

RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ORCID: 0000-0001-9437-9450

rjstrzelecki@ukw.edu.p

Model badania podmiotowej sfery kultury współczesnej**Streszczenie**

Artykuł zmierza do wyznaczenia modelu badania podmiotowej sfery kultury współczesnej. Dla ustalenia podstaw metodologicznych modelu zostały wykorzystane, zaprezentowane, porównywane, a nawet krytycznie ocenione ważniejsze teorie człowieka (biologistyczna, personalizm liberalistyczny i relacjonistyczny, personalizm tomistyczny – metafizyczny, wojtyłański w ramach tzw. antropologii adekwatnej i trynitarny). Celem owej konfrontacji jest wybór teorii ujmującej ontologiczną i aksjologiczną głębię człowieka w sposób zupełny, teorii, która byłaby zarazem zdolna objąć procedurą badawczą wszelkie możliwe wersje podmiotu w różnych sferach kultury współczesnej (w nauce, nurtach ideowych, twórczości). Chodzi o to, aby żaden wariant kulturowego podmiotu nie znalazł się poza badawczym zasięgiem modelu. W największym stopniu warunki te spełnia personalizm trynitarny. Inne teorie i personalizmy w badawczej diagnozie wielorakich podmiotów kultury współczesnej mogą okazać się niewystarczające. Teoria Trójcy Świętej jako podstawa modelu traktowana jest w artykule niekonfesyjnie, wyłącznie w zastosowaniu do metodologii badań osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: człowiek, podmiot, osoba, personalizm liberalistyczny, personalizm tomistyczny, personalizm wojtyłański, Trójca Święta, model badawczy

Artykuł dotyczy kategorii jednostki ludzkiej w kulturze współczesnej i najnowszej. Granice współczesności bywają określane różnie w różnych dyscyplinach wiedzy, np. w filozofii jest to czas po śmierci Hegla¹. Jednak z uwagi na rozwój badań nad człowiekiem i pojawienie się nowych wątków myśli antropologicznej ową cezurę współczesności wypada umieścić na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy właśnie pojawiają się też ważne nurty myśli personalistycznej. Natomiast gdy jednostkę ludzką odnosimy do kultury, terminem najodpowiedniejszym dla jej nazwania jest właśnie „podmiot”.

Kluczowe terminy ujęcia jednostki ludzkiej. Antropologia kultury współczesnej operuje głównie trzema powszechnie stosowanymi terminami: „człowiek”,

¹ Współczesna filozofia rozpoczyna się po roku 1831. Uzasadnia to W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1988, s. 5.

„osoba” i „podmiot”. Są też inne terminy, stosowane jedynie w pewnych sytuacjach i kontekstach: jednostka ludzka, indywiduum, a nawet *homo creator*, *homo ludens*, *homo faber* i *homo viator*; terminy te w właściwych im kontekstach służą określeniu człowieka w ogólności. Trzy wymienione terminy ujmują człowieka w kategoriach ogólnych i istotnościowych. W pewnym zakresie są więc synonimiczne. Najogólniejszy zasięg ma oczywiście termin „człowiek” stosowany w niemal wszystkich dyscyplinach badań. Pojawia się w naukach szczegółowych, ujmujących człowieka wedle statusu najniższego (np. systematyka biologiczna) aż po refleksję mierzącą wysoko, rozpatrującą człowieka w wymiarze duchowym i transcendentnym. Termin „osoba” bywa często zamiennikiem terminu „człowiek” w formule „osoba ludzka”. Jednak ma też znaczenie specyficzne, gdy chodzi o podkreślenie cech duchowych i konstytutywnych ludzkiej istoty. Również termin „podmiot” spotyka się w różnych obszarach myśli – od refleksji społecznej po metafizykę. Jednak każdy z terminów ma właściwą dla siebie dziedzinę ludzkiego bytu.

Ku biologistycznej determinacji człowieka. Termin „człowiek” ma, jak zaznaczyłem, wiele znaczeń z powodu jego rozległej, wieloaspektowej i wielodyscyplinarnej denotacji. Trudno poświęcać tej sprawie więcej miejsca. Skupiamy uwagę jedynie na aspekcie dla tego terminu zasadniczym, biologicznym, o czym świadczy pozycja człowieka w świecie zwierząt (E. Nowicka²). Człowiek jest zwierzęciem, co podkreśla myśl klasyczna w nazwie *animal rationale*, eksponuje zatem zarówno animalność, jak i rozumność człowieka. Kategoria animalności ujmuje cechy ogólne właściwe naturze biologicznej, identyczne u wszystkich ludzi i przysługujące każdemu. O ile składnik animalny dotyczy wymiaru biologicznego, drugi składnik nazwy dotyczy rozumności, która polega na samoświadomości i mądrości egzystencji (szeroko o tym B. Saint-Sernin³). Tyle tradycja. Współczesność i jej prekursorzy częstokroć proponują sprowadzenie wszelkich aspektów człowieka wraz rozumnością do samej sfery biologicznej, do biologicznej genezy, wbrew istotnym danym podważającym ten redukcjonizm. Wskazać tu trzeba samosterowność człowieka (w terminologii metafizycznej – indywidualną duchowość). Jednostka ludzka nie podlega determinantom biologicznym, jest autodeterministyczna, mówiąc innym językiem – cechuje ją wolność. Względnie bliskie tej kwalifikacji są stanowiska Edgara Morina i Tadeusza Bielickiego, już dawniej podkreślano w tym zakresie wagę holonu, trzeciego mózgu – w ujęciu Jerzego Konorskiego i Andrzeja Wiercińskiego. Sytuacja, gdzie biologia zostaje powołana do tłumaczenia wszystkiego w człowieku, cechuje m.in. neodarwinizm, część etologii czy socjobiologię, czyli nurty głoszące biologistyczny redukcjonizm.

² E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, podręcznik akademicki, wyd. nowe, Warszawa 2006, s. 180–224.

³ B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski i B. Banasiak, Gdańsk 2002.

Intencja znaczeniowa pozostałych terminów: osoba i podmiot. Termin „osoba” wprawdzie obejmuje u każdego krąg podobnych właściwości⁴, nie są one jednak identyczne u poszczególnych ludzi, wręcz przeciwnie – eksponują indywidualność osób, ich niepowtarzalność, wysoką godność, gwarantują też zupełność. W rezultacie pełnią istotną rolę w potwierdzaniu bytowej odrębności każdego człowieka.

Termin ostatni – „podmiot”, stosowany, jak zaznaczyłem, szeroko, ale nie tak często, jak terminy pozostałe, dotyczy przede wszystkim kulturowego wymiaru jednostki ludzkiej. Stąd określenie „podmiot kultury”, *sensu stricto*, jako jedno z trzech przyjętych w artykule. O randze tej kategorii w docieraniu do istoty człowieka decydują więzi łączące jednostkę ludzką z kulturą. Artykuł obejmuje wszelkie warianty tej więzi i wszelkie warianty podmiotu, toteż stosownie do tego kategoria podmiotu użyta w tytule ma denotację najszerszą i pojawia się w znaczeniu ogólnym, *sensu largo*.

Poszukiwanie jednego uniwersalnego wzorca w myśli personalistycznej. Artykuł nie ogranicza się do omówienia wyróżnionych tu terminologicznie trzech perspektyw ujęcia istoty ludzkiej. Celem jest sprawa bardziej zasadnicza – ustalenie teoretycznego modelu, który istotę ludzką pozwoli ująć dostatecznie głęboko i wszechstronnie. Rzecz jasna wywód obecny dotyczy wstępnego zarysowania wzorca i kierunków jego rozwinięcia.

Porównanie wskazanych trzech ujęć jednostki ludzkiej prowadzi do wniosku, że najważniejsze walory i jej wysoki status wyraża głównie kategoria osoby. Toteż artykuł obecny nie stawia pytań dotyczących biologistycznych możliwości nauki o człowieku, w niewielkim stopniu dotyczy też przeobrażeń podmiotu ludzkiego w jego kulturowych uwarunkowaniach. Podąża natomiast drogą dociekań nad ostatecznymi, konstytutywnymi wymiarami jednostki ludzkiej. Sprawie tej poświęcono liczne studia z zakresu najogólniej pojętego personalizmu, rozwijanego w ramach filozofii i teologii. Z pewnością koncepcje personalistyczne umożliwiają wstępne zarysowanie modelu, o który w obecnej publikacji chodzi.

Z powodu wielości prac, studiów i kierunków badań i oryginalności koncepcji współczesną myśl personalistyczną można opatrzyć mianem paradygmatu. W istocie wraz z początkiem XX wieku osoba staje się dominującą kategorią refleksji nad człowiekiem, przede wszystkim refleksji, która aspiruje do badań najgłębszych wymiarów ludzkiego bytu. Wspólne ukierunkowanie na zagadnienie osoby nie świadczy o zbieżności nurtów w obrębie zarysowanej wspólnoty paradygmatu. Wprawdzie autorzy studiów posługują się terminem „osoba”, jednak znaczenie tego terminu bywa w poszczególnych nurtach odmienne. I nie chodzi bynajmniej o sprawy drugorzędne, akcydensy i uzupełnienia, ale o cechy

⁴ Oczywiście na ogół są one wspólne różnym ludziom, ale jedynie w ramach określonej teorii osoby, nurtu czy szkoły badawczej.

kluczowe dla istotnościowego zdefiniowania kategorii osoby⁵. Czy wykładnie zawarte w niektórych różniących się wobec siebie nurtach personalizmu pozostają względem siebie w sprzeczności? A ujmując sprawę od innej strony, można z kolei zapytać, czy zasadnicze tezy odmiennych stanowisk personalizmu mogą zostać połączone w jeden system (czyli w teorię, spełniającą warunek logicznej niesprzeczności)?⁶ W podejściu formalnym problem rysuje się jasno i może być rozstrzygany na płaszczyźnie analizy logicznej. Jak natomiast zależność między nurtami wygląda w realiach merytorycznych i historycznych? Odpowiedź na postawione pytanie dotyczy głównie dwóch nurtów personalizmu o różnej genezie oraz o dość radykalnie odmienną, poświadczoną w tekstach, ontologię. Wyprzedzając krótkie zestawienie obu nurtów w myśli XX wieku, zauważyć trzeba, że zawarte w nich wykładnie nie prowadzą wprawdzie do sprzeczności, ale cechuje je nieprzezwykła odmienność merytoryczna w zakresie założeń, tez i definicji. Jeden z nurtów, ukształtowany w początku XX wieku, bywa określany jako personalizm wolnościowy, liberalny (liberatorianistyczny) oraz relacjonistyczny, powstał na gruncie egzystencjalizmu, fenomenologii, filozofii dialogu i spotkania. Gdy jednak dokonania tego nurtu umieszczamy w planie historycznofilozoficznym, pojawia się jego oponent, który również należy do filozofii XX wieku, ale swymi korzeniami sięga początków filozofii osoby ludzkiej w myśli Boecjusza, rozwijanej następnie przez najważniejszych przedstawicieli filozofii średniowiecznej, głównie Tomasza z Akwinu. Zainicjowaną przez niego teorię osoby, która odrodziła się na przełomie XIX i XX wieku i jest rozwijana współcześnie, określono mianem personalizmu tomistycznego. Dlatego nurty, które powstały poza tomistyczną inspiracją, określamy również mianem personalizmu nietomistycznego. To jeszcze jedna ich nazwa. Obecnie przechodzimy do omówienia, a następnie porównania obu nurtów.

Personalizm tomistyczny a nietomistyczny – uwagi wstępne. Różnica między tak zwanym personalizmem nietomistycznym a tomistycznym nie polega na stosunku do tradycji filozofii klasycznej, ale na głębi ujęcia istoty osoby. Określenie „tomistyczny” dotyczy w istocie pojmowania osoby jako bytu. Początek takiego pojmowania sięga czasów Boecjusza (wieku VI). Człowiek jest bytem realnym, realnie istniejącym. W nomenklaturze filozoficznej jest określany mianem „substancji”⁷. Pojawia się tu ważny wyróżnik ludzkiej istoty. Człowiek ma zagwarantowane istnienie indywidualnie dla siebie. Każdy jest substancją dla siebie, jest samoistny,

⁵ B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Kraków 2009. Wedle autorki termin „osoba” jest teoretycznie mało przydatny. To przekonanie formułuje na podstawie opinii Martina Heideggera. W innych pracach niepersonalistycznych na ogół również kwestionuje się wagę tej kategorii.

⁶ Ta daleko idąca aspiracja zostanie nieco bardziej naświetlona w końcowej części wypowiedzi.

⁷ Człowiek jest substancją natury rozumnej. Gdy zaś rozpatrujemy tę realność w obrębie jednostki ludzkiej, poszczególnego człowieka bardziej odpowiedni jest termin: „substancja”, wskazujący na samoistość jednostkową. Szerzej o tym: C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. drugie poprawione i poszerzone, Lublin 2000, s. 94–95.

nie dzieli istnienia z innym bytem, toteż każdy wyrasta na podłożu jemu tylko właściwego istnienia. Ta sytuacja wskazuje na autonomię jednostki, co polega na nieudzielalności własnej podstawy bytowej innym bytom.

Dla refleksji kulturologicznej istotny jest nie tylko warunek autonomii, nieudzielalności i suwerenności ontycznej, czyli niezawisłość od jakichkolwiek zewnętrznych ontologicznych determinant. Przyjęcie takiej koncepcji osoby przynosi inną jeszcze korzyść – mianowicie trwałość i bezwarunkowość bycia osobą. Osobą jest się zawsze; będąc bytem ludzkim, osobą nie można nie być.

W nurcie drugim – nietomistycznym osoba z pewnością nie ma tak ostatecznego bytowego umocowania, jakie zapewnia jej posiadanie substancjalnego statusu ustalonego w reprezentowanej przez tomizm myśli klasycznej. I chociaż w tym nurcie bliższa jest najwyżej cenionym walorom człowieka, jego bogactwu i aktywności duchowej tudzież aksjologii i wielorakim odniesieniom wobec innych osób, to okoliczność ta nie rekompensuje wyraźnego obniżenia ontologicznego, a mówiąc precyzyjniej – metafizycznego statusu⁸. Jest ważne, czy osobę postrzegamy jako całość bytu ludzkiego czy tylko jako jej pewien stan bądź wymiar.

Personalizm nietomistyczny. Przegląd ujęć osoby rozpoczniemy od personalizmu nietomistycznego. Celem nie jest charakterystyka nurtów, ale ujawnienie w poszczególnych stanowiskach badawczych i u najważniejszych przedstawicieli osobliwych, kluczowych wyróżników osoby. Celem dalszym jest, jak wiadomo, znalezienie modelu dla badania podmiotu współczesności we wszelkich możliwych jego świadectwach i wariantach. Dokonaniem tego nurtu poświęcimy nieco więcej uwagi z powodu wielorakiej obecności właściwych mu idei w świecie współczesnym, podczas gdy tomizm jest nurtem bardziej akademickim.

Wbrew przyjętej terminologii nazwa „personalizm” obejmuje zarówno stanowiska, określone tym mianem w kompendiach filozoficznych i teologicznych, ale także prace zaliczane do egzystencjalizmu chrześcijańskiego oraz dzieła filozofów dialogu, spotkania i dramatu. We wszystkich znajdujemy cechy wspólne – szczególnie wielokrotnie podkreślaną relacyjność. O bytowej specyfice osoby świadczy jej otwarcie na innych i głębokie związki z innymi osobami. W całym nurcie relacyjność jest tym podstawowym wyróżnikiem osoby, jednak poszczególni myśliciele zgłaszają własne jej rozumienie. Powstaje, jak to wykazujemy, różnorodność ujęć. Omawiamy tu najważniejsze z nich. Nie poszukujemy rozwiązania, w naszej ocenie najbardziej wiarygodnego, doskonałego, ani tym bardziej jedyne. W badaniu niektórych zjawisk wybór taki bywa zasadny. Ale nie w wypadku relacyjności. W trakcie badań w tym nurcie autorzy odkrywali coraz to nowe, ważne aspekty zjawiska. Ich ustalenia nie są sobie przeciwstawne, ale wzajemnie

⁸ Ontologia i metafizyka to kategorie komplementarne. Obydwie dotyczą bytu – rzeczy realnie istniejącej; ontologia ujmuje byt od strony jego treściowego (jakościowego) i konstytutywnego uposażenia, natomiast metafizyka – od strony istnienia. Poza tym związkiem, w filozofii klasycznej pojęcie ontologii można stosować również do bytu jedynie pojęciowego (idealnego).

się dopełniają, w ostateczności składają się na złożony obraz relacyjnej ontologii osoby. Relacyjność ujawnia się początkowo w filozofii dialogu i spotkania.

Buber. Spośród wielu przedstawicieli tej formacji nasze spojrzenie ograniczymy do dwóch myślicieli: Martina Bubera i Emanuela Levinasa. Buber, kontynuator zainicjowanej przez Ferdynanda Ebnera myśli dialogicznej, uważa, że zasada (podstawa) ludzkiego bytu nie jest prosta, ale dwoista, opiera się na podwójnym ruchu – pierwszy nazywa pradyktansowaniem, drugi – wejściem w relację. Wskazuje, że aby wejść w relację, zbliżyć się do kogoś, otworzyć na kogoś, wprawdzie potrzebny jest dystans polegający na samodzielności, samoistności drugiego. Jak więc widać, podstawą relacji jest niezawisłość drugiego, jego odrębność. Autor zauważa: „pradyktans stwarza sytuację typowo ludzką, relacja stwarza w tej ostatniej człowieka”⁹. Relacja nie jest więc zwykłym związkiem, połączeniem, integracją. Jej koncepcja wymaga spełnienia ważnych osobowych założeń. W relację można wejść tylko z podmiotem niezawisłym, nieuwarunkowanym, ale jest jeszcze jeden jej warunek i wyróżnik.

„Relacja spełnia się w całkowitym uobecnieniu, kiedy nie tylko odnoszę się do drugiego człowieka jako właśnie jego, lecz w faktycznym przybliżeniu doświadczam przynależnego mu, właśnie jako jemu doświadczenia, dopiero wtedy staje się on dla mnie jaźnią [...] należałoby to raczej nazwać staniem-się-jaźnią-wraz-ze-mną”¹⁰. Jak widać, relacja polega na dogłębnym doświadczeniu cudzego „ja”. Jednak to nasze relacyjne doświadczenie osiąga właściwy efekt, gdy „drugi wie o uobecnieniu przeze mnie jego jaźni i wiedza ta indukuje proces jego najbardziej wewnętrznego stawania się jaźnią”¹¹. Należy zastrzec – nie chodzi tu o same procesy myślowe, stawanie się jaźnią, gdyż konstytuowanie jaźni ma charakter ontologiczny. Relacja wypełniona doświadczeniem cudzej jaźni w istocie tworzy drugiego. Drugi bowiem uzyskuje własną jaźń, rozumianą jako jego osobowe ukonstytuowanie tylko na podstawie tego, że pierwotny partner dialogu już tę jego jaźń w sobie doświadczył, w nim zatem identyfikuje swoją bytowość. Można powiedzieć, nie ma innej drogi konstytuowania jaźni niż za sprawą drugiego. Drugi pozostający w relacji staje się instancją ontologiczną, a jego relacyjność obejmuje część ontologii bytu osobowego. Tak jest rozumiany w refleksyjnej wykładni ludzki byt. Struktura dialogiczna wzajemnego odniesienia uczestników reprezentuje strukturę ontologiczną. Ma równoważny z nią status i uporządkowanie właściwe dla kondycji uczestników dialogu, w którym wzajemnie zaświadcza o własnym duchowym samopojmowaniu siebie. Buber rozwija dialogiczność celu identyfikacji istoty człowieka. To aspiracja najdalej idąca. Mimo wielorakich sytuacji dialogicznych pozytywnych i negatywnych wzorcem źródłowym dla całej ontologii uczynił empatyczną i afirmatywną relację między uczestnikami dialogu. Wynika to z zasadniczych potrzeb człowieka, który osiąga pełnię w drugim.

⁹ M. Buber, *Pradyktans i relacja* [w:] *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków 1985, s. 52.

¹⁰ Tamże, s. 58. Ustalenia te znalazły potwierdzenie w dziele autora – *Ja i ty (Ich und Du)*.

¹¹ Tamże.

Levinas. Czy jest to wzorzec doskonały? Czy w budowaniu ontologii relacja pozytywna, pojmowana wprawdzie głęboko, jest jednak ujęta w sposób prosty bez uwzględnienia dodatkowych warunków jej uprawomocnienia. Drugi z wymienionych myślicieli – Emmanuel Levinas takie dodatkowe warunki zakłada. Jak zauważa Marek Jędraszewski, autor rozprawy *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*¹², propozycje filozoficzne Bubera i Marcela były o tyle proste, że kładły nacisk na „ty”, i – jak w wypadku Bubera – traktowały „ty” równoważnie, symetrycznie z „ja”. To spotkało się z negatywną reakcją Levinasa. Dlaczego? Całą sprawę komentuje Maurice Nédoncelle: „ustalając symetrię między Ja i Ty, sprawia się, że stają się one zamienne, pozbawia się ich tych samych atrybutów i na koniec nic nie będzie mogło ich uchronić, jako relatywnych, od systemu relacji obiektywnych [...]. Buber [...] zamyka nas, w sumie, w diadę, która tworzy totalność, podczas gdy dialog, przeciwnie, charakteryzuje się przez ontologiczną niemożliwość bycia totalnością”¹³. Istotne myśli zawarł Jędraszewski w haśle encyklopedycznym dotyczącym E. Levinasa, gdzie nawiązując do dzieła *Całkowitość i nieskończoność* oraz artykułów: *Twarz innego* oraz *Enigma i fenomen*¹⁴, zauważa, wbrew Buberowi, że relacje ludzkie mają charakter asymetryczny, Drugi jest mistrzem wobec „ja”, co wyraża zawarty w jego twarzy, słynny apodyktyczny zakaz: „nie możesz mnie zabić”. W tej mierze Drugi jest kimś wyższym niż ja, jednak w tym momencie relacja asymetrii ulega odwróceniu: Drugi jest kimś biednym i potrzebującym”¹⁵. Na tym nie koniec. Takie ujęcie dialogu i spotkania odsłania kolejne elementy uposażenia bytu ludzkiego. W wyniku asymetrii i przemieszczającej się wzajemności rodzi się – jak zauważa Jędraszewski – wolność odpowiedzialna, a sam podmiot przestaje być jedynie zjawiskiem, a staje się bytem w sobie. „Drugiego jawi się zatem jako warunek zaistnienia mojej osobowej pełni i mojej autentycznej – bo odpowiedzialnej – wolności”¹⁶. Levinas stawia wszystko na jedną kartę. Całą ontologię bytu uzależnia od wyjścia podmiotu z własnego zamknięcia i otwarcia ku Innemu. Wszelkie osobliwości i następstwa takiego otwarcia wymagają uwzględnienia w badaniu dodatkowych dystynkcji i precyzacji. Dlatego właśnie Levinas w podstawową relację: ja – Drugi wprowadza czynnik trzeci – enigmę. Jego zdaniem Drugi musi mieć zapewnioną enigmatyczność, stąd relacja: Ja – Drugi jest intrygą trzech, a nie dwóch – obejmuje Ja, Drugiego i Trzeciego. Właśnie trzeci, związany z absolutną, niezapośredniczoną, odrębnością twarzy, która ma postać daru, wyraża transcendencję i nieskończoność, zachowuje bliskość, zarazem chroni Drugiego przed

¹² M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990, s. 237.

¹³ Tamże, s. 237–238.

¹⁴ *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 351.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże. Mowa tam nawet o udzieleniu podmiotowi przez Boga nieskończonej odpowiedzialności za Drugiego, z tego powodu wszelkie czyny winny być interpretowane w kontekście wierności bądź zdrady.

zawłaszczeniem¹⁷. Ważna jest dla niego ochrona przed zawłaszczeniem, uprzedmiotowieniem, właśnie przez enigmatyzację i nieusuwalną odrębność Drugiego w perspektywie ostatecznej. Faktycznie relacyjność tak pojęta staje się przesłanką kolejnej głębiej rozpatrywanej ontologii ludzkiej osoby. Mimo przekierowania uwagi na inne rejony ontycznej organizacji człowieka relacyjność, także u innych przedstawicieli personalizmu, pozostanie ważnym, ale i problematycznym wyróżnikiem osoby.

Mounier. Inne rejony wyznaczają autorzy, określani już tradycyjnie mianem personalistów. Ważne miejsce zajmuje tu, działający w okresie międzywojennym, Emmanuel Mounier. Dla niego status osobowy ma człowiek, który wielorako realizuje swój duchowy potencjał, tym samym odróżnia się od typu człowieka określanego mianem „indywiduum”, którego cechuje brak indywidualności, postawy duchowej i świadomości własnego powołania. Są to oczywiście dwa możliwe typy egzystencji, jednak właśnie w typie osobowym ujawnia się podstawowa struktura i miara ludzkiego bytu. Czego dotyczy, co wnosi propozycja Mouniera? Nie skupia się jak Levinas na ryzyku i gwarancjach bezpieczeństwa bytu, ale na usprawnieniu do nieustannego przekraczania siebie. Bądź jest to transcendowanie ku najwyższemu Istnieniu (jako wzorcu wszystkich istnień), bądź transcendowanie dla osiągnięcia wyższej postaci siebie.

Człowiek jako osoba realizuje się w innych, tworzy, utwierdza i wzbogaca „my”, co wyklucza samotność i solipsyzm. Jednak w tej koncepcji nie tylko chodzi o „bycie dzięki Drugiemu i udzielanie siebie Drugiemu” – co jest więzią niewątpliwie głęboką, wskazaną już w filozofii dialogu. Mounier idzie dalej: skoro stwierdza, że osoba nie tylko jest skierowana ku drugiej osobie, ale „nawet w niej istnieje, jest skierowana ku światu i w nim istnieje, zanim istnieje sama w sobie”¹⁸. Drugi w relacji radykalnie wyprzedza i dookreśla tożsamość mnie. Źródło mojej osoby jest w innym. Toteż relacyjność osiąga tu pewne apogeum.

W głosach krytyki pojawia się pytanie o pierwszeństwo osobowej konstytucji. W przeciwieństwie do zasady klasycznej, gdzie podmiot musi już być osobą, aby wejść w relacje, tu jest odwrotnie – podmiot staje się osobą dopiero na mocy jego dyspozycji do wchodzenia w relacje. Toteż mówiąc o osobie, autor dodaje: „nie

¹⁷ Trzeci jest pojmowany również w kategoriach społecznych. Sprawiedliwość społeczna – jak mówi Jędraszewski – wyrównuje zatem asymetrię bliskości. Istnienie trzeciego sprawia też, że podmiot może opierać się złu sprawianemu przez Drugiego. Słowo bowiem nie dotyczy tylko mnie samego, lecz także innych. Aby ich bronić, trzeba czynnego oporu wobec Drugiego, jako sprawcy tego zła; jak stwierdza Levinas: „mój opór zaczyna się, kiedy zło, które ktoś mi czyni, jest czynione trzeciemu, który także jest moim bliźnim [...]»: «Ja» jest prześladowane i jest ono odpowiedzialne za prześladowanie, którego dostaje. Lecz, «na szczęście», nie jest ono samo, są trzeci, a nie można dopuścić do tego, by prześladowano trzecich”, przyp. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essences*, s. 201–202 i *De Dieu qui vient à l'idée*, s. 134–135, za M. Jędraszewski, dz. cyt., s. 265.

¹⁸ E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960, rozdz. V: *Dwie alienacje*, s. 201.

poddaje się definicjom, ciągle się staje, jest zwrócona na zewnątrz. Stawia czoła sytuacjom, nie jest substancją daną, istniejącą niezależnie od zjawisk¹⁹. Ta wyraźna antymetafizyczna kwalifikacja osłabia status osoby, który jedynie w niewielkim stopniu jest kompensowany zdolnością przekraczania siebie w odniesieniach do osób innych, także transcendentnych. Wymiar bytowy osoby jest uchwytny w zgłaszanych przez filozofa osobliwościach międzyosobowych relacji.

Nédoncelle. Na inne aspekty relacyjności zwrócił uwagę Nédoncelle. Za Agatą Szymaniak²⁰ można wskazać konstytutywny wyróżnik: „Osoba to oparta na wzajemności relacja «ja» i «ty»”. Osoba zatem w swym najgłębszym wymiarze, podobnie jak u niektórych personalistów, jest relacją. Czym różni się od owego apogeum Mouniera? Nie chodzi o realizację własnej egzystencji wpraw w innym, nie chodzi o uprzedniość, ale o „ostateczność” relacji – znajduje ona wyraz w całkowitym darze z siebie, co jest znamienne dla miłości oblubieńczej. Nasuwa to analogię z koncepcją Jana Pawła II, jednak u Papieża rozumienie daru z siebie jest jeszcze głębsze w porównaniu z wszelkimi, omawianymi w tym nurcie koncepcjami. Sprawie tej przyjrzymy się w końcowej części artykułu. U Nédoncelle’a pojawia się jeden jeszcze istotny wątek ontologiczny, chodzi o prośbę. Prośba jest relacją specyficzną, pozornie asymetryczną. Ks. Marek Jędraszewski naświetla tę sprawę przez nawiązanie do zastrzeżeń J.P. Sartre’a, dostrzegającego w prośbie nieuchronną rezygnację z wolności na rzecz innego. „Prosząc o coś Innego uznaję siebie jako środek do działania jego wolności [...] tym samym rezygnuję z własnych celów, a przez to rezygnuję ostatecznie z siebie samego”²¹. Jednak ta sytuacja nie reprezentuje podstawowej kondycji człowieka polegającej na absolutyzacji wolności i konflikcie wolności. Tę podstawową kondycję trzeba ujmować przede wszystkim w kategoriach miłości. Wówczas asymetria zostaje zniesiona na rzecz postulatu bezpieczeństwa – samopotwierdzenia drugiego w „ja”, ale i potwierdzenia „ja” w drugim²². Rozwinięcie tej myśli u Nédoncelle’a: „u samego szczytu relacji intersubiektywnych odpowiedź [na prośbę] jest w sposób nieunikniony na powrót ofiarą i prośbą: to wymiana zapewnień o przyjaźni i miłości. Jest to stan, kiedy o nic się już nie prosi, albowiem oddaje się sobie siebie nawzajem, i w tym sensie można prosić o wszystko”²³. Tu relacja miłości jako podstawowej dyspozycji osoby przezwycięża ryzyko zniewolenia i utraty bytu. Wspomnijmy jeszcze o Maurice Blondelu, interesują go nie tyle relacje, co granice owej relacyjności. Pyta o jej bieguny, jednym z nich jest Bóg, podejmuje kwestię, gdzie kończy się „ja”

¹⁹ Tamże, s. 202.

²⁰ Autorka hasła w *Powszechnej encyklopedii filozoficznej*, t. 7, Lublin 2006, s. 557–560.

²¹ M. Jędraszewski, *Wstęp* [do:] M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 11.

²² Zwraca na to uwagę M. Jędraszewski: „miłość jest pierwsza w porządku relacji międzyludzkich” (tamże, s. 16).

²³ M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, Kraków 1995, s. 73.

i zaczyna inne „ja” (szczególne miejsce ma tu granica relacji między „ja” ludzkim a „Ja” Boskim²⁴).

Marcel. Do tego szerokiego kręgu personalistów włączamy również Gabriela Marcela. Jednak w porównaniu z innymi, pogłębia on rozumienie osoby (co jest istotne dla rekonstrukcji modelu do badań podmiotu współczesnego). Podkreśla jej walory bytowe, zwrot ku egzystencji i samemu istnieniu, człowieka uznaje za istnienie (bycie), staje się więc filozofem egzystencji, egzystencjalistą (w wersji chrześcijańskiej). Bliski metafizyce, jednak radykalnie antysystemowy, dlatego wyrazu swej filozofii szukał w literaturze – między innymi w dzienniku metafizycznym. Zaznaczał, że istnienia się nie posiada, istnieniem się jest. Dotyczy to zarówno „ja” oraz „ty”, którym nadaje miano tajemnicy. Unika więc traktowania siebie, innych i świata w kategoriach posiadania, chodzi o sytuację typową: mam ciało, duszę, myśli, uczucia, mam wiarę, mam drugiego, bliskich, Boga – czego skutkiem jest urzeczowienie²⁵. Natomiast sferę istnienia stanowią, jak zauważyłem, osoby: Ja – Ty. „Ja” dane jest tylko w doświadczeniu bezpośrednim i konkretnym, dotyczącym wierności, miłości, wiary, wolności i twórczości, w nim objawia się byt, istnienie moje urzeczywistnia się, staje się – w tym wyraża się duchowość „ja”. Zatem „ja” jest warunkiem istotnym zaistnienia relacji, ale nie można mówić o „ja”, nie mówiąc o „ty”, o tajemnicy, w którą jesteśmy zaangażowani, tworzymy wspólnotę wartości jako „my”, i w niej „ja” podejmujemy dar z siebie, o czym mówił między innymi Nédoncelle. Jednak fundamentem relacji z Drugim jest „Ty” Boga, jest jej warunkiem i źródłem egzystencjalnej pełni. Tu zaangażowanie wymaga faktycznej podstawy w wezwaniu ze strony Boskiego „Ty”, tu „ja” dokonuje transformacji samego siebie, jako człowiek „w drodze”, *homo viator*, który w relacjach z drugim „ty” jest jednocześnie podmiotem nadziei, zmierzającym do partycypacji i komunii z Bogiem. W tych założeniach Marcel nie ogranicza się do postawy wyznaniowej, ale tworzy uzasadnienie niezbędne dla filozofii, gdyż dopiero po uwzględnieniu chrześcijańskiej perspektywy możliwa jest właściwa i pełna wykładnia bytu osobowego w jego relacyjnej konstytucji.

Personalizm nietomistyczny w ujęciu krytycznym. Wojciech Chudy, przedstawiciel szkoły lubelskiej, spogląda na cały ów nurt z perspektywy metafizyki klasycznej. Wymienia omawianych wcześniej: Mouniera, Marcela, Denisa de

²⁴ Temat jest rozwinięty w studium M. Blondela, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, posłowie K. Tarnowski, Kraków 1994, zagadnienie w rozdziale *Plan Bożej Miłości*, zob. s. 120–124. Blondel wyznacza dość jednostronny obraz Boga, rygorystycznie oczekującego reakcji na dar. Zawęża to bogactwo podmiotowości Boga, które wykazują studia pisane w końcu XX wieku. Zarazem całą relacyjność człowieka widzi w horyzoncie transcendencji, w wyniku tego wszelkie cechy relacji osobowych nabierają charakteru wygórowanego i ostatecznego.

²⁵ Sprawa została naświetlona w dziele G. Marcela, *Być i mieć*, w *Dzienniku metafizycznym* oraz *Zarysie fenomenologii posiadania*, wydanie polskie w tomie: *Być i mieć*, Warszawa 1986, między innymi strony: 74–75 oraz 143–147. Te idee miały swój początek we wcześniejszych częściach *Dziennika*, głównie z lat 1915–1923 (*Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987).

Rougemonta, ale i pominiętych w tym skrótowym ujęciu: Nédoncelle’a, Blondela czy Gabriela Madiniera. Wskazuje też, ujętych ogólnie, przedstawicieli filozofii dialogu i również tu omawianych: Bubera, Levinasa i innych²⁶. W krytycznej diagnozie omawiany tu nurt określa mianem liberalistycznego (liberatorianistycznego). Uważa, że jego przedstawiciele kładą nacisk na wolność i uznają jej prymat nad innymi wartościami osoby. Potwierdza to przywołana przez autora sentencja Karla Rahnera: „Człowiek jest wolnością”. Bycie wolnością wyklucza uprzednie determinacje osoby, choćby obejmowały one podstawowe ogólnoludzkie wartości. Poza wolnością nic jej nie określa, nie określają jej również rezultaty samej wolności, skoro jako jej wynik nie mogą być z góry określone. Oczywiście główny motyw liberalistycznego nurtu wyklucza jakiekolwiek determinanty metafizyczne, a głównie kategorii ludzkiej natury. W tej sytuacji osoba nie ma postaci nieziennej, ale się staje. Tym samym status osoby jest „słaby”, cała jej kondycja zależna jest od okoliczności, od jej własnego ruchu wolności, w którym się spełnia. Toteż trudno wyznaczyć definicyjne wyróżniki osoby. Cecha następna, związana z wolnością, to relacyjność. Osoba, jak pokazuje wielu personalistów, rodzi się z samych relacji i w samych relacjach, w samoświadomości relacji – to najczęściej deklarowane rozumienie. I wreszcie istotna, podkreślona przez Chudego, własność – antysystemowe ujęcie osoby, a nawet bytu osobowego, co jest wyróżnikiem personalistycznej metodologii. Niepokoi przede wszystkim brak podstawy metafizycznej, określanie osoby poprzez słabsze determinanty, przez względność wolności i okazjonalność relacji z innymi. Przyjęcie tej koncepcji nie daje gwarancji spełniania dobra, jeśli nie zapewnia tego naturalna podstawa osobowego bytu. Chudy pyta: „czy jednostka ludzka jest konkurentem drugiego człowieka, czy jego sprzymierzeńcem?”²⁷. W tym zakresie myśliciele tego nurtu, mimo starań, nie mogli udzielić dobrze ugruntowanych odpowiedzi. Subiektywistyczne pojmowanie osoby sięga swoimi początkami kartezjańskiego przełomu, gdy zrezygnowano z badania człowieka jako transcendentnego bytu, a skierowano uwagę na analizę jego świadomości. Prowadzi to, jak widzimy, do liberalizmu, subiektywizmu i relatywizmu, co – jak zauważa Wojciech Chudy – „każe oceniać negatywnie wiele aspektów tego zwrotu w dziejach filozofowania”²⁸. Perypetie owego subiektywizmu i próby wywikłania się z niego omawia autor w obszernym studium: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*²⁹.

Personalizm tomistyczny (metafizyczny). Współczesny personalizm tomistyczny, intensywnie rozwijany, nawiązuje do refleksji zainicjowanej przez Boecjusza. Wedle jego definicji osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej. Myśl

²⁶ W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, s. 74.

²⁷ Tamże, s. 75.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995.

klasyczna kładła nacisk na obiektywną strukturę ludzkiego bytu, jest to ujęcie zasadniczo przeciwne wszelkim refleksjom nurtu nietomistycznego. Tym samym analiza metafizyczna jest nadrzędna wobec analizy, skupionej na wnętrzu osoby. Jak zaznaczyłem, nie uwzględniam wielu wariantów personalizmu. Przydatne są jedynie inspiracje wynikające z dwóch wymienionych nurtów, gdyż tylko one wyznaczają drogę ustalania modelu wydolnego do badania wielorakiej podmiotowości współczesnej, co jest, jak wiadomo, celem obecnej refleksji.

Personalizm tomistyczny został już wielorako ujęty między innymi w opracowaniach dotyczących szkoły lubelskiej. Do modelu podmiotu wnosi przede wszystkim substancjalność, czyli samoistość bytową. Osoba jest na zawsze, nieodwołalnie, trwale określona. Osoba „jest”, a nie staje się. Osobą się nie bywa zależnie od okoliczności, od aktu woli czy od relacji z innymi, od tego wszystkiego jest niezależna. W efekcie to właśnie osoba stanowi rdzeń, istotę jednostki ludzkiej, a nie człowiek pojmowany w jego ogólności. Kategoria osoby obejmuje więcej wymiarów jednostki niż idea człowieka. W tej wielości znajdują się wyróżniki najistotniejsze. Tomizm kładzie nacisk na systemowość, obiektywność, teoretyczność, niezależność od subiektywnego doświadczenia, czyli na te cechy, których brak osobie w ujęciu nietomistycznym. W nawiązaniu do tomizmu poszukujemy stałego punktu odniesienia dla wszelkich podmiotów współczesnych w ich szczególnym uwikłaniu i wszelakich możliwych perypetiach. Takie oparcie zapewnić może właśnie ujęcie osoby jako substancji. Jednak ta bezsporna kwalifikacja, jak wiadomo, nie do końca rozwiązuje problem. Otóż, trudno ograniczyć myślenie o osobie do jej metafizycznego statusu, niezwykle przecież abstrakcyjnego, skoro niewątpliwie cechuje się ona również bogactwem subiektywnych i duchowych właściwości. Czy tomizm uwzględnia te oczekiwania? Z pewnością nie tak szeroko, jak czyni to nurt nietomistyczny, a ponadto obraz osoby od strony subiektywnej, wewnętrznej nie może wykraczać poza ramy przyjęte w metafizycznej analizie systemowej; musi znaleźć w niej potwierdzenie, czyli inną drogą dochodzić do tych samych efektów poznawczych³⁰. Mówimy o tomizmie egzystencjalnym, rozwijanym w szkołach francuskiej i polskiej. W tym krótkim rozpoznaniu całą problematykę ograniczamy do wykładni o. Mieczysława A. Krąpca. Liczne tu prace. Ważne jest studium: „*Ja – człowiek*”. *Zarys antropologii filozoficznej*, gdzie sprawa osoby, w nawiązaniu do św. Tomasza, ujęta jest zgodnie z oczekiwaniami recepcji współczesnej. Przedmiotem uwagi czynimy natomiast wykładnię ostatniej publikacji autora na

³⁰ Wskazał na to W. Chudy, w nawiązaniu do M.A. Krąpca, *Ja – człowiek*, s. 374: „O. Krąpiec w pracy *Ja – człowiek* mówi o wymiarze subiektywnym osoby czyli o charakterystyce, która stanowi opis osoby od jej wnętrza, twierdząc, iż „o treści «ja», czyli o własnej «naturze» mogą dowiedzieć się jedynie poprzez analizę aktów «moich». Jest to jednak droga okrężna”. Rozpoznajemy nasze ja tylko jako sprawcę naszych działań, naszych aktów, ale nie znamy, kim jesteśmy. Rąbka tajemnicy uchylają sprawowane akty, czyli efekt działania „ja” – w nich jest częściowe ujawnienie struktury i tematyki naszego ja – moje, różni się ona zasadniczo od kategorii ja – moje u Marcela. Nie chodzi bowiem o przeobrażanie nas w to, co posiadamy, w sferę „posesywności”, zamiana egzystencji na moje, ale chodzi o świadectwo i poznawanie „ja” w sprawowanych przez nas aktach.

temat osoby: *O człowieku jako osobie*³¹. Krąpiec podkreśla rzecz ważną – człowiek jest substancją, co odnosi się wprost do podmiotowości bytowania, chodzi o niepodzielność i bycie jednym. Inne „synonimy” bytu – to jego natura, zdolność działania i istota, wymieniane w definiowaniu substancji. Do czasu św. Tomasza chodziło o treściowe uposażenie podmiotu. Dopiero Akwinata zwrócił uwagę na akt istnienia, który konstytuuje realność osobowego bytu. W myśli współczesnej, nietomistycznej operowano przede wszystkim uposażeniem treściowym człowieka, świadectwo bytowej, wyjątkowej specyfiki człowieka, postrzegano w relacjach z innymi. Jednak specyfika ta, w myśl wykładni tomistycznej, jest już obecna w podmiocie, w podmiotowych treściach objętych jednym integrującym aktem istnienia, w nich ma osobową podstawę, jest wcześniejsza niż relacje kształtujące jej głębię. Jej życie, zanim przejawia się w tych relacjach, jest procesem wewnętrznej aktualizacji, polega na „ubogacaniu się” przez poznanie i miłość – czyli przez „interioryzację poznawczą i eksterioryzację wolitywną”³². Pozwala to spojrzeć na osobę głębiej niż od strony jej międzyosobowej aktywności, czyli już u źródła, w sferze jej wewnętrznej samoorganizacji. Krąpiec zwraca więc uwagę na owe dwa procesy – interioryzację poznawczą i eksterioryzację polegającą na wejściu w kontakt realny, przez miłość, z innymi osobami. Zaznacza też, że życie osobowe jest zakorzenione w decyzjach realizowanych przez akty wolnej woli. W późniejszych badaniach wzbogaca wykładnię tomistyczną głównie o elementy działania, zarazem już od wczesnych prac określał treściową konstytucję osoby. Osoba ma właściwe sobie i w sobie ugruntowane struktury bytowe, w których transcenduje zarówno sferę natury, jak i sferę społeczeństwa. Wobec pierwszej osoba jest źródłem aktów poznania, miłości i wolności, zaś w odniesieniu do drugiej struktura osoby umożliwia sprawowanie aktów świadczących o jej nadrzędności w zakresie podmiotowości prawa, zupełności i godności. Transcendencja osoby przejawia się we wszelkich momentach jej aktywności i we wzajemnym powiązaniu aktów. Podmiotowość prawa czerpie uzasadnienie z realizacji dobra wspólnego; osoba jest niepodzielną nadrzędną wobec sfery społecznej całością, stąd jej zupełność. Godność natomiast polega na duchowym przerastaniu świata społecznego. W tym ukierunkowaniu „ja”, zwraca się do „ty”, ostatecznie zaś do „Ty” transcendentnego, które jest racją, ucelowaniem i usensownieniem sprawowanych aktów, jest zatem właśnie źródłem godności osoby. Jednak każdy rodzaj aktów sytuuje osobę względem Rzeczywistości Ostatecznej, i to określa jej status bytowy³³.

Koncepcja Karola Wojtyły. Z powodu uwzględnienia obydwu koniecznych sposobów ujęcia – niezbędnej relacyjności i nie mniej ważnej substancjalności, o osobie nie można mówić bez odniesienia do innych, ale nie można też traktować jej jako kategorii powierzchownej, pozbawionej własnej realności, czyli warunku istnienia

³¹ Tekst był publikowany początkowo w książce autora: *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009. Tu korzystamy z publikacji: M.A. Krąpiec, *O człowieku jako osobie* [w:] *Osoba i uczucia*, Lublin 2010, s. 17–38.

³² Tamże, s. 28.

³³ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380–388.

w sobie. Jak wiadomo, każdy z tych warunków w refleksji filozoficznej dochodził do głosu odrębnie, a nawet w opozycji do drugiego. Karol Wojtyła łączył je i dążył do wykazania kluczowych wyróżników wewnętrznego życia osoby, bez rezygnacji z jej usytuowania na poziomie substancji. Otóż takie podejście realizuje się w różny sposób. Było związane z refleksją nad koncepcją M. Schelera. Następnie przejawiało się w próbie powiązania tomizmu i fenomenologii, czyli filozofii intencjonalności³⁴. Pytamy, czy to posunięcie się powiodło. Zdaniem Tischnera chyba nie, jako fenomenolog zgłaszał zastrzeżenia. To jeden front problemu, ale był również drugi – zainicjowany przez „rasowych” tomistów³⁵. Studium Wojtyły budziło opory. W wyjątkowo krótkim wywodzie obecnego artykułu jednak ich nie pomnę, ale ograniczę się do kilku uwag³⁶. Obawiano się zmieszania założeń, uchybień i zawieszenia teoretycznych pryncypiów. Świadczy to o trudności pogodzenia nie tyle kontekstów, ile o trudności osiągnięcia pełnej wykładni osoby, która łączyłaby różne aspekty. Co prawda osoba taką złożoność w sobie posiada, jednak za tą oczywistą prawdą nie nadążają teorie strzegące głównie własnych samouzasadnień. W debacie dotyczącej *Osoby i czynu*, zasygnalizowanej w przypisie 34, przywołuję głównie stanowiska, które wykazują oryginalność koncepcji Wojtyły – Jana Pawła II, przede wszystkim te, które ujawniają istotny wkład Wojtyły do

³⁴ Jarosław Merecki zauważa, że Wojtyła ujawnił się jako prawdziwy pontifex, budowniczy mostów. W ujęciu nurtów filozoficznych przyjął zasadę, że nie można odrywać podmiotu wiedzy od realizującej go osoby. Merecki zauważa, że w *Osobie i czynie* „świadomość jako taka nie ma charakteru intencjonalnego (w tym miejscu Wojtyła odchodzi od rozumienia świadomości w klasycznej fenomenologii) i dlatego nie można jej uznać za podmiot wiedzy. Podmiot poznania zawsze jest konkretną osobą, to ona – a nie jej świadomość – jest rzeczywistym podmiotem czynności poznawczych” (J. Merecki, *Tomizm Karola Wojtyły* [w:] tegoż, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2019, s. 48, zob. też s. 42 i 47).

³⁵ Dotyczy rozprawy *Osoba i czyn*, tekst pt. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* już jako wydanie III został opublikowany przez Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

³⁶ Uwagi przedstawicieli szkoły lubelskiej: K. Klósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, twierdzi, że w refleksji istotna jest nie tyle realność człowieka, ile realność jego osobowego statusu w całej aktywności społecznej i duchowej. J. Kalinowski w artykule *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej* konstatuje podstawowe tezy Wojtyły, mówi o dwojakim charakterze działań – jedno to uczynienie, drugi – czyn świadomy i wolny. Osoba ludzka z jednej strony transcenduje się w czynie, a z drugiej w tymże czynie się integruje. Człowiek jako osoba jest przez siebie posiadany, gdyż posiada sam siebie i panuje nad sobą, jest sam swoim panem. M. Gogacz (*Hermeneutyka „Osoby i czynu”*, „*Analecta Cracoviensia*” 1970, od s. 125) podejmuje problem osobowego aktu istnienia. Stwierdza, że jednostkowe bytowanie człowieka uzależnione jest od istnienia osobowego, podkreśla wagę indywidualnego, osobowego istnienia w charakterystyce metafizycznej człowieka. M.A. Krąpiec podkreśla wagę wymiaru podmiotowego – to ważne, oryginalne ustalenie. Wbrew tradycji trzeba uznać, że osoba jest czymś więcej niż tylko momentem natury, momentem szczytowym, momentem samodeterminacji. Takie upodmiotowienie całej problematyki oprócz zalety – ustawienia osoby ponad naturą (ma ona własną substancję), skutkuje też zaniechaniami: „akcentowanie strony podmiotowo osobowej zostało związane ze zrezygnowaniem czy też niedopracowaniem strony drugiej, [...] niedopracowana zostaje strona treściowa. Brak więc analizy na przykład charakterystycznych cech bytu osobowego jakie zwykle wymienia się w kontekście filozofii klasycznej (poznanie, miłość, wolność, podmiotowość prawa, zupełność, godność)” (*Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności* [w:] tamże, s. 58). Faktycznie Wojtyła tworzy jednak teorię osoby – skierował swoją uwagę na aktową stronę osoby, która determinuje ludzkie czyny.

współczesnej teorii osoby. Jego udział w tej teorii wyraża się zwłaszcza rzadko podejmowanym w badaniach ujmowaniem osoby jako podmiotu ujawnionego w czynie. Propozycja Wojtyły odbiega od większości innych badań o proveniencji klasycznej. Na ogół szuka się definicji obejmujących konstytutywne właściwości osoby, te, które układają się w system i cechują wzajemną niesprzecznością. Ku takiej metafizycznej teorii osoby zmierzał M.A. Krąpiec, nie uwzględniała ona jednak współczynnika faktyczności, czyli sprawczości – polegającej na transcendowaniu osoby w czynie, a tak właśnie jest u Wojtyły. Osoba staje się obiektem ontologicznego badania od strony „wywiedzionego” z niej czynu, poprzez czyn zmierzamy do pojmowania osoby, właśnie jako źródła czynu. Cała teoria uwzględnia więc spojrzenie na osobę w perspektywie faktyczności i uwarunkowań, w jakich sytuuje się konkretny człowiek. Ale przyjmując takie założenia i tę perspektywę poznawczą, koncepcja Wojtyły nie zmierza z kolei do spełnienia warunku systemowej niesprzeczności.

Te teoretyczne perypetie stają się wyraźnie wiążące, gdy wraz z Janem Pawłem II zmierzamy do teorii osoby, takiej, która mówi o zaangażowaniu i wcielaniu w życie kluczowych wartości. W myśli Jana Pawła II znajdujemy momenty relacyjności, charakterystyczne dla personalistów, sprowadzających problematykę osoby do relacji. Personaliści owi (Mounier, Marcel, Nédoncelle, Blondel i in.) dochodzą do apogeum relacyjności, gdy Drugi wedle woli „ja” wychodzi ponad „ja”, a nawet jest traktowany jako nadrzędna wobec „ja” zasada ontologiczna. Należy jednak zapytać, czy głosili oni jakiś heroizm, jakąś ofiarność w tej wykładni? Zauważamy, że w centrum ich teorii znajduje się relacja, relacyjność jest faktycznie ostateczną podstawą i osnową całej struktury ontologicznej. Drugi – partner relacji jest przywołany jako jej biegun i jako współczynnik rozumienia relacyjności. Wynika stąd, że proponowane koncepcje mają charakter przede wszystkim intelektualny, są następstwem przyjętych conceptualnie założeń i raczej wyrastają z humanistycznej interpretacji. Relacja głębiej rozumiana polega na poświęcaniu się, poświęceniu siebie Drugiemu ze względu na przyjętą postawę. Ta relacja wymaga jednak dla jej spełnienia substancjalnego i realistycznego „ja”. Postulowane tu konkretne „ja” nie jest tylko kategorią ogólnoteoretyczną, jest podmiotem zaangażowanym. Ma więcej do stracenia i więcej do ofiarowania. U Jana Pawła II w jego ogólnej przecież teorii osoby dominuje człowiek usytuowany moralnie i społecznie, dlatego miejsce relacji zajmuje czyn. Osoba jest widziana poprzez czyn, czyli świadome, intencjonalne odniesienie do drugiego, do człowieka pojmowanego w jego indywidualnym, konkretnym stanie. Słusznie mówi Wojtyła w odpowiedzi Leszkowi Kucowi, który domagał się poddania badaniu przede wszystkim relacji osób, a nie ko-relacji „osoba – czyn”, otóż Wojtyła stwierdza: „trzeba bardzo gruntownie zrozumieć dynamizm ko-relacji «osoba – czyn», ażeby prawidłowo zrozumieć i wyrazić dynamizm relacji: «osoba – osoba»”³⁷. Stanowisko L. Kuca w świetle dotychczasowych uwag jest w zupełności anachroniczne.

³⁷ K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”* [w:] tegoż, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 365.

Pełniejsza prezentacja koncepcji Wojtyły prowadziłaby do ogromnego, analitycznego poszerzenia obecnego wywodu. Nie to jest przecież celem czynionych rozważań. Zwracamy uwagę na samą relację między osobą i czynem, zgodnie z praktyką stosowaną w monografiach o dorobku Jana Pawła II. Sięgamy do wydania III *Osoby i czynu*³⁸, do części drugiej, dotyczącej transcendencji osoby w czynie, wpraw w tym fragmencie mowa o strukturze samostanowienia. Wskazuje autor, że podstawą spełnienia czynu jest wolność jako warunek transcendencji osoby oraz wola – jako władza samostanowienia, ponadto motywacja i zdolność rozstrzygania na podstawie poznawczego sądu o wartościach. Następnie w części drugiej mowa o poznaniu prawdy, sumieniu, powinności, odpowiedzialności i jedności sprawowanej przez czynnik duchowy człowieka. Natomiast w części trzeciej, dotyczącej integracji osoby w czynie, istotne jest pojęcia samo-panowania i samo-posiadania, mowa o dwoistości, dwubiegunowości podmiotu w tych relacjach. Dotyczy to zarówno integracji somatycznej, jak i psychicznej. Przedmiotem uwagi czyni Wojtyła również metafizycznie rozumiany stosunek duszy do ciała, przy jednoczesnym uważnym wykazaniu, że ani duszy, ani jej odniesienia do ciała nie można ująć w bezpośrednim oglądzie fenomenologicznym³⁹. We wskazanym tu wydaniu dzieła znalazło się 8 studiów z lat 1964–1978, nawiązujących do *Osoby i czynu*, które rozwijają problematykę tej rozprawy. Dziełu Wojtyły poświęcono liczne prace. Na uwagę zasługuje między innymi studium Teresy Grabińskiej: *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*⁴⁰. Ważna w tym zakresie jest również wypowiedź Marka Jędraszewskiego. Poprzestanę na jednej myśli z jego tekstu – w kwestii nieredukowalności i podmiotowości, idąc za myślą Wojtyły, autor zauważa, że w definicji Boecjusza, ale i u Tomasza gdzieś oryginalność ludzkiej osoby. Zwrot ku podmiotowości daje natomiast gwarancję nie tylko jednostkowości, ale też niepowtarzalności i osobowej nieredukowalności⁴¹.

Trójca Święta jako model badań personalistycznych. Przypomnijmy, że przedmiotem tego artykułu jest zbudowanie paradygmatu dla opisu i diagnozowania wszelkich wariantów współczesnego podmiotu, wszelkiego pojmowania człowieka we współczesnej kulturze, które na ogół oddala się od rozwijanej także współcześnie myśli personalistycznej. Ponieważ myśl ta, nakreślona w różnych pracach, nie obejmuje wszystkich istotnych kwestii badawczych, dokonane tu odwołanie do potencjału myślowego dotyczącego kategorii osób boskich jest uza-

³⁸ Tamże.

³⁹ Sprawy te zostały omówione w książce M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010. W rozdziałach drugim: *Doświadczenie człowieka* oraz trzecim: *Doświadczenie czynu* wywód został zaopatrzony w aktualną recepcję badawczą.

⁴⁰ Kraków 2019.

⁴¹ M. Jędraszewski, *Karol Wojtyła – O człowieku po „Osobie i czynie”* [w:] *Misericordia et Veritas. Księga Jubileuszowa dla uczczenia biskupa Ignacego Deca*, red. A. Tomko, Wrocław 2014. Rzecz dotyczy tekstu: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* (wyd. III, s. 433–444 oraz „Personalizm”, półrocznik, 2003, nr 4, s. 11–20).

sadnione. Należy zaznaczyć, że nawiązanie do Boga dokonuje się na gruncie myśli kulturoznawczej, w tym zakresie czerpie wprawdzie z filozofii i teologii tradycji chrześcijańskiej, ale nie przyjmuje jakichkolwiek założeń wyznaniowych, konfesyjnych, ani też stanowisk w zakresie filozofii Boga, teodycei.

Na początek musimy postawić pytanie: czego brak we współczesnych personalizmach? i co może być skutecznie dopełnione teorią Trójcy? Po pierwsze, teorie osoby opracowane w wykładni trynitarniej obejmują znaczenie więcej aspektów ważnych dla osoby ludzkiej niż znaleźć można w niektórych znaczących wykładniach współczesnego personalizmu⁴². Powód drugi jest metodologiczny, koncepcyjny i w analizach podmiotu współczesnego bardzo ważny. W nawiązaniu do Trójcy kulturoznawca oczekuje całkowitego (niesprzecznego) pogodzenia substancjalności z relacyjnym stanem osoby. Postulat powiązania tych dwóch właściwości osobowego bytu nie wynika z potrzeby budowania jednej niesprzecznej koncepcji na bazie odmiennych ujęć osoby – czy to w podejściu relacyjnym, czy substancjalnym. Powód jest bardziej zasadniczy. Relacyjność bez oparcia w substancjalności nie dotyczy wewnętrznego stanu osób, nie świadczy o głębi. Wprawdzie sprawia wrażenie głębi duchowej, etycznej, społecznej czy rodzinnej, to jednak nie sięga głębokich struktur bytu. Człowiek nie jest w istocie bytem relacyjnym, a jedynie wchodzi w relacje, angażuje się w doświadczenie związku z innymi. Czyli relacyjność bez owego substancjalnego zaplecza jest płytka, okazjonalna, sytuacyjna. Takie też są niektóre koncepcje życia Trójcy, można rzec, ukształtowane analogicznie do koncepcji dominującego współcześnie personalizmu. Analizowana jest, jak to widać również w obecnym artykule, sytuacja głębokiego pojmowania samej relacji – dociekania wyjątkowych jej postaci. Zdążamy do powiązania relacji i substancjalności zgodnie z przekonaniem, że głębia relacji zyskuje dopiero na podstawie uznania substancjalności relacyjnych podmiotów. Wtedy relacja bierze początek z wewnętrznych przeobrażeń samych podmiotów, a nie tylko z ich doraźnego, być może nawet głębokiego, zaangażowania.

Postulat owego zakorzenienia relacji w głębi podmiotu, w jego podstawie ontologicznej dotyczy zarówno człowieka, jaki i osób Boskich. W wypadku człowieka polega na wewnętrznych przemianach podmiotu, uwidoczniowanych w czynie (konceptcja Wojtyły), gdzie zarówno czyn, jak i związane z nim relacje są wynikiem przemian w podmiocie, zainicjowanych w jego strukturze ontycznej. Tu, jak wiadomo, rysuje się szansa głębszego powiązania między substancjalnością a relacyjnością. Mówimy, że zaangażowanie osobowe przejawia się w czynie, a następnie w relacjach z Innymi. A jak jest w wypadku osób Boskich, w jakim zakresie relacje biorą swój początek w ich najgłębszej głębi?

⁴² Zob. Jan Paweł II, audiencje śródowe, t. 1: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981. Wewnętrzny porządek człowieka jest określony wzajemną relacją mężczyzny i kobiety. Relacja ta jest pierwotna, związana z ontologiczną podstawą bytu człowieka, jest zatem „wpisana” w jednostkę ludzką, stąd, jak zauważa Jan Paweł II, wzorem dla człowieka jest Bóg rozumiany trynitarnie, w ramach trynitarnego monoteizmu.

Substancjalność Boga i Osób w Trójcy jako podstawa relacji. W tradycji filozofii klasycznej, za Tomaszem z Akwinu mówimy – Bóg jest bytem, którego istotę stanowi istnienie. Teza ta wyłania się z inspiracji biblijnej już w Księdze Wyjścia 3,14, jak i u Jana Apostoła (8, 57-58), gdzie niezależnie od interpretacji filologicznych bardzo rozbieżnych istnienie winno być przyjęte jako konstytutywny wyróżnik natury Boga. „«Jest» wskazuje istotę natury Boskiej” – zaznacza Stefan Swieżawski⁴³. Podstawę tego znajdujemy w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie święty Tomasz pisze: „W Bogu zaś samo jego istnienie jest jego naturą”⁴⁴. Jesteśmy bliżej istotnych spraw, jednak przyjęcie tej tezy ponownie niewiele wnosi do proponowanego modelu. Łatwo zauważyć, podążając za myślą Tomasza i jego kontynuatorów, również współcześnie dominującego – tomizmu egzystencjalnego, że rysuje się pewna niezborność, a co najmniej odrębność refleksji dotyczącej Boga jako czystego aktu i problematyki Trójcy Świętej, która jest Bogiem jako czystym aktem. Kiedy Trójca jako relacyjność określona na gruncie filozofii klasycznej może być identyfikowana z Bogiem jako czystym aktem?

Temat powiązania Trójcy z jej czystą aktowością jest dość trudnym zadaniem badawczym, stąd w zasadzie bywa rzadko podejmowany. Na przeszkodzie stoi pewien paradoks związany z istnieniem Boga, co zostało już zasygnalizowane, do sprawy istnienia Bożego sprowadza się zasadnicza problematyka współczesnych badań. W związku ze wskazaną trudnością Trójcę ujmuje się na ogół wedle kategorii personalizmu nietomistycznego. Kilka nowszych rozpraw o Trójcy powstało głównie w kontekście współczesnego personalizmu z wszelkimi ograniczeniami, jakie personalizm ten ze sobą niesie. Większość koncepcji Trójcy dotyczy wzajemnego oddania się, jedności, ogólnie pojętej miłości, pozytywnych relacji, „bycia w rodzinie”, wzajemnego zastępowania się, gdzie osoby Trójcy są ujęte metaforą perychorezy. Mamy dość wyraźne przykłady tego typu rozwiązań, wszelako od razu trzeba zastrzec – są one badawczo niewystarczające i problematyczne. Przykłady zamieszczam w przypisach⁴⁵ i⁴⁶. Pojęcie Trójcy, tak definiowanej, okazuje się mało przydatne w badaniach antropologicznych.

⁴³ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, s. 61.

⁴⁴ Tamże, s. 62.

⁴⁵ Anzelm Canterbury – u niego jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego nie wynika z relacji, ale z ich jednego jedynego bycia [...] wzajemna miłość Ojca i Syna jest identyczna z ich jedną substancją; z ofiarnym oddaniem w Trójcy. Nie chodzi chyba o wspólne istnienie, ale o wspólnotę istnienia, ofiarnego oddania osoby jednej osobie drugiej. Bonawentura akcentuje perychorezę (od greckiego *perichoresis* – taniec w kole), jako taniec trynitarny – przekazywanie jednej natury Bożej kolejnym osobom, poprzez wzajemne przenikania się trzech osób boskich. Inny przykład: w dekrete unijnym z koptami powraca problem współprzenikania się osób Trójcy w ten sposób, że Ojciec jest cały w Synu, Syn cały w Ojcu i Duchu Świętym, zaś Duch Święty jest cały w Ojcu i cały w Synu; przykłady z *Encyklopedii katolickiej* (*Encyklopedia katolicka*, t. XIX, s. 1052–1053, autor hasła: J.D. Szczurek).

⁴⁶ „[...] pochodzenia te są wewnętrzne, immanentne i nieprzechodnie – czytamy w artykule J.D. Szczurka – gdyż rzeczywistość pochodząca pozostaje w źródle pochodzenia. Oznacza to, że Syn pochodzi od Ojca i pozostaje w Ojcu a Duch Święty pochodzi od obu i pozostaje w nich. Osoby Boże są nierozdzielne, żyją i działają w nierozzerwalnej jedności trynitarniej, a również wówczas, gdy angażują się w działania zbawcze” (tamże, s. 1058).

Koncept zaproponowanego modelu wymaga ujęcia głębszego. Na gruncie tomistycznym, przy całej paradoksalności Boga w tym ujęciu Trójcy jest to możliwe, a nawet teoretycznie zasadne, niezależnie od dominujących sposobów uprawiania trynitologii. Zanim przejdziemy do zasadniczej dla tego wywodu wykładni metafizycznej (personalizmu metafizycznego), warto dostrzec ten aspekt Trójcy, który nie jest tylko intelektualnie sprokurowaną jednością, ale każe postrzegać osoby w stanie zaangażowania, rozumianego jako podjęcie ofiary z siebie, ofiary z własnego bytu i odzyskania bytu za sprawą drugiej osoby. To wzajemne ofiarowanie, wzajemne darowanie swojego istnienia, czyli ofiara i dar, sprawiają, że miłość Boża jest ostateczna, polega na poświęceniu się, ofiarowania swego „ja” innemu „ja”. Dlaczego jest to tak ważne? Otóż istnienie Boże jest specyficzne, polega na tym, że przedmiotem darowania Bóg może uczynić samo własne istnienie, natomiast człowiek nie ma takiej możliwości. Człowiek może oddać drugiemu ciało, czy – jak zaznacza Jan Paweł II – również nieprzekazywalne własne „ja”⁴⁷, zdecydowanie jednak nie może oddać własnego istnienia jako podstawy osobowego bytu, nie może przestać istnieć w sposób ostateczny albo operować istnieniem w jakiejś ludzkiej albo ludzko-Boskiej „perychorezie”. W jaki sposób Bóg dysponuje swoim istnieniem? Wracamy do refleksji metafizycznej.

Trójcę współtworzą trzy Osoby. Każda z nich posiada przynależny jej akt istnienia. W ogólnym poglądzie filozoficznym jedność Boga polega na jednej i tej samej Boskiej naturze. Problem tkwi jednak w tym, że akt istnienia nie może być wspólny, ale musi przynależeć do każdej z Osób z osobna. Każda z Osób ma jedną i tę samą substancję, czyli ten sam akt istnienia. Czy zatem są w pełni osobami? Pytanie jest zasadne, gdyż właściwą domeną osoby jest przynależny jej indywidualny akt istnienia. Taką wykładnię daje już klasyczna definicja Boecjusza i w różnym stopniu późniejsze, wedle której osoba jest substancją jednostkową natury rozumnej. Jest to sformułowanie ogólne. Jednak odniesione do osób Bożych, wskazuje, że każda z Osób winna być traktowana jako indywidualna substancja, co w metafizycznej koncepcji osoby wskazuje, że winna posiadać właściwe sobie i odrębne istnienie, co oczywiście mogłoby prowadzić do jakiejś troistości Boga, wręcz jakiegoś politeizmu⁴⁸.

Miłość ofiarna. Warto zauważyć, że możliwe relacje i wzajemne afirmacje Osób Trójcy Świętej jednoczą o wiele głębiej niż identyczność i wspólna podstawa, wspólny akt istnienia. Akt może być wspólny dzięki bezgranicznej i intymnej bliskości, a zarazem wspólnemu działaniu. Jedna natura – jeden wspólny akt mimo swej jedyności nie pozbawia ukonstytuowanych w tym akcie różnych osób ich

⁴⁷ Mówi o tym K. Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności* (Lublin 1989, s. 89).

⁴⁸ Na ten dylemat zwraca uwagę N. Besançon: „Mocno wierzymy i otwarcie wyznajemy, jeden tylko jest prawdziwy Bóg, wieczny i nieograniczony, wszechmocny i nieprzemienialny, niepojmowny i niewyrażalny, Ojciec, Syn i Duch Święty: trzy osoby, ale jedna istota, czyli jedna substancja lub natura zupełnie niezłożona” (J.-N. Besançon, *Bóg nie jest samotny. Trójca Święta w życiu chrześcijan*, przekł. z j. franc. M. Cofta, Poznań 2009).

autonomii. Zachodzi tak dlatego, że osoby te w swej komunii, w swej jednoczącej miłości stają się poniekąd „jedną osobą”. Względem siebie są jednym, obdarzają się wspólnym wewnętrznym działaniem, chociaż na zewnątrz pełnią różne role (co ukazuje historia zbawienia). Jeszcze jeden już właśnie ostateczny argument, tym razem metafizyczny, w którym substancjalność staje się tym samym, co relacyjność. Identyfikacja ta wydawała się nieosiągalna. Dokonuje się to dzięki miłości ofiarnej, miłości wyrzeczeń. Czego może wyrzec się osoba na rzecz innej osoby, osoba w Trójcy na rzecz innej osoby i innych osób w Trójcy?

Może ofiarować, jak powiedzieliśmy przed chwilą, swoje istnienie czy, mówiąc inaczej, swój udział w fakcie Bożego Istnienia. Nawet Bóg może oddać Bogu – innej osobie Boga swoje istnienie w charakterze najgłębszego daru⁴⁹. Trudno bowiem przyjąć, że zrodzenie Logosu nie obejmowałoby aktu istnienia. Donatorem tego aktu jest Pierwsza Osoba Trójcy (w teologii – Bóg Ojciec). Na podstawie uwag wcześniejszych przyjmujemy, że Rodzący udziela własnego aktu istnienia, udziela istnienia w zrodzeniu. Oddanie własnego bytu nie jest jednostronne. Każda z Osób Trójcy podejmuje ten sam trud, tę samą ofiarę. To, co jest wspólne (akt istnienia), jest zawsze własne. To właśnie wzajemne przekazywanie aktu istnienia zapewnia jedność bytową (jedność metafizyczną zapewnia Bogu nie sama natura, akt istnienia (samo istnienie), ale relacje, które owym aktem istnienia rozporządzają. Tym samym istnienie i relacja, sytuacja metafizyczna i sytuacja w Trójcy stają się już w zupełności jednym.

Sugerujemy, że Osoba Przedwiecznie rodząca Logos nie powołuje drugiej osoby z jakiegoś nadmiaru miłości (co jej zbywa⁵⁰), ale z miłości większej, miłości największej znanej jako miłość wyrzeczeń i ofiary oraz miłość oblubieńcza. Nawet w tej kulturowo-hipotetycznej refleksji o Trójcy jest to zasadne. Nie sposób pominąć w Trójcy takich dróg miłości, gdzie, wracając do wcześniejszych uwag, ofiarowuje innym przede wszystkim swoje istnienie. Proponowany tu aspekt modelu, mimo religijnego źródła, stanowi najpełniejszą podstawę teoretyczną w analizie wariantów i paradoksów kulturowego podmiotu. Model winien konceptualnie przekraczać wszelkie sytuacje ludzkie i sprostać im zarówno w opisie osoby, jak i we wszelkich procesach godzących w jej integralność. Ta część rozważań obejmuje ważniejsze koncepcje, dotyczące wysokiego, duchowego statusu osób.

Ustalenia końcowe. Jak widać, w artykule skupiam się na szerokim polu współczesnych personalizmów. Wpierw podążam drogą personalizmu nietomistycz-

⁴⁹ Maurice Zundel nauczał: „Wiemy, że w Bogu istnieje jeden tylko sposób istnienia, dawanie siebie [...]. Boskie życie jawi się więc całkowicie skoncentrowane, wyrażone w tym wzajemnym dawaniu się Ojca Synowi i Syna Ojcu w jedności Ducha Świętego”, M. Zundel, *Z Bogiem zawsze i wszędzie*, przekł. A. Nagórka, Ząbki 2000.

⁵⁰ Zob. H.U. von Balthasar, w jego przywołaniu dawnej teologicznej wykładni *Teologika*, cz. 2: *Prawda w Bogu*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 161, głównie w studium: *Teodramatyka*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*: „Bóg Ojciec [...] rodzi Syna [...] z nadmiaru swej przeobfitej «bezinteresownej» miłości”, Kraków 2003, s. 271.

nego, następnie zostały też ukazane osobliwości i walory refleksji tomistycznej. Najważniejsze i zarazem problematyczne są idee zawarte w badawczych koncepcjach Trójcy, jest w nich najbardziej zaawansowana wykładnia dzisiejszego personalizmu. Założeniem metodologicznym zawartej w artykule propozycji było uwzględnienie w modelu konceptu personologicznego najdalej idącego, takiego, poza który kultura w sensie pozytywnym nie wychodzi, stąd część rozważań o Trójcy. Wszelkie podmiotowości kulturowe sytuują się poniżej tej skrajnej propozycji. Możliwe są odwołania do innych elementów nakreślonego w tym artykule modelu, gdy zachodzi potrzeba uwzględnienia pewnych tylko aspektów osobowych relacji. Z reguły kierunek odwołań jest personalistyczny, jednak zachodzi również możliwość, w niektórych nurtach myślowych, odwołania do niepersonalistycznej koncepcji człowieka, którą artykuł również uwzględnia, chociaż tej sprawy nie rozwija. Model jest delegowany do analiz podmiotów wielu nauk i konceptualizacji człowieka w tych naukach, jest delegowany również do rozpoznania podmiotowości obecnej w rozwijanych w kulturze ideowych nurtach oraz we wszelkiego rodzaju twórczości, obfitującej, jak wiadomo, w mnogość rozwiązań antropologicznych. Generalnie więc model ma, jak zaznaczyłem, zapewnić metodologiczne wsparcie badań tych wszelkich podmiotowości kultury współczesnej.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, cz. 2: *Prawda w Bogu*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2003.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, wyd. drugie poprawione i poszerzone, Lublin 2000.
- Bezançon J.-N., *Bóg nie jest samotny. Trójca Święta w życiu chrześcijan*, przekł. z j. franc. M. Cofta, Poznań 2009.
- Blondel M., *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, posłowie K. Tarnowski, Kraków 1994.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Pradystans i relacja* [w:] *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków 1985.
- Chudy W., *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, s. 63–81.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995.
- Forte B., *Trójca święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, przeł. A. Rybińska, Kraków 2005.
- Gogacz M., *Hermeneutyka „Osoby i czynu”*, „Analecta Cracoviensia” 1970, s. 125–134.
- Grabińska T., *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*, Kraków 2019.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*, Jan Paweł II naucza, t. 1, red. T. Styczeń, Lublin 1981.
- Jędraszewski M., hasło: *Emmanuel Levinas* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 351.
- Jędraszewski M., *Karol Wojtyła – O człowieku po „Osobie i czynie”* [w:] *Misericordia et Veritas. Księga Jubileuszowa dla uczczenia biskupa Ignacego Deca*, red. A. Tomko, Wrocław 2014.
- Jędraszewski M., *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
- Jędraszewski M., *Wstęp* [do:] M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 7–22.

- Kalinowski J., *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 1970, s. 63–71.
- Kłósak K., *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 1970, s. 81–84.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Krąpiec M.A., *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „*Analecta Cracoviensia*” 1970, s. 57–61.
- Krąpiec M.A., *O człowieku jako osobie* [w:] *Osoba i uczucia*, Lublin 2010, s. 17–38.
- Marcel G., *Być i mieć* (w tym: *Dziennik metafizyczny oraz Zarys fenomenologii posiadania*), Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.
- Merecki J., *Tomizm Karola Wojtyły* [w:] tegoż, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2019.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1977.
- Mounier E., *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010.
- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, Kraków 1995.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, podręcznik akademicki, wyd. nowe, Warszawa 2006.
- Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski i B. Banasiak, Gdańsk 2002.
- Scott H., *Na początku jest miłość. Odnaleźć swoją rodzinę w Kościele i w Trójcy Świętej*, przekł. T. Dekert, Kraków 2012.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Kraków 2009.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983.
- Szczurek J.D., hasło: *Trójca Święta* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2014, s. 1052–1053.
- Szymaniak A., hasło: *Maurice Nédoncelle* [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 7, Lublin 2006, s. 557–560.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1988.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1995, rozdział: *O odrębności taksonomicznej, naturze i istocie gatunkowej człowieka*, s. 23–36.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1989.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”* [w:] tegoż, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 347–369.
- Zundel M., *Z Bogiem zawsze i wszędzie*, przekł. A. Nagórka, Ząbki 2000.

The model of researching the subjective sphere of contemporary culture

Abstract

The aim of this paper is to establish a model for researching the subjective sphere of contemporary culture. In order to establish the methodological foundations of the model, some of the most important theories of man (biologistic, liberal and relationalistic personalism, Thomistic and metaphysical personalism, as well as Wojtyła within the so-called “adequate anthropology” and Trinitarian personalism) have been used, presented, compared, and even critically evaluated. The aim of this confrontation is to choose a theory that fully grasps the ontological and axiological depth of man, a theory that could also encompass the research procedure with all the possible versions of the subject in various spheres of contemporary culture: science, ideological trends, and creativity.

The point is that no variant of the cultural subject should fall outside the research range of the model. These conditions are met to the greatest extent by Trinitarian personalism. Other theories and personalisms in the research diagnosis of multiple subjects of contemporary culture may turn out to be

insufficient. The theory of the Holy Trinity as the basis of the model is treated in the paper in a non-confessional manner, that is, only when applied to the methodology of researching the human being.

Keywords: human, subject, person, liberalist personalism, Thomistic personalism, Wojtyła's personalism, Holy Trinity, research model

Ryszard Strzelecki, dr hab., prof. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Absolwent KUL, ukończył studia z zakresu filologii polskiej, filozofii teoretycznej oraz teatrologii. W 2001 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa o specjalnościach historia literatury i wiedza o teatrze. W latach 2002–2004 był prof. UR i prof. WSSG w Tyczynie, gdzie jednocześnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Socjologicznego. Od roku 2004 jest prof. UKW w Bydgoszczy, przez lata kierował tam Zakładem Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce, zaś od 2019 r. pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze i pełni funkcję przewodniczącego Radu Naukowej Instytutu. Zajmuje się literaturą i kulturą chrześcijańską, zaś drugi obszar jego badawczych zainteresowań obejmuje antropologię literacką i kulturoznawczą, rozważaną w perspektywie filozoficznej, teologicznej i w kontekście innych nauk. Zarówno w pracach badawczych, jak i w zakresie kształcenia kadr współpracuje z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz Uniwersytetem Rzeszowskim. Publikacje książkowe z lat ostatnich: *Homo ludens kultury współczesnej* (2019) oraz *Ku antropologii zabawy. Teoria statusowo-transformacyjna* (2020). W latach 2010–2017 redagował cztery monografie naukowe, zawierające badania własne, współpracowników oraz doktorantów, poświęcone tematyce kulturowej i antropologicznej.