, również u wielu współczesnych autorów, Bartnik tłumaczy zbyt wąskim rozumieniem osoby jako indywidualności tylko, niepowtarzalności i jednostkowości, co praktycznie bierze początek od Boecjusza. W takiej perspektywie, każde dążenie do uratowania społecznego wymiaru człowieka siłą rzeczy wzbudzało tylko nieufność wobec personalizmu. Tymczasem osoba sama w sobie i sama dla siebie nie istnieje. Powołana jest do istnienia wraz z innymi osobami, a każda społeczność nie jest jedynie jakąś nadbudową ponad osobami, która powstaje dopiero na pewnym etapie, ale konieczną relacyjnością, powstającą i tworzoną wraz z poszczególnymi bytami osobowymi<sup>44</sup>.

Bartnik jako teolog docenia wartość poszerzenia ujęć bytu ludzkiego o wymiar nadprzyrodzony<sup>45</sup>. Choć sekularyzacja współczesnych społeczeństw i rozejście się filozofii z teologią nie wyczerpuje dość złożonej problematyki, to obraz osoby, odarty z wszelkiej tajemnicy i nadprzyrodzoności jest na pewno zawężony i niekompletny<sup>46</sup>. Niemniej jednak ciasne i zawężone, a przez to

<sup>40</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...*, Warszawa 1974, s. 28 i 194.

<sup>41</sup> Cz.S. Bartnik, *Ewangelia a rewolucja*, „Chrześcijańskie” 4 (1989), s. 7.

<sup>42</sup> Tenże, *Personalizm*, s. 30.

<sup>43</sup> Tenże, *Główne linie polskiej myśli chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1983), s. 78.

<sup>44</sup> Tenże, *Personalizm*, s. 36.

<sup>45</sup> Tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 243.

<sup>46</sup> J. Cuda, *Antropologia*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 62.

również nie do przyjęcia – jak uważa Czesław Bartnik – są zbyt uniwersalistyczne i „archaiczne” definicje, które pozostają nadal zamknięte na aktualne problemy życia społeczeństw, gdzie człowiek coraz usilniej poszukuje zrozumienia siebie i świata.

Bartnik uznaje osobę za *mysterium* i byt „pra-pierwotny”, a więc w sensie klasycznym nie dający się zdefiniować, poszukuje jakiejś próby opisu osoby ludzkiej, tak aby znalazły się w nim przynajmniej te najważniejsze, analizowane powyżej, elementy. Dodać przy tym należy, że próba ta nie rości sobie – jak autor wielokrotnie się zastrzega – pretensji do sformułowania ostatecznego i pod każdym względem wyczerpującego. Zatem od strony ontologicznej osoba – według Bartnika – to indywidualna substancja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swą jaźń i zarazem siebie transcendująca, aby się spełnić w innych osobach i bytach.

Odważne – trzeba przyznać – okazuje się to nowe myślenie o człowieku, domagające się wszechstronnej odpowiedzi, w kontekście bardzo szerokiej i wyspecjalizowanej wiedzy, budzące częściej powątpiewanie niż entuzjazm. Samych jednak personalistów trudno nie uznać za entuzjastów. W polu ich zainteresowań ponownie pojawiły się z całą ostrością, dobrze znane filozofii zagadnienia rozumności, wolności, społeczności, indywidualizmu i kolektywizmu, a także bardzo wyraźne dystansowanie się od empiryzmu oraz socjologizmu. Od samego początku ożywieniu temu towarzyszą próby definiowania osoby, ale wyraźnie odmienne od dotychczasowych, określanych jako niewystarczające, przede wszystkim z powodu braku w nich najnowszych osiągnięć. Metafizyka, nawet jeśli z rzetelnego opisu osoby nie da się jej całkowicie wyrugować, nie stanowi już – według coraz liczniejszej grupy filozofów – gwarancji udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o świat osoby ludzkiej. Samodzielność w istnieniu, rozumność, wolność, a nawet społeczność, dowartościowane zostały innymi, wnoszącymi ze sobą wiele ożywienia i urozmaicenia, pojęciami. Człowiek będący swego rodzaju uwzniośleniem całej, również poza nim pozostającej, materii przez swoją świadomość, psychiczne i duchowe zakotwiczenie, staje się coraz bardziej wartością samą w sobie i za każdym razem niepowtarzalną. Co więcej, „drogą” do jego najbardziej wiarygodnego poznania. Osoba to już nie tylko problem elementarnych zaspokojeń, ale coraz częściej świat bezinteresownych dążeń i pragnień; ideałów oraz przeświadczeń i wielkości – miar, zupełnie nieznanymi innym istotom. Każda, niezastąpiona niczym innym ani nikim innym, osoba stanowi świat dla siebie. Każda jest ośrodkiem świata i miarą wszechrzeczy.

Kiedyś H. Waldenfels chciał teologii w kontekście. Trudno się temu dziwić, jeśli oczekujemy od teologii wydobywania najgłębszego sensu naszej codzienności. A może w nie mniejszym stopniu jest potrzebna świadomość, że i filozofia jest „w kontekście”. Ten kontekst dziś nie liczy się specjalnie z filozofią, a tym bardziej teologią i chce decydować nie tylko o naszym rozumieniu oso-



---

by, jej godności, rozumieniu tego, co jest dla niej najlepsze, ale też o jej przeznaczeniu.

### **Abstract**

In the Christian understanding, the dignity of human being is not established by philosophical anthropology, but it is discovered. Philosophy laying claim to this must comprise all the human reality. This can be achieved only by creating methodology according to a criterion constituting the wisdom character of philosophy and its striving to get to know the absolute truth, which is only possible with keeping its fundamental purpose, which is reaching the first reasons of everything through the natural light of intellect. Philosophy giving up this requirement, plunges into crisis. It becomes an analysis or description of fragments of the reality, comprised by detailed science, thus showing a partial, not a full image of the human existence.