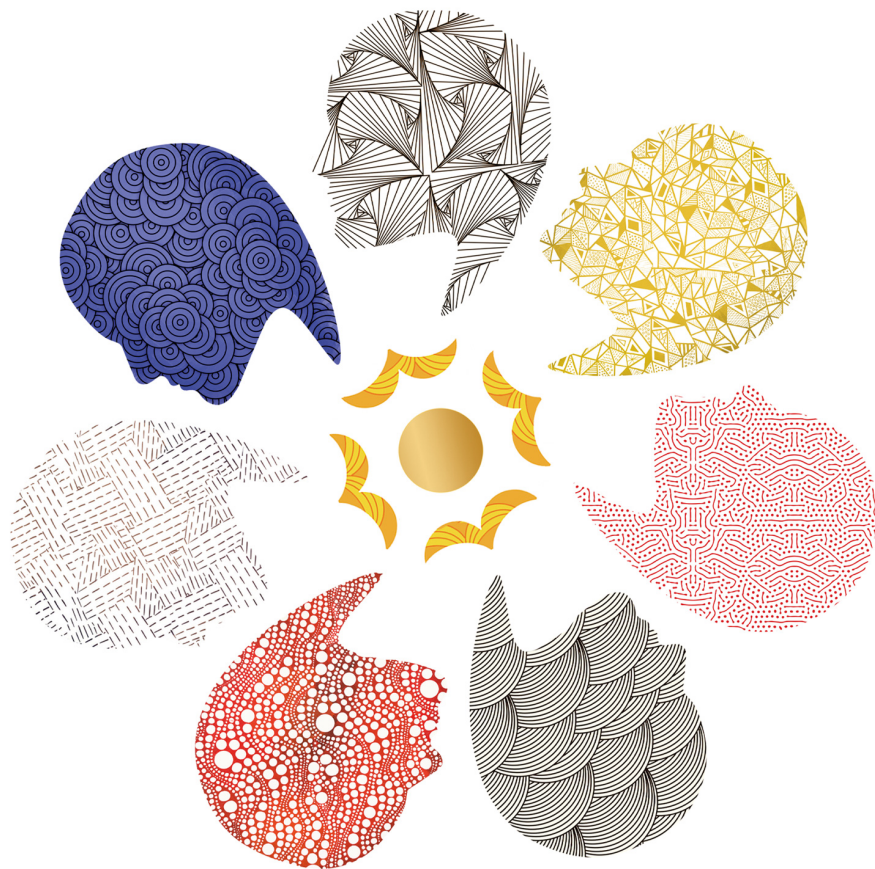


OSOBA.

Co to znaczy?

Personalizm Johna F. Crosby'ego



Paweł M. Mazanka

**Osoba. Co to znaczy?
Personalizm
Johna F. Crosby'ego**

DOI: 10.26399/978-83-66723-73-3

Paweł M. Mazanka

**Osoba. Co to znaczy?
Personalizm
Johna F. Crosby'ego**



Warszawa 2024

Osoba. Co to znaczy? Personalizm Johna F. Crosby'ego
Paweł M. Mazanka (ORCID: 0000-0001-7740-2225)

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Ryszard Moń
dr hab. Piotr Duchliński, prof. AIK

Redaktor prowadząca: Aleksandra Szudrowicz
Projekt okładki: Julia Sobecka, Paweł Pietrzyk

DOI: 10.26399/978-83-66723-73-3

ISBN wersji drukowanej: 978-83-66723-73-3
ISBN wersji elektronicznej: 978-83-66723-74-0

© Copyright by Uczelnia Łazarskiego 2024



Wydanie 1
Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego, Warszawa 2024

SPIS TREŚCI

Przedmowa	
Aktualność filozofii personalistycznej w kontekście współczesnej nauki i techniki	9
Wstęp	17
Rozdział I	
Personalistyczne wizje człowieka w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX i XX wieku	21
1.1. Narodziny personalizmu amerykańskiego	23
1.2. Personalistyczne interpretacje bytu ludzkiego	25
1.2.1. <i>Rozumienie człowieka jako osoby według Bordena Parkera Bowne'a.....</i>	<i>27</i>
1.2.2. <i>Edgara Sheffielda Brightmana koncepcja personalizmu teistycznego</i>	<i>31</i>
1.2.3. <i>Personalizm psychologiczny w ujęciu Petera Anthony'ego Bertociego</i>	<i>34</i>
1.2.4. <i>Ralph Tyler Flewelling i jego rozumienie osoby ludzkiej.....</i>	<i>37</i>
1.2.5. <i>Personalizm wspólnotowy według Waltera George'a Mueldera</i>	<i>42</i>
1.3. Wpływ pragmatyzmu i teologii protestanckiej na rozwój personalizmu amerykańskiego	44
1.3.1. <i>Wpływ pragmatyzmu na personalizm amerykański</i>	<i>45</i>
1.3.2. <i>Wpływ teologii protestanckiej na pierwszych twórców personalizmu amerykańskiego</i>	<i>47</i>
1.4. Podsumowanie.....	51

Rozdział II

Inspiracje antropologiczne Johna Francisa Crosby'ego	54
2.1. Wpływ filozofii Dietricha von Hildebranda na antropologię Johna Francisa Crosby'ego.....	55
2.2. Poglądy antropologiczne Johna Henry'ego Newmana.....	65
2.3. Wpływ personalizmu Maxa Schelera na filozofię J. Crosby'ego	70
2.4. Osoba i wspólnota w rozumieniu Karola Wojtyły.....	82
2.5. Podsumowanie.....	91

Rozdział III

Charakterystyka podstawowych kategorii bytu ludzkiego	93
3.1. Specyfika podmiotowości osoby.....	94
3.1.1. <i>Afirmacja obiektywistycznej analizy podmiotowości</i>	<i>94</i>
3.1.2. <i>Potrzeba subiektywistycznego ujęcia podmiotowości.....</i>	<i>96</i>
3.1.3. <i>Określenie najważniejszych aspektów podmiotowości.....</i>	<i>98</i>
3.2. Nieudzielalność jako wyjątkowy atrybut bytu ludzkiego.....	110
3.2.1. <i>Udzielalność a nieudzielalność osoby.....</i>	<i>110</i>
3.2.2. <i>Absolutność i nieskończoność bytu ludzkiego.....</i>	<i>112</i>
3.2.3. <i>Godność osoby</i>	<i>116</i>
3.3. Przygodność elementem konstytutywnym osoby	127
3.3.1. <i>Próby deifikacji osoby ludzkiej w okresie nowożytnym.....</i>	<i>127</i>
3.3.2. <i>Główne cechy przygodności bytu ludzkiego</i>	<i>131</i>
3.3.3. <i>Relacje między przygodnością osoby a jej autonomią</i>	<i>136</i>
3.4. Podsumowanie.....	140

Rozdział IV**Personalistyczna wizja człowieka podstawą kształtowania życia**

wspólnotowego	144
4.1. Od personalizmu do wizji życia wspólnotowego.....	145
4.1.1. <i>Typy wspólnot</i>	145
4.1.2. <i>Relacje ontyczne podstawą życia wspólnotowego</i>	149
4.1.3. <i>Różnice między komunitaryzmem a personalizmem</i>	153
4.2. Relacja osoby do Absolutu istotnym warunkiem tworzenia wspólnoty	158
4.2.1. <i>Otwartość podmiotu ludzkiego na podmiotowość absolutną...</i>	159
4.2.2. <i>Wpływ relacji osoby z Transcendencją na życie indywidualne i społeczne</i>	163
4.3. Personalistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa alternatywą dla współczesnych form indywidualizmu i kolektywizmu.....	169
4.3.1. <i>Wyzwania związane z indywidualizmem</i>	169
4.3.2. <i>Kolektywizm jako zagrożenie jednostkowego charakteru ludzkiego życia i wolności</i>	174
4.4. Podsumowanie.....	179
Zakończenie	181
Bibliografia	186
Literatura źródłowa.....	186
Opracowania dotyczące personalizmu.....	187
Literatura pomocnicza	193

Žonie

PRZEDMOWA

AKTUALNOŚĆ FILOZOFII PERSONALISTYCZNEJ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ NAUKI I TECHNIKI

Książka pana Pawła Marcina Mazanki pt. *Osoba. Co to znaczy? Personalizm Johna Francisa Crosby'ego* została przygotowana pod moim kierunkiem jako rozprawa doktorska w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W lipcu 2022 r. miała miejsce jej publiczna obrona. Recenzenci rozprawy zgodnie podkreślili w swoich opiniach znaczący wkład poznawczy tego opracowania i postulowali jego publikację w formie monografii naukowej. Jako promotor bardzo się cieszę, że opracowanie przygotowane przez pana doktora Mazankę jest już dostępne dla czytelników w formie publikacji książkowej.

Niniejsza monografia udziela wielu inspirujących odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa, które od tysięcy lat jest obecne w różnego rodzaju dociekaniach filozoficznych i religijnych. W starożytnej Grecji określano człowieka jako tego, który patrzy w górę i kontempluje niebo. Natomiast wszelkie inne stworzenia były dla mieszkańców Hellady niezdolne do patrzenia w stronę gwiazd. Grecy twierdzili, że w całym stworzeniu tylko człowiek może filozofować, ponieważ tylko on może spojrzeć na siebie i otaczający go świat z pewnej perspektywy. Ważnego przełomu w filozofii starożytnej dokonał Sokrates, który jako pierwszy wśród myślicieli Hellady postawił pytanie o człowieka w centrum poszukiwań intelektualnych.

Dla filozofów greckich żyjących przed Sokratesem głównym przedmiotem zainteresowania była istniejąca rzeczywistość. Anaksymander, Anaksymenes, Tales z Miletu i wielu innych pytało przede wszystkim o początek wszechświata i sposób jego istnienia. Natomiast Sokrates uczynił z człowieka główne pole zainteresowań filozofii. Naczelną zasadą jego myśli było motto ze świątyni w Delfach: „Poznaj samego siebie”. Sokrates stawiał pytania dotyczące m.in. cnoty, szczęścia, miłości, wolności, moralności czynów ludzkich. W ten sposób pokazywał wyjątkowość człowieka wśród wszystkich istot żyjących.

Pytania dotyczące specyfiki bytu ludzkiego, postawione po raz pierwszy w filozofii zachodniej przez Sokratesa i kontynuowane przez stulecia przez jakże wielu myślicieli, stają się niezwykle aktualne w obecnej epoce historycznej. Także dzisiaj szukamy właściwych form określenia istoty człowieczeństwa. Obecnie opisuje się człowieka przy pomocy takich kategorii poznawczych jak podmiot, duch wcielony, osoba, jednostka ludzka czy jedność duszy i ciała. Szukamy właściwego uchwycenia specyfiki człowieczeństwa w kontekście nowych wyzwań cywilizacyjnych, które zagrażają tożsamości bytu ludzkiego oraz kwestionują jego bytową niepowtarzalność i wyjątkowość.

Jednym z takich wyzwań jest współczesna rewolucja biotechnologiczna, która sprawia, że bardzo realną staje się możliwość głębokiej zmiany istoty człowieczeństwa poprzez zmianę cech naszego gatunku, wykorzystując w tym celu zdobycze inżynierii genetycznej i możliwość tworzenia organizmów transgenicznych lub stosując różne formy wzmocnienia, doskonalenia bytu ludzkiego. Dzisiaj wiele wskazuje na to, że w przyszłości będzie można kierować ewolucją człowieka i doskonalić cały rodzaj ludzki. W tym kontekście największe niebezpieczeństwo dotyczy możliwości zmiany naszej natury. W konsekwencji tych zmian istnieje bardzo poważne ryzyko, że w przyszłości może powstać nowy poczłowieczy świat, w którym obowiązywałyby całkowicie nowe zasady życia. W ten sposób rewolucja biotechnologiczna doprowadziłaby do ukształtowania nowego społeczeństwa oraz nowych reguł życia moralnego, prawnego, społecznego i politycznego¹.

Innym zjawiskiem cywilizacyjnym, które staje się poważnym wyzwaniem w kontekście ochrony specyfiki bytu ludzkiego, są narodziny człowieka masowego, zdominowanego przez współczesne struktury społeczne, medialne, polityczne i gospodarcze. Człowiek masowy traci część swojej wolności i wyjątkowości. Bardzo często staje się bezbronny wobec potężnych narzędzi inżynierii społecznej. Traci także coraz bardziej swoją sferę prywatną, ponieważ w społeczeństwie zdominowanym przez kulturę masową dokonuje się upublicznienie egzystencji. Człowiek masowy jest coraz bardziej standaryzowany i staje się coraz mniej zdolny do tego, aby się oprzeć niezwykle niebezpiecznym tendencjom totalitarnym, które promują prymat kolektywu nad jednostką. Prowadzi to do nieuchronnej depersonalizacji człowieka, do ucieczki od wolności i odpowiedzialności, a w końcu do pragnienia bycia zniewolonym. Narodzinom człowieka

¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 2004; C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*, tłum. M. Sobolewska, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2022.

masowego sprzyja także osłabienie jakości więzi kulturowych, narodowych i społecznych.

Kolejnym ważnym procesem cywilizacyjnym, zagrażającym tożsamości osoby ludzkiej, jest dzisiaj wszechobecny świat wirtualny, w którym można mówić o funkcjonowaniu nowej formy podmiotu wirtualnego, stworzonego przez cyberprzestrzeń. Tego rodzaju podmiot traci swoją tożsamość, staje się immanentną częścią świata wytworzonego przez media, naukę, technikę czy kulturę. Podmiot wirtualny stanowi radykalne zanegowanie mocnej wersji podmiotowości, która jest obecna m.in. w filozofii Kartezjusza i Immanuela Kanta. Zamiast kartezjańsko-kantowskiej wizji podmiotowości przyjmuje się taką koncepcję bytu ludzkiego, w której podlega ona ciągłemu procesowi zmiany i tworzenia się na nowo. W tym kontekście można mówić dzisiaj o istnieniu poważnego sporu intelektualnego między obrońcami mocnej koncepcji podmiotu a zwolennikami podmiotowości w wersji słabej.

Pierwszy model podmiotu akcentuje m.in. stabilność jego wewnętrznej struktury, niezmienność, stały fundament, określone własności deskryptywne i normatywne. Zgodnie z tym paradygmatem myślowym porządek poznania teoretycznego i praktycznego jest tak naprawdę odzwierciedleniem obiektywnych struktur bytu i natury ludzkiej, w których zapisany jest porządek normatywny. Natomiast drugi model stanowi zanegowanie mocnej formy podmiotowości. Podmiot w wersji słabej jest niestabilny, dynamiczny, kruchy, zmienny, uzależniony od warunków społecznych, kulturowych czy politycznych².

Głównym celem monografii pana doktora Pawła Marcina Mazanki jest analiza filozoficznej koncepcji osoby, wypracowanej przez współczesnego amerykańskiego myśliciela Johna Francisa Crosby'ego (ur. 1944), który jest reprezentantem szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej, aktualnie jednym z głównych przedstawicieli personalizmu amerykańskiego. Jego interpretacja specyfiki człowieczeństwa stanowi ciekawą i ważną propozycję w kontekście współczesnych debat filozoficznych, poświęconych rozumieniu osoby ludzkiej. Przeprowadzone w studium dociekania wykazały, że zaprezentowana przez Crosby'ego wizja bytu ludzkiego stanowi spójny model filozoficzny, w którym wymiar ontologiczny łączy się z fenomenologicznym, a arystotelesowsko-tomistyczne rozumienie osoby ludzkiej zostało w oryginalny i aktualny sposób dopełnione

² P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem podmiotu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, s. 17–18.

interpretacją o charakterze personalistycznym. Tego rodzaju koncepcja człowieka jako osoby powinna być promowana we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych jako podstawa życia społecznego i politycznego.

Dr Mazanka udowodnił w swojej pracy, że niezwykle cennym elementem filozofii personalistycznej Crosby'ego jest dowartościowanie nowych form solidarności społecznej. Crosby wyraźnie akcentuje znaczenie kategorii współodczuwania. Jego koncepcja może być traktowana jako alternatywa w rozwiązaniu sporu pomiędzy zwolennikami libertarianizmu i komunitaryzmu. Personalistyczne ujęcie osoby jest najbardziej odpowiednie do tworzenia korzystnych warunków dla człowieka, w którego egzystencję wpisany jest rozwój ku pełniejszemu byciu sobą. Jednostki ludzkie mogą realizować taką możliwość własnego rozwoju tylko wówczas, gdy pozostają w relacji do innych podmiotów, tworząc różnorodne wspólnoty. W tym kontekście nie ulega wątpliwości, że personalistyczna koncepcja człowieka stanowi odpowiedź na współczesne przejawy indywidualizmu i kolektywizmu.

Crosby wypracował spójną personalistyczną koncepcję człowieka, która zawiera metafizyczne odczytanie niezbywalnej wartości osoby ludzkiej. Ważnym elementem tej perspektywy poznawczej jest określenie specyfiki doświadczenia podmiotowości i nieudzielalności, przez które jesteśmy konstytuowani jako osoby ludzkie. Nieudzielalność sprawia, że każda osoba istnieje jako niezastępowalny podmiot. Jednocześnie istnieje ze względu na samą siebie. Nieudzielalność jest swego rodzaju narzędziem służącym lepszemu dookreśleniu tożsamości i odrębności bytu osobowego. Pomaga ona również w wyjaśnieniu, na czym polega prawdziwa godność osoby w jej specyficznie ludzkiej nieskończoności i absolutności. Amerykański myśliciel proponuje rozumienie wolności i autonomii osoby w powiązaniu z ideą transcendencji bytu ludzkiego ku prawdzie i dobru, która najpełniej objawia się w Absolucie. Jego zdaniem można w racjonalny sposób połączyć autonomię człowieka z jego heteronomią, tworząc teonomiczną koncepcję bytu ludzkiego.

Warto w tym miejscu stanowczo podkreślić, że dr Mazanka nie pozostaje bezkrytyczny w stosunku do analizowanych poglądów amerykańskiego myśliciela. Jego zdaniem w koncepcji Crosby'ego brakuje m.in. głębszych rozważań na temat ludzkiej duszy, bez której trudno w pełni wyjaśnić substancjalność osoby i jej ostateczne pochodzenie. Crosby mało uwagi poświęca także psychofizycznej jedności natury ludzkiej, a problem cielesności i uczuciowości traktuje marginalnie.

Rozważania Crosby'ego wpisują się w bardzo szeroki nurt filozofii personalistycznej. W ostatnich latach używa się bardzo często terminu „personalizm” w liczbie mnogiej na oznaczenie różnych nurtów filozoficznych, które czynią

z osoby własne centrum i fundament całej rzeczywistości³. Zazwyczaj grupuje się je według narodowości, dlatego też zwykło się mówić o personalizmie francuskim, niemieckim, włoskim, amerykańskim czy polskim. Wydaje się, że w naszym kraju szczególnie słabo jest rozpoznany personalizm amerykański, który narodził się na przełomie XIX i XX wieku⁴. Znaczący wpływ na powstanie tego nurtu filozoficznego miała teologia protestancka i filozofia pragmatyzmu. W tym kontekście niniejsza monografia posiada dużą wartość erudycyjną, przybliżając zagadnienia słabo obecne w badaniach filozoficznych prowadzonych w Polsce.

Ameryka Północna – twierdzi Paweł Marcin Mazanka – okazała się jednym z najbardziej sprzyjających środowisk tworzenia się myśli personalistycznej, pozostając pod wpływem koncepcji idealistycznych i pragmatycznych, a personalizm (wywodzący się z filozofii i teologii) został szybko zasymilowany przez myślicieli teistycznych, oddziałując na sfery aktywności indywidualnej i społecznej człowieka. Ojcem personalizmu był Borden Parker Bowne. Następnie nurt ten rozwijał się w dwóch Szkołach: Filozofii z Concord (bostońskiej), charakteryzujący się orientacją indywidualistyczną, a także w Szkole Filozofii z Saint Louis (kalifornijskiej), charakteryzujący się orientacją społeczną. Oba typy miały istotne znaczenie z punktu widzenia dalszych losów uprawiania filozofii w Stanach Zjednoczonych. Analizując dwie podstawowe cechy personalizmu amerykańskiego, pragmatyzm i konfesyjność, należy stwierdzić, że charakteryzuje go przyznanie najwyższego miejsca osobie ludzkiej w hierarchii wszystkich bytów stworzonych. Z tego faktu wypływa niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, ostatecznie ukonstytuowanej przez Absolut oraz jej podmiotowe traktowanie i afirmacja⁵.

W naszym kraju dominują odniesienia do tradycji personalistycznej, wypracowanej szczególnie w Niemczech i we Francji w pierwszej połowie XX wieku. Ważną rolę w badaniach prowadzonych przez wielu polskich autorów odegrał niemiecki myśliciel Max Scheler (1874–1928), który miał duży wpływ także na Johna Francisa Crosby'ego. Scheler postrzegał swoją epokę historyczną jako początek

³ Por. A. Pavan, *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987; E. Berti, *Il concetto di persona nella storia*, w: *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, tenże (red.), Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1992, s. 59–61; G. Chalmeta, *Intruduzione al personalismo etico*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003.

⁴ Por. B.P. Bowne, *Personalizm*, tłum. B. Gacka i J. Kłos, Oficyna Wydawnicza Czas, Lublin 1994.

⁵ P.M. Mazanka, *Prawda o osobie ludzkiej w ujęciu personalizmu amerykańskiego*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2018, nr 4(36), s. 91.

głębokiej metamorfozy człowieka i świata⁶. Twierdził, że na przełomie XIX i XX stulecia dokonywało się coś więcej niż tylko zwykła zmiana rzeczy, instytucji, podstawowych pojęć, form nauki i sztuki. Scheler podkreślał, że tak naprawdę chodziło wówczas o zmianę samego człowieka oraz jakości jego wewnętrznej organizacji między ciałem, instynktem, duszą i duchem. W konsekwencji spór dotyczył nie tylko ewentualnej zmiany realnego bycia osoby ludzkiej, ale także istotnej korekty jej fundamentalnych parametrów.

Scheler dążył do udzielenia odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa w kontekście duchowych i intelektualnych wyzwania epoki historycznej, w której żył. Warto zauważyć, że bardzo podobnie czynił francuski myśliciel Charles Renouvier, który w 1903 r. użył terminu „personalizm”, aby w ten sposób bronić godności i wartości osoby ludzkiej w obliczu zagrożeń ze strony panteizmu absolutystycznego filozofii niemieckiej i pozytywizmu naturalistycznego filozofii francuskiej. Wypracowaną przez siebie koncepcję personalizmu Scheler nazywał personalizmem etycznym i aksjologicznym. W jego opinii podstawowe znaczenie każdego porządku moralnego polega na dowartościowaniu osoby, która stanowi „centrum aktów”: doznań, przeżyć, decyzji, spostrzeżeń. Zdaniem Schelera osoba jest autonomiczna, ponieważ może odkrywać wartości i realizować je w historii. W ten sposób osoba zachowuje pierwszeństwo w stosunku do form społecznych i politycznych, w których żyje⁷.

Wydaje się, że największą wartością personalizmu Schelera jest ukazanie człowieka jako osoby, której istotą jest duch. To stwierdzenie było szczególnie ważne na początku XX stulecia, gdy wiele koncepcji redukcjonistycznych usiłowało zamknąć człowieka w przestrzeni sfery biologicznej czy czysto materialnej. Niezwykle cennym elementem tej wersji personalizmu jest także pogłębiona analiza fenomenologiczna bytu ludzkiego, dzięki czemu w pismach Schelera znajdujemy niezwykle ciekawe i inspirujące refleksje nad fenomenem miłości, moralności, pracy czy cierpienia. Natomiast podstawowy brak koncepcji Schelera to niedopełnienie analizy fenomenologicznej solidną refleksją metafizyczną. W konsekwencji jego koncepcja osoby jest pozbawiona mocnego fundamentu metafizycznego. Wątpliwości budzi także zredukowanie osoby ludzkiej do swego

⁶ Por. A. Kobyliński, *The Phenomenological-Axiological Personalism According to Max Scheler*, w: *Personalizm a súčasnosť*, P. Dancák, D. Hruska, M. Rembierz, R. Soltes (red.), Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 83–90; A. Kobyliński, *Interpretacja nowożytności w filozofii Maxa Schelera*, „Przegląd Powszechny” 2003, nr 11, s. 308–319.

⁷ Por. M. Pawetkowski, *Maxa Schelera koncepcja filozoficznej antropologii etyczno-personalistycznej*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 2006, nr 36: *Studia Philosophica* III, s. 81–99.

rodzaju nośnika wartości oraz częściowe podporządkowanie osoby indywidualnej tzw. osobom zbiorowym (niem. *die Gesamtpersonen*).

Monografia przygotowana przez Pawła Marcina Mazankę dobrze wpisuje się w szerszy kontekst myśli personalistycznej, która jest dzisiaj rozwijana w wielu krajach. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na Włochy, gdzie istnieje bardzo silny nurt intelektualny, promujący badania filozoficzne nad tożsamością osobową człowieka. W marcu 2020 r. powstała w kraju nad Tybrem niezwykle ciekawa i inspirująca inicjatywa filozoficzna: „Osoba w centrum – Stowarzyszenie na rzecz filozofii osoby” (*Persona al centro – Associazione per la filosofia della persona*). Stowarzyszenie zostało stworzone z myślą o postawieniu osoby w centrum jako „perspektywy perspektyw”. Chodzi o ujmowanie osoby we wszystkich jej komponentach duchowych, materialnych, racjonalnych, emocjonalnych i zdolności do generowania więzi społecznych. Zdaniem założycieli stowarzyszenia trzeba powrócić do „myślenia o osobie” w obecnym okresie historycznym, w którym istnieje wielość interpretacji wymagająca odpowiedniego rozeznania samego pojęcia osoby i jej godności. Jest to zatem kwestia myślenia i realizacji odnowionego humanizmu w obliczu wyzwań postczłowieka i transczyłowieka⁸.

Twórcy stowarzyszenia twierdzą, że obrona osobowej tożsamości jednostki ludzkiej wiąże się z koniecznością przewyższenia wszelkiego redukcjonizmu, naturalistycznego lub antropocentrycznego, otwarciem na paradygmat ekologii integralnej i rozumieniem osoby ukonstytuowanej w relacji z transcendencją oraz w harmonii z wartością rzeczywistości skończonych. Stowarzyszenie realizuje swoje cele statutowe, wpierając publikację monografii i artykułów, organizując konferencje naukowe, realizując projekty badawcze, promując w mediach tematykę osoby, filozofii personalistycznej, tożsamości osobowej człowieka.

Jednym z najważniejszych przedstawicieli tego środowiska filozoficznego jest Vittorio Possenti, który w ostatnich latach opublikował monografię pt. *Osoba nową zasadą*⁹. Jego zdaniem należy dzisiaj podjąć na nowo refleksję nad człowiekiem, jego odmiennością i wyjątkowością na tle całej przyrody, aby ukazać wyjątkowe miejsce człowieka w świecie i przywrócić prawdę o specyfice bytu ludzkiego jako osoby. Possenti zwraca uwagę na niezwykle ważną dzisiaj debatę bioetyczną, która jest konsekwencją szybkiego rozwoju naukowo-technicznego

⁸ Por. M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka? Ideologia współczesnego transhumanizmu wobec heterodoksji Mikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzimin 2021; W. Kućko, *Wyzwania moralne Globalnego Paktu Wychowawczego w nauczaniu papieża Franciszka*, „Teologia i Człowiek” 2022, nr 4(60), s. 143–157; P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a fenomen życia*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2017.

⁹ Por. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.

i rewolucji biotechnologicznej, umożliwiającej głęboką transformację natury człowieka. Włoski filozof ostrzega przed ryzykiem, jakie się wiąże m.in. z wykorzystaniem inżynierii genetycznej. Jego zdaniem remedium na tego rodzaju wyzwania stanowi personalistyczna koncepcja człowieka zbudowana na fundamencie metafizyki i antropologii filozoficznej.

Wydaje się, że największym wyzwaniem obecnego czasu jest obrona istoty człowieczeństwa w kontekście zmian wynikających z niezwykle szybkiego rozwoju nauki i techniki. Coraz częściej można zauważyć radykalne osłabienie kondycji osoby ludzkiej w kontekście polityczno-technologicznych struktur świata, które prowadzą jednostki i społeczeństwa do głębokiej dehumanizacji. Obecnie szczególnie niebezpieczna jest inwersja ontologiczna, o której pisze francuska myślicielka Chantal Delsol¹⁰. Jej zdaniem inwersja ontologiczna polega na zanegowaniu wyjątkowej pozycji osoby ludzkiej pośród wszystkich organizmów żywych. Rzeczywistość ukształtowana przez zasadę inwersji ontologicznej to świat samowystarczalny, radykalnie autonomiczny i immanentny, który zawiera sens w sobie samym¹¹.

Monografia pana doktora Pawła Marcina Mazanki dobrze wpisuje się w niezwykle ważną debatę intelektualną, która dotyczy możliwości zachowania wyjątkowego charakteru bytu ludzkiego w obliczu zachodzących zmian o charakterze cywilizacyjnym, technologicznym i kulturowym. Przeprowadzone w opracowaniu analizy wykazały aktualność filozofii personalistycznej, uprawianej m.in. przez Johna Francisa Crosby'ego, która staje się dzisiaj ważnym narzędziem intelektualnym w obronie specyfiki bytowej człowieka, substancjalnej godności jednostki ludzkiej i tożsamości gatunkowej rodzaju ludzkiego.

Dr hab. Andrzej Kobyliński, prof. UKSW

¹⁰ Por. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.

¹¹ Por. R. Moń, *Autonomia jako autotranscendencja w prawdzie. O etyce wyrosłej z doświadczenia dziejowego i przeżywania prawd wiecznych*, „Ethos” 2020, nr 1(129), s. 329–351.

WSTĘP

W niniejszej monografii dokonano analizy twórczości współczesnego amerykańskiego filozofa Johna Francisa Crosby'ego, który wypracował ciekawą i ważną koncepcję osoby. Kluczowe pytania badawcze rozprawy można wyrazić w następujący sposób: Na czym polega specyfika filozoficznej koncepcji osoby ludzkiej zaproponowanej przez Johna Crosby'ego? Jak należy rozumieć zwrot osobowe „bycie sobą”, który umieścił on w tytule swojej głównej pracy pt. *The Selfhood of the Human Person*? Kolejne ważne pytanie dotyczy konsekwencji takiego rozumienia osoby dla życia wspólnotowego i społecznego. Pytania te wyznaczają główną hipotezę badawczą dysertacji: filozoficzna koncepcja osoby wypracowana przez Crosby'ego może być wykorzystana do kształtowania współczesnych społeczeństw wielokulturowych jako podstawa życia wspólnotowego i społecznego. Chodzi o możliwość tworzenia trwałych wspólnot, które będą umożliwiały wszechstronny rozwój swoich członków.

Można więc powiedzieć, że głównym celem było zbadanie, czy koncepcja Crosby'ego jest spójnym modelem intelektualnym, w którym wymiar ontologiczny został adekwatnie połączony z podejściem fenomenologicznym. Oryginalne rozwiązanie problemu badawczego rozprawy, wyrażonego w powyżej postawionych pytaniach, polegało nie tylko na możliwie całościowej rekonstrukcji filozoficznej koncepcji osoby w rozumieniu Crosby'ego, ale również na odkryciu różnych filozoficznych źródeł tej interpretacji bytu ludzkiego. Zostały także podkreślone jej najbardziej trafne i inspirujące elementy, a także różnego rodzaju ograniczenia.

Uzasadniając tak postawiony problem, należy zwrócić uwagę na co najmniej trzy rzeczy. Po pierwsze, dorobek tego współczesnego amerykańskiego personalisty jest w polskiej literaturze filozoficznej jeszcze mało znany. Nie ma jak dotąd szerszego omówienia w języku polskim jego filozofii osoby. Istnieją dwie prace magisterskie powstałe na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – jedna napisana na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, a druga w ramach Wydziału Teologicznego – oraz kilka artykułów naukowych. Niniejsza praca jest więc wypełnieniem niezagospodarowanego jeszcze pola badawczego w polskiej literaturze filozoficznej.

Po drugie, obserwując dzisiejsze debaty filozoficzne poświęcone rozumieniu natury i osoby ludzkiej, warto zapoznać się z propozycją, którą zaprezentował Crosby. Można sądzić, że jest ona bardzo aktualna, łącząc w sobie dowartościowanie indywidualnego aspektu bycia sobą z tym, co wspólnotowe i ukierunkowane na szeroko rozumianą solidarność społeczną. Koncepcja Crosby'ego może być traktowana jako alternatywa w rozwiązywaniu sporu pomiędzy współczesnymi nurtami liberalizmu i komunitaryzmu, a szczególnie może być ważnym głosem we współczesnej debacie na temat „indywidualizmu prawa”. Indywidualizm ten może godzić w ideę dobra wspólnego i generować problemy w kontekście sprawiedliwości społecznej. Antropologia Crosby'ego jest więc swego rodzaju remedium na różne problemy społeczne spowodowane podejściem indywidualistycznym lub kolektywistycznym.

Wreszcie trzecią racją przemawiającą za tym, że warto zająć się analizą filozofii Crosby'ego jest fakt, iż proponuje ona rozumienie wolności i autonomii osoby w powiązaniu z ideą transcendencji bytu ludzkiego ku prawdzie i dobru, która najpełniej objawia się w Absolucie. Można więc w racjonalny sposób połączyć autonomię człowieka z jego heteronomią, tworząc teonomiczną koncepcję bytu ludzkiego. Z tak rozumianej teonomii można z kolei wyprowadzić ważne treści etyczne, które są niezwykle istotne przy rozwiązywaniu współczesnych dylematów moralnych.

Można więc powiedzieć, że antropologia Crosby'ego zawiera bardzo ważne treści o charakterze teoretycznym i praktycznym, dotycząc istoty egzystencji zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw. Dlatego nie ulega wątpliwości, że badania nad wypracowaną przez tego myśliciela koncepcją osoby są niezwykle aktualne i bardzo potrzebne.

John Francis Crosby urodził się w 1944 roku w Stanach Zjednoczonych i jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Franciszkańskiego w Steubenville w Ohio. Wcześniej pracował jako wykładowca i dziekan tamtejszego Wydziału Filozoficznego. Pełnił także funkcję dyrektora Instytutu Filozofii tej uczelni. Jest autorem 6 książek i około 150 artykułów naukowych. Na język polski została przetłumaczona tylko jedna jego książka oraz kilka artykułów. Crosby jest reprezentantem szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej, aktualnie jednym z głównych przedstawicieli personalizmu amerykańskiego. Czerpie z metody fenomenologicznej, szczególnie z twórczości takich filozofów jak Max Scheler, Dietrich von Hildebrand czy Karol Wojtyła. To właśnie ci myśliciele znacząco wpłynęli na jego poglądy filozoficzne. Natomiast na ostatnim etapie swojej twórczości Crosby dowartościował rolę metafizyki klasycznej, co zaowocowało połączeniem dwóch wielkich tradycji: metafizyki i fenomenologii.

Crosby jest przedstawicielem nurtu filozoficznego zwanego personalizmem, który powstał na gruncie namysłu nad osobą ludzką. Termin „personalizm” (łac. *persona* – osoba) po raz pierwszy został użyty w XIX wieku przez niemieckiego

teologa i filozofa Friedricha Schleiermachera i miał najpierw konotację bardziej teologiczną niż antropologiczną. Schleiermacher posłużył się tym słowem na określenie idei Boga osobowego, w odróżnieniu od koncepcji panteistycznej, która zaczęła być co raz bardziej popularna w filozofii i teologii protestanckiej.

Z kolei francuski myśliciel Charles Renouvier rozumiał personalizm jako doktrynę akcentującą ludzką naturę w jej rzeczywistym wymiarze bytowym, z wolnością jako podstawową cechą osoby. Kantowską filozofię indywidualizmu starał się zastosować do trudnych realiów społeczno-politycznych XIX wieku, a filozofów podzielił na personalistów i apersonalistów. Natomiast w pierwszej połowie XX stulecia niemiecki filozof i psycholog William Stern rozpowszechnił pojęcie personalizmu, określając siebie samego mianem „krytycznego personalisty”, jednocześnie rezygnując z analiz metafizycznych na rzecz ujęć epistemologicznych i psychologicznych¹.

Obecnie można wyróżnić kilka modeli personalizmu: egzystencjalny (Nikołaj Bierdiajew, Karl Jaspers, Gabriel Marcel); socjologiczny (Jean Lacroix, Emmanuel Mounier); tomistyczny (Cornelio Fabro, Jacques Maritain, Mieczysław A. Krąpiec); fenomenologiczno-aksjologiczny (Romano Guardini, Max Scheler, Louis Lavelle); teologiczny (Edward Schillebeeckx, Wincenty Granat, Karl Rahner).

Personalizm w kontekście filozoficznym przede wszystkim uznaje jednostkową istotę człowieka, obejmując zarówno jego aspekt materialny, jak i duchowy, włączając fakt rozumności oraz wrażliwości etycznej. Wszystko to przyczynia się do nadania osobie ludzkiej wyższej wartości wobec świata zjawisk, jak również struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych. Dlatego nurt ten jest przeciwstawiany skrajnym formom zarówno kolektywizmu, jak i indywidualizmu. Uznaje też konieczność życia wspólnotowego dla aktualizacji pełni życia osobowego, sprzeciwiając się tym samym instrumentalizacji osoby ludzkiej.

W niniejszej monografii literaturę źródłową stanowią następujące opracowania Johna Crosby'ego: *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą* (Kraków 2007); *Personalist Papers* (Waszyngton 2004); *The Personalism of John Henry Newman* (Waszyngton 2016); *The Personalism of John Paul II* (Steubenville 2019), a także kilkanaście artykułów. W pracy były wykorzystane metody, które stosuje się w badaniach filozoficznych: zastosowano krytykę źródeł, którymi były oryginalne teksty Crosby'ego, a także skorzystano z metody historyczno-porównawczej, w której szczególną rolę odgrywa filozoficzna analiza pojęciowa.

Publikacja składa się z czterech rozdziałów.

W pierwszym z nich została przedstawiona twórczość najważniejszych autorów amerykańskiej myśli personalistycznej na przełomie XIX i XX wieku. W ten

¹ Por. I. Dec, *Personalizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 122.

sposób nakreślono kontekst historyczny, w którym ukształtowały się poglądy filozoficzne Crosby'ego. Jedną z części rozdziału została poświęcona wpływowi pragmatyzmu i teologii protestanckiej na rozwój personalizmu amerykańskiego. Potrzeba tego rozdziału jest uzasadniona nie tylko tym, że trudno znaleźć w literaturze filozoficznej syntetyczne omówienia tego zagadnienia, ale także dlatego, że filozof ze Steubenville w swoich dziełach dokonuje w jakimś stopniu syntezy myśli europejskiej i północnoamerykańskiej.

W rozdziale drugim podjęto próbę uporządkowania i przedstawienia wpływu myśli tych filozofów, których dorobkiem Crosby najbardziej się inspirował. Są to Dietrich von Hildebrand, John Henry Newman, Max Scheler i Karol Wojtyła. Ukazano, w jaki sposób Crosby korzysta z dorobku wspomnianych filozofów oraz jak ich koncepcje wpłynęły na jego myślenie antropologiczne. Przyjrzelśmy się Crosby'ego rozumieniu twórczości Hildebranda jako tego, który w pewien sposób łączył dorobek naukowy E. Husserla i M. Schelera z Tomaszem z Akwinu i J. Newmanem. W rozdziale tym ukazana została również inspiracja myślą Karola Wojtyły, który bezpośrednio wpłynął na sformułowanie własnej koncepcji osoby przez Crosby'ego. Potrzeba takich analiz jest uzasadniona tym, że trudno zrozumieć antropologię tego autora bez zbadania źródeł jego formacji filozoficznej.

Trzeci rozdział zawiera szczegółową rekonstrukcję i krytyczną analizę filozoficznej koncepcji osoby wypracowanej przez Crosby'ego. W części pierwszej został położony nacisk na zagadnienie podmiotu i podmiotowości osoby, osobowego bycia sobą oraz istnienia osoby ze względu na samą siebie. Nie mogło tu zabraknąć omówienia problematyki autodeterminacji osoby ludzkiej i rozumienia moralności czynów ludzkich w świetle Transcendencji. Autor *Zarysu filozofii osoby* twierdzi, że osoba ludzka należy nieudzielalnie do siebie, ale pozostaje w relacji do innych osób. Osoba nie może być w żaden sposób powtórzona przez inne osoby, nie dzieli z innymi osobami swojego bytu. Przeprowadzono także analizę rozróżnienia między tym, co udzielalne i tym, co nieudzielalne w bycie jako takim.

W czwartym rozdziale pokazano, jak personalistyczne ujęcie osoby można wykorzystać dla tworzenia takich warunków egzystencji, w których człowiek może rozwijać się w kierunku pełniejszego bycia sobą i kształtowania właściwych relacji międzyludzkich. Została podjęta próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób personalistyczna koncepcja bytu ludzkiego może być wykorzystana do rozwiązywania współczesnych sporów antropologicznych, dotyczących m.in. kryzysu demokracji liberalnej czy możliwości znalezienia trwałych podstaw dla bardziej sprawiedliwego życia społecznego. W ostatniej części tego rozdziału omówiono zagadnienie personalistycznej koncepcji człowieka jako twórczej propozycji w kontekście współczesnego indywidualizmu i kolektywizmu.

ROZDZIAŁ I

PERSONALISTYCZNE WIZJE CZŁOWIEKA W STANACH ZJEDNOCZONYCH NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

W pierwszym rozdziale zostały ukazane trzy główne zagadnienia. Na początku skoncentrowaliśmy naszą uwagę badawczą na okolicznościach historycznych i ideowych powstania personalizmu amerykańskiego. Następnie poddano analizie najważniejsze interpretacje bytu ludzkiego, wypracowane przez wybranych przedstawicieli personalizmu amerykańskiego. W ostatniej części rozdziału został ukazany wpływ tradycji religijnych i kulturowych, a szczególnie osobowej koncepcji Boga, na specyfikę personalizmu w Stanach Zjednoczonych.

Chcąc zrozumieć specyfikę personalizmu amerykańskiego, należy wskazać na jego historyczne źródła, najważniejsze inspiracje oraz główne twierdzenia. Nurt ten, powstały w drugiej połowie XIX wieku w USA, czerpał z trzech zasadniczych źródeł: idealizmu niemieckiego, filozofii klasycznej oraz idei społeczno-ekonomicznych, które odgrywały ważną rolę w życiu intelektualnym Stanów Zjednoczonych pod koniec XIX stulecia.

Największy wpływ na ukształtowanie specyfiki personalizmu amerykańskiego miał idealizm niemiecki. W drugiej połowie XIX wieku wielu młodych amerykańskich filozofów decydowało się na odbycie studiów na niemieckich uniwersytetach, szczególnie tam, gdzie dominowała filozofia idealistyczna. Po powrocie do ojczyzny kontynuowali najczęściej swoje badania nad tą właśnie filozofią. Zdarzało się również, że niektórzy myśliciele europejscy, rozczarowani rewolucją 1848 roku (zwaną Wiosną Ludów), przeprowadzali się do USA, by tam kontynuować swoje badania filozoficzne, wzmacniając tym samym zainteresowanie idealizmem niemieckim w amerykańskim środowisku intelektualnym.

Zagadnienia badawcze, które przyciągały uwagę twórców amerykańskiego personalizmu dotyczyły nie tylko filozofii, lecz także religii. Powodem tego była tzw. rewolucja biblijna, która miała miejsce w XIX wieku, głównie w kręgach protestanckich w Niemczech. Różne idee tej rewolucji docierały także za ocean. Najważniejszą z nich była koncepcja kwestionująca nie historyczność, lecz

bóstwo Jezusa Chrystusa¹. Dla wielu myślicieli amerykańskich taki pogląd był nie do przyjęcia.

Drugim źródłem personalizmu amerykańskiego była filozofia klasyczna, a głównie etyka wypracowana przez takich myślicieli jak Sokrates, Platon, Arystoteles, Augustyn oraz Tomasz z Akwinu.

Należy wspomnieć także o trzecim źródle, mającym inny charakter niż dwa pozostałe. Były nim różnego rodzaju poglądy społeczno-ekonomiczne, które odgrywały istotną rolę w życiu intelektualnym Stanów Zjednoczonych pod koniec XIX stulecia. Pierwsi amerykańscy personaliści tworzyli w nadziei, że ich filozofia oraz rozwijające się dynamicznie nauki przyrodnicze, wraz z nowoczesną techniką, rozwiążą problemy społeczno-ekonomiczne i doprowadzą do osiągnięcia większego pokoju społecznego². Ich zdaniem personalizm bardzo dobrze nadawał się do umocnienia rodzącego się nowego systemu politycznego i gospodarczego.

¹ Echa tej rewolucji biblijnej trwają do dziś i ciągle wywierają wpływ na wielu współczesnych ludzi. W historii chrześcijaństwa, od jego początków aż do wieku XVII, interpretacja Biblii – zwana hermeneutyką biblijną – ograniczała się przede wszystkim do określenia sensu wyrazowego lub alegorycznego (duchowego) tekstów biblijnych. Podejście to zmieniło się począwszy od XVII wieku. W filozofii pojawił się racjonalizm i związany z nim deizm, odkryto także starożytne manuskrypty biblijne i zaczęto w odniesieniu do Biblii stosować nowe, bardziej naukowe metody badawcze (tzw. krytykę literacką). W konsekwencji tych zmian w badaniach biblijnych nastąpiło prawdziwe „trzęsienie ziemi”, prowadzące do podważenia obowiązujących dotąd zasad interpretacji Biblii. Warto wspomnieć przynajmniej dwie czołowe postaci, które rozpoczęły w Niemczech tę rewolucję biblijną. Pierwszą był Herman Samuel Reimarus (†1768). Pracował jako profesor języka hebrajskiego i języków orientalnych w liceum w Hamburgu. Był wyznawcą deizmu – uważał, że człowiekowi wystarczy religia naturalna. Twierdził, że należy odrzucić zarówno religie objawione, jak i poglądy ateistyczne. Drugą ważną postacią rewolucji biblijnej był teolog i pisarz Dawid Friedrich Strauss (†1874). W swoich opracowaniach prezentował Jezusa historycznego, któremu odmówił natury boskiej. Jego argumentacja była radykalniejsza od tej Reimarus. Uczynił to w swojej głośniejszej książce: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (*Życie Jezusa krytycznie zbadane*), opublikowanej w latach 1835–1836. Współczesny niemiecki filozof Rüdiger Safranski napisał na temat tego dzieła następujące słowa: „Bodaj żadna inna książka nie oddziałała tak silnie w XIX wieku” (R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 335). Więcej na ten temat: H. Jakuszko, *Reimarus Herman Samuel*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 698–700; R. Pietkiewicz, *Jezus z Nazaretu Benedykta XVI a współczesna biblistyka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012, nr 1(20), s. 21.

² Por. Th. Buford, *Klasyczny personalizm amerykański*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2002, nr 3, s. 36–37.

1.1. Narodziny personalizmu amerykańskiego

Zanim przystąpimy do opisu narodzin personalizmu amerykańskiego, należy wspomnieć, że po raz pierwszy terminu „personalizm” (*der Personalismus*) użył w języku niemieckim Friedrich Schleiermacher w swoich *Dysputach* z 1799 roku, broniąc koncepcji Boga osobowego przed panteizmem Johanna Gottfrieda Herdera. Później tematyką osoby ludzkiej zajmował się inny niemiecki filozof Rudolf Hermann Lotze. Posługiwał się również terminem „personalizm” m.in. w swoim trzutomowym dziele *Mikrokosmos* z lat 1856–1864. Rozważania filozoficzne wspomnianych myślicieli niemieckich stanowią ważną inspirację intelektualną, z której w wielu krajach – na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci – wyrosło wiele nurtów myśli personalistycznej³.

Pierwszym Amerykaninem, który użył w języku angielskim słowa „personalizm” (*personalism*) w sensie filozoficznym, choć jeszcze niedokładnie określonym, był prawdopodobnie Amos Bronson Alcott⁴. W roku 1857 nazwał on tak swój system wychowawczy, chcąc w ten sposób podkreślić jego doniosłość⁵. Alcott nie był filozofem, lecz pedagogiem i założycielem szkół dla dzieci⁶.

Odell Shepard w swoim obszernym dziele opisującym życie i twórczość Alcotta twierdzi, że stworzył on własną i ważną koncepcję wychowawczą, którą nazwał personalizmem. Dla Alcotta personalizm był prawdziwie wielką, wręcz ogromną doktryną. Porównywał go do wielkiej żyły złota twierdząc, że jest dobrym narzędziem służącym nie tylko wychowaniu młodego pokolenia, lecz także kształtowaniu systemu demokratycznego.

³ Por. T.D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> [dostęp 03.11.2023].

⁴ Por. O. Shepard, *Journals of Bronson Alcott*, Boston 1938, s. 391.

⁵ Jego twórczość wywarła znaczący wpływ na późniejszych myślicieli, publicystów i filozofów. Por. L. Harold, *Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2003, nr 4, s. 71.

⁶ Por. R. Burrow Jr., *Personalism. A Critical Introduction*, St. Louis, Missouri 1999, s. 17; Th. D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023]. W Europie w 1830 roku John Henry Newman użył wyrażenia „metoda personacji” („method of personation”). Z tego powodu jest uważany, między innymi przez Crosby’ego, za ojca personalizmu europejskiego. Metoda personacji Newmana zostanie omówiona w rozdziale drugim niniejszej pracy. Innym angielskim filozofem, który używał słowa „personalizm” był anglikański pastor John Grote (†1866) zajmujący się badaniami etycznymi. Opublikował on w 1865 roku książkę *Exploratio Philosophica*, w której krytykował utylitaryzm jako pogląd godzący w indywidualną osobę i jej poczucie sprawiedliwości oraz nieposiadający ugruntowanego i naczelnego pryncypium użyteczności. Dlatego Grote opowiadał się za personalizmem rozumianym jako dowartościowanie konkretnej osoby ludzkiej.

Źródłem jego koncepcji należy doszukiwać się w teologii chrześcijańskiej, według której Stwórcą świata jest Bóg rozumiany jako Osoba, nieustannie podtrzymująca istnienie wszechświata przez działanie swojej świadomej i twórczej woli. Jednakże jako główne zadanie tak rozumianego personalizmu postrzegał pośrednictwo pomiędzy idealistycznymi a materialistycznymi stanowiskami filozoficznymi. Chodziło mu o to, aby z jednej strony wykorzystać idealizm, który ostatecznie opierał godność człowieka na podobieństwie do Osobowego Boga, z drugiej skorzystać z niektórych postulatów materializmu, zwracających uwagę na niesprawiedliwość występującą w życiu społecznym⁷.

Warto wspomnieć, że w XIX stuleciu termin „personalizm” pojawił się również w utworach amerykańskiego poety Walta Whitmana. W 1868 roku opublikował on esej pod tytułem *Personalism*. Później użył wielokrotnie tego terminu w swoim dziele *Democratic Vistas* z 1871 roku.

Jednakże ani Whitman, ani Alcott, czy współpracujący z nim William Torrey Harris, również używający terminu „personalizm”, nie rozwinęli go w znaczeniu filozoficznym. Uczynił to dopiero Borden Parker Bowne, który studiował filozofię w Niemczech u Rudolfa Hermanna Lotze w latach siedemdziesiątych XIX wieku i jest uznawany za ojca amerykańskiego personalizmu. Warto w tym miejscu naszych rozważań wyraźnie podkreślić, że termin „personalizm” zaistniał na dobre w literaturze filozoficznej w pierwszej dekadzie XX wieku w Europie i w Stanach Zjednoczonych⁸.

Badając pierwotne źródła personalizmu amerykańskiego, należy również odnotować działalność dwóch ważnych ośrodków filozoficznych. Pierwszy to Szkoła Filozofii w Concord w stanie Massachusetts działająca w latach 1879–1888, charakteryzująca się orientacją indywidualistyczną. Jej założycielem był wspomniany wyżej Amos Bronson Alcott. Drugim ośrodkiem była Szkoła Filozofii w Saint Louis w stanie Missouri, charakteryzująca się orientacją społeczną. Jej wykładowcą był w latach 1858–1880 William Torrey Harris. Choć nie uprawiano tam jeszcze personalizmu w znaczeniu filozoficznym, obie te instytucje miały istotne znaczenie z punktu widzenia dalszych losów uprawiania filozofii, gdyż były przygotowaniem gruntu pod narodziny dojrzałej koncepcji personalizmu w Stanach Zjednoczonych.

Dodatkowo, w roku 1867 w Saint Louis zainaugurowano publikację magazynu filozoficznego „The Journal of Speculative Philosophy”. Wydawcy oraz autorzy związani z tym czasopisem, wśród nich William Torrey Harris, Thomas

⁷ Por. O. Shepard, *Pedlar's Progress. The Life of Bronson Alcott*, New York 1968, s. 494.

⁸ Niektórzy badacze uważają, że w tym okresie historycznym personalizm był obecny również w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej. Por. R. Burrow Jr, *Personalism*, dz. cyt., s. 15–18.

Davidson i Conrad Brockmeyer, są powszechnie rozpoznawani jako „neohegliści ze Saint Louis”. W swojej działalności koncentrowali się bowiem na filozoficznym rozumieniu rzeczywistości, kierując się dialektyczną metodą Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Zajmowali się także teorią odpowiedzialności społecznej oraz związanymi z nią reformami. Harris, będąc sprawnym organizatorem, zasłużył się także jako jeden z założycieli Klubu Kantowskiego i Letniej Szkoły Filozoficznej w Concord. Jego działalność została doceniona przez ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Benjamina Harrisona, który w 1889 roku powierzył mu urząd komisarza oświaty USA⁹.

Jednakże głównym myślicielem uznawanym za ojca amerykańskiego personalizmu jest Borden Parker Bowne, odwołujący się do idealizmu niemieckiego i brytyjskiego¹⁰.

1.2. Personalistyczne interpretacje bytu ludzkiego

Omówiwszy genezę personalizmu amerykańskiego, można przejść do zagadnienia specyfiki tego nurtu. Próba zrozumienia jego istoty będzie przeprowadzona na drodze analizy głównych koncepcji wypracowanych przez myślicieli tworzących pod koniec XIX wieku oraz w XX stuleciu. Głównym celem tej części publikacji jest prezentacja specyfiki personalizmu amerykańskiego oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy personalizm amerykański wzbogaca dorobek personalizmu europejskiego. Na ile twórczość amerykańskich myślicieli jest samodzielna i wprowadza innowacyjne treści do dziedzictwa myśli personalistycznej, które wcześniej kształtowało się w Europie? Czy amerykański personalizm stanowi oryginalny program filozoficzny, czy jedynie reprodukuje inne koncepcje?

Jak już wspomniano personalizm amerykański historycznie wyrasta ze źródeł europejskich. Pierwsi Amerykańscy personaliści odbywali swoje studia

⁹ Por. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 9.

¹⁰ Warto wymienić jeszcze dwa nazwiska myślicieli związanych z rodzącym się personalizmem amerykańskim. Pierwszym jest George Holmes Howison (†1916), autor *Granic ewolucji*. Jego poglądy były bliskie „idealizmowi osobowemu” i związanej z nim tradycji personalistycznej Uniwersytetu w Berkeley (Kalifornia). Zaś pierwszą kobietą, która identyfikowała się z powstającym personalizmem amerykańskim była filozof i psycholog Mary Whiton Calkins (†1930), która w swoim manifestie filozoficznym z 1906 roku określiła siebie „absolutną personalistką”. Calkins doświadczyła na sobie dyskryminacji ze względu na płeć i był to jeden z problemów, na który miał odpowiadać personalizm. Członkowie wydziału filozoficznego Uniwersytetu Harvardzkiego chcieli nagrodzić jej pracę nadaniem tytułu doktora w 1895 roku, ale nie było to wtedy formalnie możliwe dla kobiety. Por. M.W. Calkins, *The Philosophical Credo of an absolutistic personalist*, w: *Contemporary American Philosophy*, t. 1, New York 1930, s. 199–217.

filozoficzne przeważnie w Niemczech. Spotykali się tam z dominującym wówczas idealizmem niemieckim, a przede wszystkim z filozofią Immanuela Kanta. To właśnie w dziełach tego autora należy doszukiwać się źródeł personalistycznego podejścia do bytu ludzkiego w epoce nowożytnej. Epistemiczny dualizm Kanta, eksponujący znaczenie podmiotu i przedmiotu wiedzy, przygotował grunt do nowoczesnych koncepcji podmiotowości i samoświadomości, które z kolei stanowią podstawę współczesnych form myśli personalistycznej.

Ponadto Kant znacząco przyczynił się do personalistycznego rozumienia ludzkiej godności, którą uznał za wartość wewnętrzną – inaczej niż na przykład Hobbes, dla którego wartość człowieka to jego cena, a godność to jego publiczna wartość ze względu na przydatność dla wspólnoty. Kant dostrzegł dychotomię pomiędzy ceną a godnością, ponieważ coś, co posiada cenę może być wymienione na inną rzecz o podobnej wartości. Tymczasem godność przewyższa wszystkie możliwe ceny i nie uznaje żadnego ekwiwalentu¹¹.

Filozof z Królewca łączył pojęcie godności z wolnością i rozumnością. Widać to między innymi w jego krótkiej rozprawie z 1784 roku, napisanej jako *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* Píše on, że oświecenie jest wyjściem człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. „Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. [...] *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! [...] Gnuśność i tchórzliwość są przyczynami, że tak wielu ludzi, którzy choć z natury wolni od obcego przewodnictwa (*naturaliter maiorenes*), to jednak chętnie przez całe życie pozostają niedojrzali, dlatego też inni tak łatwo stają się ich opiekunami (*Vormündern*)”¹². Widać tu wyraźnie główną ideę przyszłego personalizmu: zasadę godności osoby opartej o umiejętne korzystanie z własnego rozumu i własnej wolności.

Aby zrozumieć kluczowe personalistyczne interpretacje osoby ludzkiej, warto prześledzić liczne kontakty myślicieli amerykańskich z europejskimi środowiskami uniwersyteckimi na przełomie XIX i XX wieku. Mimo że Stany Zjednoczone stały się krajem, w którym rozwijało się jedno z najbardziej sprzyjających myśli personalistycznej środowisk, główni przedstawiciele tego nurtu formułowali swoje filozoficzne i antropologiczne koncepcje osoby ludzkiej, opierając się na osiągnięciach filozofów pochodzących ze Starego Kontynentu.

¹¹ Por. Th. D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023]; J. Miklaszewska, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017, nr 4(72), s. 48.

¹² I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, s. 44.

1.2.1. Rozumienie człowieka jako osoby według Bordena Parkera Bowne'a

Borden Parker Bowne urodził się w 1847 roku w Leonardville w New Jersey, jako potomek angielskich purytan i syn amerykańskich farmerów będących gorliwymi metodystami. Studiował na Uniwersytecie w Nowym Jorku, gdzie uzyskał dyplom magistra filozofii oraz doktora prawa. Po ukończeniu studiów został wyświęcony na diakona Kościoła Metodystów. Następnie w latach 1873–1875 studiował w Getyndze, Sorbonie i Halle. W tym okresie zawarł znajomość z R.H. Lotzem, którego idealizm personalistyczny silnie wpłynął na jego poglądy. Oprócz Lotzego, w gronie przyjaciół amerykańskiego filozofa znalazły się takie postacie jak Hermann Ulrici, Rudolf Christoph Eucken, Henri Bergson, George Herbert Palmer czy William James¹³.

Po powrocie do Nowego Jorku Bowne wykładał języki nowożytne, a w roku 1876 podjął pracę na Uniwersytecie Bostońskim. Objął stanowisko dziekana Wydziału Humanistycznego, wykładając równoległe teorię poznania, metafizykę, psychologię, teizm, etykę oraz prowadząc seminaria o filozofii Herberta Spencera i Immanuela Kanta. W związku ze swym dorobkiem naukowym Bowne był dziewięciokrotnie nominowany do Nagrody Nobla, m.in. w latach 1906–1907 oraz w roku 1909¹⁴. Jego poglądy kształtowały się także pod wpływem licznych wyjazdów, w tym podróży „dookoła świata”, którą zrealizował w latach 1905–1906.

Bowne określał siebie jako „teistycznego idealistę, personalistę, transcendentnego empirystę, idealistycznego realistę i realistycznego idealistę”¹⁵. Chociaż są to ciekawe sformułowania, to jednak niezbyt jasne: na przykład w określeniu „transcendentalny empirysta” pobrzmiewa pogląd Kanta, że wszystko, co staje się częścią ludzkiego poznania, zaczyna się od doświadczenia empirycznego. Z kolei pogląd, że człowiek pochodzi od Boga i posiada swój ostateczny cel życia, jakim jest wieczna szczęśliwość, stawiałby Bowne'a w gronie idealistów. Myśliciel ten nie zapomina jednak, że ludzie żyją w realnym świecie naznaczonym przez problemy i cierpienia. W tym sensie można powiedzieć, że określenie „realista” adekwatnie oddaje filozoficzną postawę Bowne'a.

Przybliżając jego koncepcję personalizmu, należy odwołać się przede wszystkim do jego opublikowanej w 1908 roku książki pt. *Personalizm*, w której

¹³ Por. E.S. Brightman, *Personalism and the influence of Bowne*, „The Personalist” 1927, nr 8, s. 15–16.

¹⁴ Warto w tym miejscu zauważyć, że metoda Bowne'a przypomina metodę Jonathana Swifta (†1745), którego dzieło pt. *Tale of a Tub* było ulubioną lekturą ojca amerykańskiego personalizmu.

¹⁵ K.M. Bowne, *An intimate portrait of Bowne*, „The Personalist” 1921, nr 2, s. 10.

wyzaczył pionierski kierunek w filozofii w Stanach Zjednoczonych. Bowne uważał osobę ludzką za najwyższą istotę w hierarchii stworzenia, której głównymi i nadrzędnymi wartościami są wolność i odpowiedzialność. Był człowiekiem deklarującym głęboką religijność. Jego zdaniem osoba ludzka jako stworzenie Boże obdarzona jest szczególnymi przywilejami i pozostaje w wyjątkowej relacji do Boga Stwórcy. Nie można zrozumieć fenomenu osoby ludzkiej, nie uwzględniając osobowej koncepcji Boga¹⁶.

Ojciec amerykańskiego personalizmu prowadził swoją refleksję nad osobą ludzką w oparciu o filozofię Kanta, a przede wszystkim o jego teorię poznania. Bowne uważał, że możliwość badania świata realnego wymaga dwóch źródeł: badacz musi mieć zmysłowe, realne doświadczenie świata, a także podmiotowe, trwające „ja”. Jak rozumiał to trwające „ja”? Uważał je za centrum osoby ludzkiej, odpowiedzialne nie tylko za akty poznania, ale również za kierowanie własnymi decyzjami i ich kontrolowanie. Ludzkie „ja” stanowi jedność „żyjącą i świadomą”, a jednocześnie jest czymś złożonym, bowiem wypełnione jest przez różnego rodzaju doświadczenia, które człowiek zdobywa w swoim życiu.

Kontrastuje to z badaniem świata realnego na gruncie klasycznej teorii poznania, gdzie struktura aktów poznania intelektualnego (pojęcia, sądy, rozumowania) jest niematerialna, aktom tym brak bowiem cech materialności. Akty te, nieustannie emanując z ludzkiego „ja”, implikują istnienie niematerialnego podmiotu (współmiernego do struktury bytowej tych aktów), który przyjęło się nazywać duszą ludzką; jest ona zatem podmiotem uniesprzeczniającym istnienie aktów psychicznych, niematerialnych¹⁷.

Wynika z tego konieczność potwierdzenia istnienia duszy ludzkiej, co dokonuje się poprzez analizę wyłanianych z „ja” aktów, zarówno fizjologicznych, jak i psychicznych. Dusza ukazuje się jako źródło działania, jednocześnie będąc podmiotem wyższych aktów psychicznych, zwłaszcza intelektualnego poznania i aktów woli. Gdy człowiek doświadcza jedności bytu, który poznaje zarówno intelektualnie, jak i sensorycznie, istnieje „racja bytu” takiego działania, a jest nią jedynie forma substancjalna, nadając bytowi tożsamość jako „ja”.

„Ja” jest więc podmiotem, pewnym indywiduum, trwającym w swoich doświadczeniach. Co więcej, odpowiada również ono za ludzkie decyzje. Jest źródłem, z którego te decyzje wypływają i przez to osoba może kierować sobą w sposób świadomy i odpowiedzialny, realizując dane każdemu człowiekowi możliwości rozwoju¹⁸.

¹⁶ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 259.

¹⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 132–139; tenże, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1985, nr 3–4(28), s. 51–57.

¹⁸ Por. B.P. Bowne, *Personalizm*, tłum. B. Gacka, J. Kłos, Lublin 1994, s. 262.

Bowne, chcąc ukazać realność istnienia ludzkiego „ja”, podaje między innymi argument z relacji międzyludzkich, w tym społeczno-gospodarczych¹⁹. Wskazuje, że zewnętrzna aktywność osób odzwierciedla ich wewnętrzne idee. Jego zdaniem my sami, to znaczy nasze „ja”, jesteśmy bezpośrednio niepoznawalni dla innych. Nasze ciało jest tylko narzędziem do przejawiania życia wewnętrznego, czyli ludzkiego „ja” (*the inner life*). Jednakże nigdy nie można zobaczyć żyjącego „ja” (*the living self*). Bowne twierdzi, że każda osoba poznaje swoje własne „ja” w doświadczeniu bezpośrednim (*immediate experience*), zaś „ja” innych osób jawią się poprzez ich działania (*their effects*). Inne „ja” nie ujawniają się w swym kształcie lecz w swoich czynach (*deeds*). Poznajemy je jedynie w czynach i poprzez czyny (*in and through deeds*). Pod tym względem inne ludzkie „ja” są równie bezkształtne i niewidzialne jak sam Bóg, i to nie tylko w sensie bycia niewidzialnymi dla wzroku (*out of sight*), ale również w innych rodzajach doświadczenia²⁰.

Analizując powyższe zdania Bowne’a, można się zgodzić tylko z niektórymi z nich. Prawdą jest, że poznajemy „ja” drugiej osoby tylko poprzez różnego rodzaju doświadczenia pośrednie. Nie mamy wglądu bezpośredniego w „ja” innej osoby. Natomiast wątpliwości pojawiają się przy stwierdzeniu Bowne’a, że własne „ja” poznajemy w sposób bezpośredni (*immediate experience*). Autor nie tłumaczy, jak rozumie to poznanie bezpośrednie. Owszem, poznajemy fakt istnienia „ja” bezpośrednio, to znaczy, że nie jest ono zapośredniczone przez pojęcie. W tym poznaniu zasadniczo poznajemy ludzkie „ja” tylko od strony egzystencjalnej, a nie od strony jego natury. Na temat natury, czyli na temat tego, kim jestem, trzeba dowiadywać się w sposób okrężny, to znaczy przez analizę moich aktów wyłonionych z „ja”²¹.

¹⁹ Por. A. Siomak, *System personalistyczny Bowne’a*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2003, nr 4, s. 93–102.

²⁰ B.P. Bowne, *Personalizm*, dz. cyt., s. 168–169.

²¹ Więcej na ten temat można znaleźć m.in. w dziełach M.A. Krapca, np. w jego książce *Ja – człowiek*. Przywołuje on wypowiedź Tomasza z Akwinu: „Každy doświadcza, że istnieje jako ten sam, który też intelektualnie poznaje”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I q. 76 s. I c. „Nasz umysł sam przez się zna siebie, o ile o sobie poznaje, że jest (że istnieje). Z tego bowiem samego, że doświadcza, iż działa, doświadcza, że istnieje”. Tenże, *Summa contra gentiles*, 1 III c. 46. W swoich aktach działania, nade wszystko w działaniu poznawczym, człowiek poznaje, że sam istnieje jako podmiot wykonywanych aktów. Tomasz, pod wpływem Augustyna, nazywa to „poznaniem duszy”, albo też poznaniem siebie jako podmiotu wyłaniającego z siebie działanie. A zatem bezpośrednio, w refleksji towarzyszącej, doświadcza człowiek „siebie” jako podmiotu samodzielnie istniejącego, z którego tryskają akty ludzkiego działania. „Ja” – „Ego” – jako podmiot działania jest nieustannie doświadczone w refleksji towarzyszącej. Jest to poznanie bezpośrednie (niezapśredniczone przez pojęcie) ujawniające fakt istnienia „Ego”, które rejestrujemy zasadniczo od strony egzystencji, a nie

Bowne podkreśla, że centrum osoby stanowi ludzkie „ja”. Zasadniczymi cechami osoby jest realność, faktyczność i oczywistość. Ponadto wskazuje, że osoba jest niepowtarzalna, autonomiczna i niepodzielna wewnętrznie²². To właśnie tak rozumiane „ja” stanowi według Bowne’a centrum osoby ludzkiej.

Aby dowieść swojego istnienia, osoba ludzka nie potrzebuje czynić wprowadzeń, założeń czy nawet dowodów, ponieważ sam fakt jej egzystencji sprawia, że jest spontanicznie i bezpośrednio dostępna. W konsekwencji osoba ludzka zajmuje istotne miejsce w budowaniu wszelkiej rzeczywistości duchowej i materialnej (w zakresie kulturotwórczym) oraz systemowej (w wymiarze społeczno-ekonomicznym).

Bowne podkreśla, że właściwe rozumienie osoby jest drogą do budowania prawdziwej wspólnoty. Dzieje się tak ze względu na trzy aspekty. Po pierwsze, osoby współistnieją ze sobą. Świat, w którym żyjemy, jest społeczny. Jakikolwiek rozważania na temat świata należy rozpoczynać od akceptacji faktu, że zarówno my sami, jak i inni ludzie jesteśmy osobami. Po drugie, istnieje ogólne prawo rozumu, które obowiązuje wszystkich i jest ważne dla wszystkich. Innymi słowy, oznacza to, że rozum każdego człowieka zasadniczo jest taki sam. Należy go tylko odpowiednio ukształtować i oświecić, przede wszystkim przez właściwą edukację. Jest to równocześnie warunek realnej wspólnoty intelektualnej. Bowne w tym miejscu w sposób wyraźny nawiązuje do postulatów oświecenia francuskiego. Po trzecie, istnieje świat wspólnego doświadczenia – rzeczywistego czy możliwego, w którym ludzie mimo różnic mogą się porozumieć i prowadzić wspólne i harmonijne życie²³.

Amerykański myśliciel rozważa fakt dynamizmu osoby ludzkiej oraz jej wybitnie wspólnotowy i społeczny charakter. Cechy te sprawiają, że w naturę osoby wpisany jest nieustanny rozwój, a społeczeństwo stanowi niezbędne otoczenie jej samorealizacji. Innym niezbędnym elementem środowiska rozwoju osoby jest oczywiście świat rzeczy zewnętrznych, który w dużej mierze jest niezależny od ludzkiego „ja”²⁴.

Przybliżając rozumienie człowieka jako osoby według Bowne’a, należy wspomnieć o jeszcze jednej ważnej jego tezie. Jak wyżej wspomniano, amerykański filozof podkreślał konieczność tłumaczenia rzeczywistości, uwzględniając prymat osoby. Co więcej, cała materialna rzeczywistość może i powinna służyć

od strony natury. Znaczy to, że człowiek nieustannie doświadcza, że jako „Ja” istnieje, ale nie wie zarazem, kim jest. Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 132–139; tenże, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1985, nr 3–4(28), s. 51–57.

²² Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 260.

²³ Por. B.P. Bowne, *Personalizm*, dz. cyt., s. 33.

²⁴ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 259.

do wyrażania jej wewnętrznego życia, a nie tylko do zwykłej eksploatacji jej zasobów.

Jednakże, aby uzyskać adekwatne rozumienie rzeczywistości, należy jeszcze poznać „moc”, która za tą rzeczywistością stoi. Według niego tą „mocą” jest Bóg rozumiany na sposób chrześcijański, a więc przede wszystkim Bóg osobowy, stwórca świata. Stanowisko to wypływało z jego teizmu. Teizm ponadto ułatwia znalezienie odpowiedzi na pytanie, dlaczego owa „moc” działa właśnie w ten, a nie inny sposób. Według tej koncepcji filozoficznej Bóg jest zwornikiem całej rzeczywistości, to znaczy nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu i sprawuje nad nim swoją opiekę²⁵.

Widać więc, że personalizmu Bowne’a nie można zrozumieć bez koncepcji chrześcijańskiego Boga. Autor, będąc nie tylko filozofem, ale także diakonem Kościoła Metodystów, podkreślał, że osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo osobowego Boga. Stąd ostatecznie wypływa jej niezbywalna godność, a mówiąc dokładniej – jej prawa i obowiązki. W tym znaczeniu osobowy Bóg stał się podstawą jego personalizmu. Warto dodać, że nauczanie Bowne’a jest również przykładem obrony stanowiska teistycznego przeciwko ateistycznej wizji świata i człowieka w czasach, gdy prądy postoświeceniowe i sekularystyczne nie tylko dążyły do umniejszenia znaczenia racjonalnego fundamentu wiary chrześcijańskiej, ale kwestionowały także wartość filozofii klasycznej korzystającej z Objawienia²⁶.

1.2.2. Edgara Sheffielda Brightmana koncepcja personalizmu teistycznego

Rodzący się za sprawą Bowne’a personalizm amerykański rozwinął w pierwszej połowie XX wieku jego uczeń Edgar Sheffield Brightman. Był on uczniem Bowne’a na Uniwersytecie Bostońskim, a później stał się liderem personalizmu amerykańskiego w ukształtowanej „Szkołe Bostońskiej” (*Boston School of Personalism*)²⁷.

Także poglądy tego filozofa, podobnie jak w przypadku Bowne’a, kształtowały się na kontynencie europejskim. Studiował on w Berlinie i Marburgu pod okiem

²⁵ Więcej na temat teistycznego finityzmu Bowne’a można znaleźć w: R. Burrow Jr, *Borden P. Bowne’s Contribution to Theistic Finitism*, „The Personalist Forum” 1997, nr 2(13), s. 122–142.

²⁶ Por. A. Jastrzębski, *Bóg w personalizmie Bordena Parkera Bowne’a*, w: K. Stachowicz (red.), *Filozofia Chrześcijańska*, Poznań 2014, s. 146–149.

²⁷ Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009, s. 31.

między innymi Hugo Gressmanna i Adolfa Harnacka. Harnack – protestancki teolog i historyk dogmatu – specjalizował się w badaniu wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu i marcjonizmu. Zasłynął też jako pierwszy przewodniczący i współzałożyciel Towarzystwa Postępu Naukowego im. Cesarza Wilhelma (współcześnie Towarzystwo Wspierania Nauki im. Maxa Plancka). Wydaje się, że spośród filozofów europejskich to Harnack miał największy wpływ na twórczość Brightmana.

Brightman przez wiele lat kierował katedrą filozofii Uniwersytetu Bostońskiego. Jego najważniejsza praca pt. *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*²⁸ została wydana pięć lat po śmierci autora, w 1958 roku. Cechowała się ona metafizycznym pluralizmem i orientacją etyczną, była również głęboko zanurzona w duchowości chrześcijańskiej²⁹.

Filozofia Brightmana, podobnie jak innych przedstawicieli Szkoły Bostońskiej, była reakcją na pochodzący z tradycji heglowskiej idealizm absolutny, który według nich skutkował depersonalizacją istoty ludzkiej. Depersonalizacji tej doszukiwali się oni również w filozofii oświecenia i romantyzmu, a przede wszystkim w pozytywizmie Auguste'a Comte'a. Odpowiadając na idee depersonalistyczne, Brightman i jego koledzy podkreślali, że za punkt wyjścia do zrozumienia świata należy obrać osobę ludzką z jej całym doświadczeniem, z wrodzonymi apriorycznymi kategoriami poznania. Co więcej, wszystkie zasady moralne należy ostatecznie wyprowadzić z absolutnej i niepowtarzalnej wartości osoby. Można więc stwierdzić, że dla myślicieli Szkoły Bostońskiej cała rzeczywistość jest więc osobowa³⁰.

Warto w tym miejscu postawić pytanie, jak Brightman rozumiał osobę. Rozumienie to ukształtowało się nie tylko pod wpływem Bowne'a i niektórych współczesnych mu europejskich myślicieli, o czym już powyżej wspomniano, lecz także sięgało do filozofii Kanta i Kartezjusza. Jak wiadomo, Kartezjusz w swojej filozofii człowieka był zwolennikiem koncepcji dualizmu ciała i ducha, *res extensa* i *res cogitans*. Nie prowadził on szerszych rozważań na temat osoby, ale „całą godność osoby umieścił po stronie *cogito*, a więc po stronie ducha. Pierwszym i naczelnym doświadczeniem poznawczym człowieka jest to, że jest duchem: *cogito ergo sum*. [...] Kartezjusz, pojąwszy człowieka jako ducha, wszelkie operacje poznawcze związał z duchem, pojętym jako świadomość; człowiek jako duch posiadający ciało maszynę, jest czymś najdoskonalszym”³¹.

²⁸ Por. E.S. Brightman, *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*, New York 2006.

²⁹ Por. G. Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Chichester 2011, s. 307.

³⁰ Por. Ch. Smith, *What Is a Person?: Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, Chicago 2011, s. 101.

³¹ M.A. Krąpiec, *Osoba*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 884.

W systemie filozoficznym Brightmana ludzkie „ja” jest dominującą rzeczywistością metafizyczną. Utożsamiał ludzkie „ja” ze świadomością. Świadomość ta jest czymś jednym, a równocześnie złożonym. Na tę złożoność składają się między innymi: władza intelektualna i wolitywna, pamięć, poczucie podmiotowości, a zarazem wspólnotowości, a także doświadczanie wolności³². Brightman rozróżnił pomiędzy „ja” (*self*) a osobą (*person*). Według niego podmiotowym „ja” jest każda świadomość, natomiast osoba jest czymś więcej, jest podmiotem zdolnym do rozwinięcia swoich racjonalnych i wolitywnych potencjalności.

Brightman podkreśla, że tak rozumiany powyższy dualizm ma kluczowe znaczenie w sprzeciwie wobec wszelkich monistycznych, a szczególnie materialistycznych poglądów na osobę ludzką. Rzeczy materialne nigdy nie potrafią wniknąć w ludzkie „ja”, to znaczy utożsamić się z nim i całkowicie wypełnić osobę. Osoba będzie zawsze mniej lub bardziej świadomie przekraczać świat materialny³³. Sprzeciwiał się więc myśleniu, które dominowało w jego czasach, że ciało należy przedkładać ponad umysł, a rzeczy ponad osoby. Odrzucał kapitalizm oraz komunizm jako systemy niepersonalistyczne. Twierdził, że w kapitalizmie dominuje wartość pieniądza, wartość apersonalna, osoba zaś traktowana jest przedmiotowo jako środek do zdobycia dóbr materialnych. Komunizm natomiast gubi zupełnie indywidualność osoby na rzecz idei państwa czy partii.

Omawiając rozumienie personalizmu Brightmana, trzeba jeszcze wspomnieć o jego koncepcji Boga. Sprzeciwiał się on deizmowi okresu oświecenia, który pojmował Boga jako absolut oddalony i nieinteresujący się światem. Brightman starał się przybliżyć ideę Boga obecnego w ludzkiej rzeczywistości. W swojej filozofii religii zaproponował koncepcję Boga, który posiada skończoną i czasową naturę, przynajmniej w pewnym aspekcie – późniejsi teści finitystyczni, jak na przykład Alfred North Whitehead mówili bardziej precyzyjnie o naturze pierwotnej i naturze wtórnej Boga, która była według nich ograniczona³⁴.

³² Bostońscy myśliciele zgadzali się w tym ważnym punkcie z personalistami europejskimi. Z tą różnicą, że ci ostatni czerpali swoje spostrzeżenia przede wszystkim z egzystencjalizmu, fenomenologii i tomizmu. Natomiast amerykańska szkoła, choć pod pewnymi względami uzupełniała, czy nawet rozwijała koncepcje europejskich kolegów, to jednak swoje inspiracje czerpała przede wszystkim z europejskich tak zwanych „teistów spekulatywnych” o proweniencji idealistycznej, takich jak: Friedrich Heinrich Jacobi (+1819), Friedrich Josef von Schelling (+1854) i Rudolf Hermann Lotze (+1881). Por. N. Ferreira, D. Kostakopoulou, *The Human Face of the European Union. Are EU Law and Policy Humane Enough?*, Cambridge 2016, s. 1–14.

³³ Por. P.A. Bertocci, *The Personalism of Edgard S. Brightman and Ultimate Reality*, „Ultimate Reality and Meaning” 1983, nr 6, s. 34.

³⁴ Por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 436–446.

Bóg według Brightmana jest bytem posiadającym doskonałą, dobrą wolę, chociaż ograniczoną poprzez skończoną Bożą naturę. Bóg nie jest poza światem, między Bogiem i światem istnieje dynamiczny związek, który rośnie i rozwija się w trakcie nieustannego procesu. W tym procesie występuje również zło i cierpienie, ale ostatecznie zostanie ono pokonane w trakcie rozwoju świata zmierzającego do ostatecznego celu, którym jest Bóg. Innymi słowy, Bóg „wykorzystuje” tragedię stworzenia jako narzędzie, które również dzięki wysiłkowi człowieka, który powinien nieustannie się doskonalić, umożliwi światu osiągnięcie swej pełni, niemożliwej do osiągnięcia w doczesności. Warto nadmienić, że powyższa perspektywa Brightmana odbiega od ujęcia, które występuje w filozofii chrześcijańskiej³⁵. Nic dziwnego, że spotkała się ona z krytyką, szczególnie w punkcie dotyczącym natury Boga i jego relacji ze światem. Otwiera ona drogę do antropomorficznego ujęcia Osoby Boskiej.

Podsumowując koncepcję personalizmu Brightmana, należy podkreślić, że w dużym stopniu korzystał z tradycji filozofii europejskiej, głównie Kartezjusza i Kanta, a także z myśli europejskich idealistycznych teistów spekulatywnych. Dlatego jego koncepcja może być nazwana, pomimo osobliwego rozumienia natury Boga, personalizmem teistycznym³⁶.

1.2.3. Personalizm psychologiczny w ujęciu Petera Anthony'ego Bertociego

Jednym z ważniejszych uczniów Brightmana był Peter Anthony Bertocci, filozof włoskiego pochodzenia, określany mianem prekursora personalizmu psychologicznego w XX stuleciu. Należy on do trzeciego pokolenia personalizmu bostońskiego i był jednym z liderów Szkoły Bostońskiej³⁷. Po studiach na Uniwersytecie w Harvardzie, obronił doktorat z filozofii nt. *The Empirical Argument for God in Late British Thought* na Uniwersytecie Bostońskim. Promotorem był Frederick Robert Tennant³⁸.

Bertocci wykładał na tym Uniwersytecie przez 31 lat. Pozostawał pod wpływem znanych filozofów, na przykład Alfreda Northema Whiteheada, Alberta

³⁵ Por. K.E. Yandell, *Personalism*, w: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London–New York 1998, t. VII, s. 317.

³⁶ Koncepcję Boga wyłożył Brightman przede wszystkim w dwóch swoich książkach: *Personality and Religion* (1934) oraz *Philosophy of Religion* (1940).

³⁷ Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 31.

³⁸ Doktorat opublikowany w 1938 r. przez Boston University Press. Bertocci napisał jeszcze siedem innych książek: *The Human Venture in Sex, Love, and Marriage* (1949); *Introduction to the*

Corneliusa Knudsona, Edgara Sheffielda Brightmana, Clarence'a J. Lewisa, Rapha Bartona Perry'ego, a także specjalistów nauk psychologicznych, szczególnie psychologii osobowości Gordona Willarda Allporta, Williama Sterna, Williama Jamesa, Jamesa Warda³⁹. Studiował ponadto we Włoszech w *Istituto Storico Benedetto Croce* w Neapolu (1950) oraz na Uniwersytecie w Kalkucie (1960–1961). Był przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Metafizycznego założonego przez Paula Weissa. Bertocci w czasie podróży i studiów na trzech kontynentach kształtował swój światopogląd, w ramach którego nakreślił założenia psychologii personalistycznej i rozwinął psychologiczny aspekt personalizmu amerykańskiego.

W 1974 roku Bertocci opublikował zbiór artykułów pt. *Mid-Twentieth Century American Philosophy: Personal Statements*. Włączył do niego eseje piętnastu wybitnych amerykańskich myślicieli, takich jak Kenneth Dean Benne, Brand Blanshard, George Boas, Theodore Brameld, Harry Samuel Broudy, Edwin Arthur Burtt, Herbert Feigl, Charles Hartshorne, Glenn Raymond Morrow, Stephen Coburn Pepper, Roy Wood Sellars, Herbert Spiegelberg, Robert Ulich, William Henry Werkmeister, Paul Weiss.

Ci autorzy przedstawili w swoich artykułach zarówno różnorodność amerykańskiej filozofii okresu po I wojnie światowej, jak i jej otwartość na filozoficzne pomysły z zagranicy, szczególnie z Europy. Sam Bertocci w swojej skromności i trosce o najwyższe standardy uczciwości naukowej pominął swoją osobę i swój naukowy dorobek. Mogło to wynikać z faktu, że Bertocci wcześniej opracował niedokończone dzieło swojego mistrza Brightmana, a potem – z pomocą innych osób – doprowadził do jego publikacji. Dzięki obydwu publikacjom można naszkicować środowisko intelektualne, w którym pracował amerykański filozof, a także dookreślić główne kierunki jego pracy naukowej.

Andrew Reck napisał o Bertoccim, że „nie można uchwycić ani nawet zbliżyć się do niewysłowionej jakości jego osobowości, jako ciepłego i zaangażowanego myśliciela. Dążąc do intelektualnej struktury całej prawdy filozoficznej, pozostawał zainteresowany konkretnymi osobami z ich osobistymi doświadczeniami”⁴⁰.

W swojej pracy naukowej skupiał się w znacznej mierze na sformułowaniu definicji osoby. Jego definicja w ciągu lat wciąż ewoluowała, stając się coraz bogatsza. Najwcześniejsza jest tak zwana minimalna definicja osoby (*a minimal definition of a person*), którą zamieścił w książce *Wprowadzenie do filozofii religii*

Philosophy of Religion (1951); *Free Will, Responsibility, and Grace* (1957); *Religion as Creative Insecurity* (1958); *Sex, Love, and the Person* (1967); *The Person God Is* (1970) i *The Goodness of God* (1981).

³⁹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 119.

⁴⁰ A. Reck, *The Philosophical Achievement of Peter A. Bertocci*, „The Personalist Forum” 1991, nr 7, s. 73.

(*Introduction to the Philosophy of Religion*, 1951). Brzmi ona następująco: „Osoba (person) jest jednością doświadczeń (*the unified experiences*) odczuwania zmysłowego, zapamiętywania, wyobraźni, pojmowania, sądenia bądź też myślenia, odczuwania emocjonalnego, powinności i dążenia”. Definicję osoby umieścił we *Wprowadzeniu do filozofii religii* dlatego, że chciał wykazać, że prawdziwy Bóg jest Bogiem osobowym. Píše o tym aż w trzech rozdziałach wspomnianej pracy. Podkreśla, że pełna i prawdziwa religia jest relacją osobową zachodzącą między osobą ludzką a osobą Boską⁴¹.

W drugiej wersji tego studium doprecyzował powyższą definicję osoby, szczególnie w jej pierwszej części, podkreślając wyjątkowość i niepowtarzalność osoby ludzkiej. Osoba jest to unikalna, niepodzielna, lecz złożona jedność (*complex unity*), która poznaje zmysłowo, intelektualnie, ma swoje pragnienia, ma pamięć, wyobraźnię, dążenia i powinności. W późniejszej, trzeciej definicji osoby pochodzącej z roku 1986 jeszcze bardziej podkreślił dynamizm osoby ludzkiej. Osoba obdarzona jest nieskończoną możliwością i różnymi możliwościami swojego rozwoju. Bertocci stwierdza, że osoba jest bytem stającym się (*becoming*), o złożonej jedności (*a complex unity*) i trwającej nieustannie aktywności⁴².

I wreszcie w czwartym uzupełnieniu koncepcji osoby Bertocci podkreślił, że „ja” stanowi centrum osoby, jest zdolne do samoświadomości, oddziaływania na ciało, dzięki któremu jest włączone w świat czasowo-przestrzenny. Osoba ludzka nie jest więc tylko prostą sumą swoich aktów (jak na przykład aktów poznania zmysłowego, aktów pamięci, uczuć czy aktów intelektualnych) czy też sumą poszczególnych życiowych zdarzeń. W osobie należy wyróżnić, zdaniem Bertociego, podmiotowe „ja”, które jednoczy tę mnogość ludzkiego działania. Osoba, a szczególnie ludzkie „ja” jest więc scalającym podmiotem, który poznaje poprzez zmysły, intelekt, pamięć, czucie, dążenia, doświadcza powinności oraz wierzy. Ludzkie „ja” może być więc nazwane zasadą jedności ludzkiego bytu, która sama w sobie jest złożona⁴³.

Analizując główne punkty personalizmu Bertociego, widzimy, że pozostawał on pod dużym wpływem psychologii. W koncepcji osoby podkreślał, że jest ona jednym bytem (jest jednością) pomimo nieustannej zmiany w czasowej ciągłości (*unity in continuity*). Osobę ludzką charakteryzuje więc metafizyczny

⁴¹ Według Bertociego w każdej prawdziwej modlitwie spotykają się ze sobą dwie osoby: Bóg i człowiek. Człowiek powinien spełnić warunki do znalezienia Boga, a Bóg znajduje możliwość nawiązania z nim relacji. W modlitwie Bóg i człowiek spotykają się, aby wspierać tworzenie nowych wartości w świecie oraz aby cieszyć się wzajemną obecnością. Więcej na temat jego rozumienia osoby w: *Introduction to the Philosophy of Religion*, Boston 1951, s. 223.

⁴² Por. tamże, s. 223–226.

⁴³ Por. tamże, s. 227–228.

związek jedności i ciągłości. Jest ona obdarzona przede wszystkim rozumem i wolną wolą (*free will*).

Odróżniał także pojęcie osoby (*a person*) od osobowości (*the personality of the individual*). Osobowość według Bertociego powstaje w wyniku współdziałania osoby z innymi osobami, a mówiąc ściślej: osobowość osoby (*a person's personality*) jest mniej lub więcej systematycznym sposobem udzielania odpowiedzi sobie samej – w odniesieniu do innych ludzi oraz do całej rzeczywistości.

Z powyżej zarysowanej koncepcji osoby i osobowości wpływają moralne zobowiązania człowieka (*moral obligation*), przede wszystkim w dziedzinie religii, a w konsekwencji w sferze życia małżeńskiego, etyki seksualnej i innych dziedzinach, w których społeczeństwo amerykańskie w latach 60. minionego wieku ulegało dynamicznym zmianom⁴⁴.

Bertocci był bardzo wrażliwy na dziejące się wokół niego zmiany kulturowe (między innymi rewolucję seksualną lat sześćdziesiątych) i często wyrażał zdziwienie tym, jak bardzo interpretacja ludzkich emocji, motywów postępowania, procesów intelektualnych, wpływała z przyjętej *a priori*, bez głębszej refleksji, błędnej koncepcji natury człowieka. Dlatego też w swojej pracy poświęcał wiele uwagi, by wykazać, jak ważne jest właściwe rozumienie natury ludzkiej. Na przykład model sprawowania kontroli nad intelektualnym procesem myślenia jest nieprzypadkowy dla osoby skończonej, ale nie ma zastosowania do Osoby Bożej. Jeśli utożsamia się osobę z jej umysłem i ciałem, to nie użyje się pojęcia „osoby” na określenie Boga. Warto dodać, że współcześnie wielu – świadomie lub nieświadomie – uważa, że osoba jest jedynie ciałem, a dwuznaczne sądy w tym zakresie nieodzownie prowadzą do intelektualnego niepowodzenia.

Podsumowując, Bertocci uważał, że personalizm jest ważnym i aktualnym nurtem filozoficznym, który uzyskał w Ameryce porównywalny wpływ, jak pragmatyzm. Twierdził, że personalizm jest teizmem idealistycznym, którego znaczenie niesie ze sobą nową filozoficzną perspektywę, co najmniej tak wyrazistą i przekonującą jak rozpowszechniony w Stanach Zjednoczonych pragmatyzm⁴⁵.

1.2.4. *Ralph Tyler Flewelling i jego rozumienie osoby ludzkiej*

Drugim centrum myśli personalistycznej w Stanach Zjednoczonych, obok Szkoły Bostońskiej, był Uniwersytet Południowej Kalifornii. Liderem tej szkoły był Ralph Tyler Flewelling. W 1920 roku założył czasopismo *The Personalist* i został jego

⁴⁴ Por. P.A. Bertocci, *The Person God Is*, Abingdon – New York 2013, s. 25.

⁴⁵ Por. K.E. Yaandell, *Personalism*, art. cyt., s. 317–318.

redaktorem. Stało się ono forum wymiany myśli amerykańskich personalistów. Flewelling doktoryzował się na Uniwersytecie Bostońskim, ale swoją główną działalność prowadził od 1927 roku jako dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Południowej Kalifornii w Los Angeles⁴⁶. Swoją koncepcję personalizmu zawarł w wielu artykułach i książkach, przede wszystkim w dziele pt. *Personalism and the problem of philosophy*⁴⁷, a także jako pierwszy autor terminu „personalizm” w *Hastings’s Encyclopedia of Religion and Ethics* z 1915 roku⁴⁸.

Flewelling szybko wykazał, że filozofia personalizmu nie była czymś osobliwym dla Uniwersytetu w Bostonie ani dla Stanów Zjednoczonych. Dowiódł tego, często cytując listy nie tylko bostońskich, ale również francuskich czy niemieckich myślicieli, którzy wyrażali ten pogląd (czasami nie używając terminu „personalizm”). Flewelling i George Holmes Howison z Uniwersytetu Kalifornia w Berkeley są określane jako założyciele Kalifornijskiej Szkoły Personalizmu, pomimo że ich koncepcje były w znacznym stopniu odmienne. Howison tak naprawdę prezentował zmodyfikowaną filozofię Kanta, tak jak myśliciele wcześniejszego pokolenia, podczas gdy filozofia Flewellinga czerpała z temporalizmu.

Warto dodać, że dla tego autora temporalizm oznaczał pogląd, według którego nie ma prawd i wartości ponadczasowych, a czas relatywizuje wartości moralne. Jest to jedna z odmian szeroko rozumianego relatywizmu etycznego. Personalizm Flewellinga znalazł wyraz w jego licznych dziełach. Oprócz artykułów publikowanych przez niego co kwartał w *The Personalist*, pomiędzy rokiem 1920 a rokiem 1959 napisał kilkaset artykułów i recenzji. Flewelling był autorem piętnastu książek i artykułów dla takich czasopism naukowych, jak „The Science of Mind” i „The Methodist Review”. Miał także istotny wkład w tworzenie kilku encyklopedii⁴⁹.

Personalizm Flewellinga można określić jako metafizyczną teorię, która jest koncepcją rzeczywistości jako świata osób z najwyższą osobą na czele. Osobowość jest efektem głównej idei, a natura jest efektem zapożyczonej idei⁵⁰. Podobnie jak Bowne i inni personaliści, Flewelling przyjmuje obiektywny, przedmiotowy pogląd na wiedzę i wszechświat, ale w przeciwieństwie do nich, Flewelling nie zaprzeczył istnieniu bezosobowości, bezduszości. Jego zetknięcie

⁴⁶ Por. T.D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023].

⁴⁷ Por. R.T. Flewelling, *Personalism and the problem of philosophy*, New York 1915.

⁴⁸ Por. *Hastings’s Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1908–1927, wydana w Edynburgu i Nowym Jorku w dwunastu tomach z indeksem. Reprint z 2003 r., podzielony na 24 tomy, nie zawiera indeksu.

⁴⁹ Por. J.R. Shook, *Dictionary of Modern American Philosophers*, t. II, Bristol 2005, s. 811–812.

⁵⁰ Por. tamże, s. 811.

z filozofią Bergsona podczas pobytu we Francji zostawiło trwałe ślad. Trwałe odbicie myśli Bergsona doprowadziło Flewellinga do określenia temporalizmu w sposób odmienny niż Bowne. Właśnie dlatego modyfikacja personalizmu Bowne'a dokonana przez Flewellinga jest w pewnym sensie podobna do myśli Brightmana.

Od kiedy Brightman zainteresował się metodą i systemem, przyjął metafizyczne i epistemologiczne myślenie w poszukiwaniu uzasadnienia dla temporalizmu. Przejął rozumienie temporalizmu z nauk Edmunda Husserla, Martina Heideggera, a po roku 1929 od Alfreda North Whiteheada, który rozwinął chrześcijański teizm, przedstawiając go jako ściśle związany z rzeczywistością świata doczesnego.

W książce *Process and Reality* (1929) amerykański myśliciel opisuje naturę Boga jako dwubiegunową – pierwotną i wtórną. Bóg postrzegany jako pierwotny nie determinuje powstawania każdej aktualnej sytuacji, ale uwarunkowuje ją. Nie wymusza, ale moderuje potencjalne zdarzenia w kierunku ich aktualizacji. Z nieskończonego zbioru potencjalności sięga po te, które są istotne dla konkretnego stawania się. Bóg, według Whiteheada, jest jak poeta, działający w prawdzie, pięknie i dobroci. Wtórna natura Boga polega według niego na tym, że świat staje się wieczny w nim. Tym samym Bóg „podtrzymuje świat, który wciąż przechodzi bezpośrednio w swoje własne istnienie”⁵¹.

Temporalizm Flewellinga był więc bliższy szkole Bergsona. Flewelling był mniej zafascynowany metodą, a bardziej skoncentrowany na naturze. Zatem jego myślenie przyjęło moralny, religijny i humanistyczny zwrot. Był moralnym idealistą, który twierdził, że nauki nie dostarczają najlepszych wskazówek co do natury najwyższej, ostatecznej rzeczywistości, raczej struktura rzeczywistości jest bardziej wiarygodnie dostępna dla najbardziej złożonych i najwyższej rozwiniętych jednostek, a one występują w moralnych, religijnych wzorcach i ideałach. Dlatego pogląd Flewellinga na możliwość wiedzy jest taki, że to sama osoba najlepiej wie, czy jest tą, która jest najbardziej moralnie rozwiniętą.

W personalizmie Flewellinga dostrzegamy próbę stworzenia spójnego metafizycznie idealizmu osobowego, w którym obecny jest również „personalizm konfesyjny”. Można przyjąć, że główne założenia tej odmiany personalizmu mają w swoich źródłach treści płynące bezpośrednio z Objawienia chrześcijańskiego. Supozycje religijne mogą jednak stanowić istotne trudności w dialogu Flewellinga z współczesnymi filozofami.

W 1924 roku Flewelling zdefiniował osobę jako tę, która „zna siebie i swój świat i która jest zdolna do działania, lecz żadna suma świadomych stanów czy

⁵¹ A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1985, s. 346–347.

aktów nie może utworzyć osoby”⁵². Myśliciel ze Szkoły Kalifornijskiej wskazuje na odróżniającą ludzi od świata zwierząt świadomość refleksyjną (świadomość świadomości). To właśnie posiadanie duszy uwzniośla człowieka i czyni z niego byt zasadniczo jakościowo odmienny względem innych bytów. Odróżnia to również pojęcie „osoby” od „osobowości”, która definiowana jest jako charakterystycznie związana z ludzkimi decyzjami, nawykami i działaniami. „Osobowości” są więc unikalne w tym, co mogą zaoferować na przykład dla pomnażania wspólnego dobra, co było przedmiotem filozoficznych rozważań Flewellinga.

Nie odrzucając zdobyczy współczesnej nauki, Flewelling prezentuje rozumienie świata, które musi poza nią wykraczać. Był mocnym realistą, jeśli chodzi o ludzkie wady i tendencje do niewłaściwego korzystania z wolności, promował nadzieję i optymizm w perspektywie potencjałów rozwojowych konkretnych osób. To właśnie określa istotę personalizmu – rozumienie świata przez pryzmat osoby, która jest najwyżej zorganizowanym bytem etycznym. Tylko on może odczytać wartości etyczne i religijne. W związku z tym nauki empiryczne nie mają ostatniego słowa, jeśli chodzi o próbę rozumienia świata. Najlepiej może to uczynić właśnie personalizm.

Dlatego Flewelling sprzeciwiał się silnemu w jego czasach scjentyzmowi jako stanowisku, według którego nauka posiada wszechwładny autorytet i wypełnia cały horyzont poznawczy człowieka. Scjentyzm jest postawą mówiącą, że wszystko, co realne może być naturalne, mamy więc do czynienia z wyłączeniem wszelkiej możliwości istnienia świata nadprzyrodzonego. Prawdą dla Flewellinga jest rodzaj wartości, nierozłącznej z poszerzaniem wiary w zdolności osób do poprawy ich moralnej i duchowej kondycji.

W miarę postępu nauka dąży w kierunku lepszego zrozumienia człowieka w całości uniwersum, a którego działania są danymi dostępnymi do badań. Flewelling w swojej filozofii kładzie ogromny nacisk na twórczość, a rozwój osobowości jest normatywnym zadaniem, ściśle zdefiniowanym dla każdej jednostki. Określona inteligencja, jednostka, kosmos są właściwymi przewodnikami do twórczego działania.

Flewelling stanowczo sprzeciwiał się scjentyzmowi, wierząc, że kult naukowej wiedzy pozbawiony moralnego wglądu i wnikliwości jest ogromnym zagrożeniem dla przyszłości. Końcowym sprawdzianem wartości nauki jest jej pomoc w moralnym doskonaleniu osób. Tego rodzaju doskonalenie moralne powinno być zawsze przeprowadzane bardzo ostrożnie, żeby przede wszystkim uniknąć sytuacji, w której nauka staje się bezwartościowa, działając niekorzystnie na jednostki ludzkie. Czasami nauka może nie przedstawiać żadnych celów moralnie wartościowych⁵³.

⁵² B. Gacka, *Personalizm amerykański*, dz. cyt., s. 149–151.

⁵³ Por. J.R. Shook, *Dictionary of Modern American Philosophers*, dz. cyt., s. 811–812.

Z koncepcji personalizmu Flewelling wyprowadza przekonanie o konieczności ustroju demokratycznego, dlatego jego myśl można określić mianem „personalizmu demokratycznego”. Struktura i organizacja społeczna winny być podporządkowane osobie ludzkiej w celu stworzenia najlepszych warunków do jej rozwoju duchowego, umysłowego i fizycznego. W tej koncepcji nie do zaakceptowania są jakiegokolwiek postacie totalitaryzmów, bowiem dążenie do dobra każdej osoby jest warunkiem *sine qua non* demokracji⁵⁴.

Flewelling sprzeciwiał się pogładowi o dominacji kolektywu (narodu, partii) nad jednostką, prowadzącym do wchłonięcia jednostki przez daną grupę. Osoba ludzka nigdy nie powinna być jedynie środkiem do osiągnięcia celu w sposób całkowicie podporządkowany innemu człowiekowi, ideologii lub zbiorowości. To państwo istnieje dla ludzi, a nie ludzie dla państwa. Z przekonania o wartości człowieka dla niego samego powstaje więc postawa szacunku dla człowieka. Dopiero na dalszym planie dostrzega się rolę państwa i pozycji społecznej, którą zajmuje człowiek. Tak więc wśród najważniejszych postulatów personalistów znajduje się uznanie godności każdej osoby.

Podkreślał on, że osoba jest ostoją demokracji. Akcentowanie osobistej wolności i odpowiedzialności, samostanowienia, kreatywności i subiektywności świadczy o głęboko zakorzenionym oporze autora wobec totalitaryzmu i kolektywizmu⁵⁵. Warto wspomnieć też, że Flewelling nie popadał w skrajności, podkreślając wartość demokracji. Dostrzegał również błędy nadmiernego indywidualizmu, który również sprzeciwia się demokracji, bowiem prowadzi do społeczeństwa zatowizowanego i w dużej mierze egocentrycznego.

Współczesne Flewellingowi społeczeństwo amerykańskie przeżywało kryzys. Przyczynę tego kryzysu dostrzegał on w swoistym napięciu między kulturami Zachodu i Wschodu. Twierdził, że Zachód i Wschód można pogodzić poprzez powrót do zasad wczesnego okresu chrześcijaństwa. Propozycja Flewellinga byłaby więc konkretną odpowiedzią, swego rodzaju mostem łączącym Wschód z Zachodem w okresie trwającej Zimnej Wojny.

Demokracja jest według niego ugruntowana także na źródłach biblijnych. Jest tak dlatego, że autor ten w pełni akceptował koncepcję stworzenia świata przez Boga. Stąd też wszelkie relacje między bytami ożywionymi a nieożywionymi, między osobą a wspólnotami ludzkimi istnieją dzięki podtrzymywaniu świata w istnieniu przez Boga. Wyjątkowość jego koncepcji była więc reakcją na XIX-wieczne tendencje do dewaluowania wartości osoby, co można było

⁵⁴ Por. B. Gacka, dz. cyt., s. 147–148.

⁵⁵ Por. T.D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023].

szczególnie zauważyć w takich systemach, jak panteizm, deizm, materialistyczna teoria ewolucji albo psychologiczny determinizm⁵⁶. Rozwinięcie tak rozumianej koncepcji personalizmu można znaleźć w obszarze psychologii religii Waltera George'a Mueldera.

1.2.5. Personalizm wspólnotowy według Waltera George'a Mueldera

Walter George Muelder (†2004) był amerykańskim etykiem szczególnie uwrażliwionym na kwestie społeczne. Studiował pod kierunkiem Edgara S. Brightmana na Uniwersytecie Bostońskim. Swoją karierę wykładowcy rozpoczął na Uniwersytecie Południowej Kalifornii, gdzie personalizm zajmował już stabilną pozycję.

Muelder z filozofią personalistyczną spotkał się już w swoim rodzinnym domu, dzięki swojemu ojcu – niemieckiemu imigrantowi i pastorowi Kościoła Metodystycznego, który z kolei studiował wraz z Brightmanem u Bordena Parkera Bowne'a. Rodzice Mueldera, żyjąc zgodnie ze wskazaniem tzw. Ewangelii społecznej, która głosiła przede wszystkim równość ekonomiczną chrześcijan, silnie wpłynęli na postawę życiową syna. Po latach zaowocowało to tym, że Muelder napisał pod kierunkiem Brightmana swoją pracę doktorską o filozofii Ernsta Troeltscha⁵⁷.

Podczas II wojny światowej Muelder wykładał etykę i teologię chrześcijańską na Uniwersytecie Południowej Kalifornii w Los Angeles, a następnie aż do emerytury pracował jako dziekan i profesor etyki społecznej na Uniwersytecie Bostońskim. Nazwany był „czerwonym dziekanem” (*Red Dean*) ze względu na swoje zainteresowania myślą socjalistyczną i pacyfistyczną. Jego działalność naukowa pomogła wypełnić lukę między Szkołą Bostońską a Szkołą Kalifornijską dzięki stworzeniu koncepcji personalizmu wspólnotowego⁵⁸.

Źródła swojej wrażliwości na problemy społeczne Muelder opisuje następująco w wywiadzie z 1993 roku:

Mojemu ojcu zawdzięczam ambicję intelektualną i naukową oraz wiarę w to, że jeśli ktoś posiada zdrową filozofię życia, to zauważy sens we wszystkim.

⁵⁶ Por. A. Thiselton, *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction to key thinkers, concepts, methods and debates*, Downers Grove 2018, s. 74.

⁵⁷ Ernst Troeltsch naukowo zajmował się istotą chrześcijaństwa i jego wpływami na kulturę europejską oraz relacjami pomiędzy Kościołem a państwem. W kręgu jego zainteresowań znajdował się także modernizm i metodologiczna strona rozważań teologicznych. Był rzecznikiem tzw. interpretacji rozumiejącej w historii.

⁵⁸ Por. T.D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023].

Mój ojciec czuł, że bardzo się uniezależnił emocjonalnie pod wpływem personalizmu Bordena Parkera Bowne'a. Zatem dom wychował mnie w duchu personalizmu bostońskiego oraz w etyce społecznej. Taką etyką interesował się też mój ojciec. Pamiętam, że zaczytywał się pismami Waltera Rauschenbuscha. Bardzo ceniał przesłanie społeczne obecne w Ewangelii⁵⁹.

Kolejnym obszarem zainteresowań naukowych Mueldera była psychologia religii. Poszukiwał on podstaw chrześcijańskiej etyki społecznej. Miał nadzieję, że znajdzie te podstawy w nauczaniu Troeltscha, a także w filozofii Karola Marksa. Podjął się więc integracji materializmu historycznego Marksa z filozofią prawa. Zainteresowanie Karolem Marksem powstało w wyniku kontaktu ze Szkołą Frankfurcką, a szczególnie z twórczością Maxa Horkheimera. Muelderowi chodziło o pogłębienie chrześcijańskiej etyki społecznej. Wart odnotowania jest fakt, że czerpiąc z filozofii Marksa, jednocześnie nie doświadczał skutków jej urzeczywistniania w swoim kraju.

Odmianę personalizmu rozwiniętą przez Mueldera określa się mianem personalizmu wspólnotowego. Jak już wspomniano, Muelder łączył ze sobą myśl wypracowaną w Szkole Kalifornijskiej i Szkole Bostońskiej. Unikał używania terminów filozoficznych, które uważał za abstrakcyjne, jak na przykład „substancja”, „materia i forma”, a w zamian proponował zwrócenie się do konkretnej rzeczywistości, dostępnej w doświadczeniu empirycznym⁶⁰. Dlatego też opisując i badając sytuację życiową konkretnej osoby, musiał natknąć się na wspólnotowy charakter osoby ludzkiej. Często używał określenia *person-in-community* (osoba-we-wspólnocie). Osoba dla niego była więc przede wszystkim podmiotowym centrum podejmowania decyzji, ale również z natury swojej jednostką otwartą na życie społeczne, dlatego często powtarzał, że osoba to „złożona jedność” (*anunitas multiplex*)⁶¹. Ludzie są osobami-we-wspólnocie, jednością w swoich wielowymiarowych doświadczeniach.

Duży wpływ na Mueldera wywarł pacyzizm i myśli Mahatmy Ghandiego. Z nich wypracował twierdzenie, że połączenie reguły niestosowania przemocy i ujęcia personalistycznego może prowadzić do osiągnięcia radykalnej sprawiedliwości ekonomicznej i społecznej. Myśl ta, wyrażana również przez Martina Luthera Kinga, wyrasta z głębokiego przekonania Mueldera, że ludzie w swoim wnętrzu posiadają „potencjalność” pragnienia współpracy z Bogiem. Ponadto dostrzegął on rozdzźwięk między pierwotnym indywidualizmem ograniczonej

⁵⁹ B. Gacka, *Personalizm amerykański*, dz. cyt., s. 144.

⁶⁰ Prawdopodobnie Muelder nie znał zbyt dobrze bogatego dorobku filozofii chrześcijańskiej i dogłębnego znaczenia rzekomo abstrakcyjnych, scholastycznych terminów.

⁶¹ Por. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, dz. cyt., s. 229–237.

świadomości a kolektywizmem w egoistycznej formie: „Gdzieś po drodze zgubiono konstruktywną wspólnotę w rzeczywistych zmaganiach jej korporacji, związków zawodowych i niezależnych, suwerennych stanów”⁶².

Jedną z najbardziej istotnych kategorii w myśli Mueldera jest przyznanie osobie ludzkiej wyjątkowej godności. Wymienia on trzy elementy, które na nią wskazują. Pierwszym jest *urzeczywistnienie* – czyli podmiotowa realizacja siebie. Według niego człowiek przeznaczony jest do poszukiwania wspólnoty i Bożego spełnienia, to znaczy osiągnięcia celu ostatecznego, jakim jest życie wieczne. Ludzie posiadają do tego wymiaru wyraźną tendencję, dzięki niemu twórczo realizują własną osobowość. Drugim elementem, związanym z pierwszym, to *Boży obraz w człowieku* i otrzymane powołanie do bycia dzieckiem Stwórcy. Ten stan właściwie wyraża społeczną solidarność między ludźmi a Bogiem. Trzecim elementem jest fakt współuczestniczenia osoby w społeczeństwie, czyli *wymiar wspólnotowy* jej egzystencji. Wynika on z tego, że człowiek jest stworzony i powołany do wspólnoty oraz stąd, że ludzie posiadają wspólnotowy rys w swojej naturze. Zatem wymiary społeczny i indywidualny osoby są ze sobą wzajemnie złączone⁶³.

Muelder istotnie uzupełnia, eksponującą wymiar indywidualistyczny, koncepcję Bowne’a o rolę osoby w jej coraz pełniejszym byciu sobą. Zatem człowiek w tym ujęciu – jako osoba–we–wspólnocie – poprzez relacje jest zintegrowany ze społecznością w całym swoim istnieniu. Wspólnotowe ujęcie, bardzo ważne w twórczości Mueldera, wyróżnia go spośród personalistów amerykańskich.

1.3. Wpływ pragmatyzmu i teologii protestanckiej na rozwój personalizmu amerykańskiego

Obszar Ameryki Północnej okazał się jednym z najbardziej korzystnych środowisk dla kształtowania myśli personalistycznej. Jak wspomniano wcześniej, personalizm był głównie pod wpływem dwóch czynników: amerykańskiego pragmatyzmu i teologii protestanckiej.

Szybko został zasymilowany i rozwinięty przez amerykańskich myślicieli teistycznych, wpływając na obszary aktywności zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej społeczności amerykańskiego. Co istotne, w Stanach Zjednoczonych nie doszło do radykalnej zmiany paradygmatów filozoficznych porównywalnej do tych, które miały miejsce w Europie wraz z realizacją projektu oświeceniowego.

⁶² Tamże, s. 240.

⁶³ Por. G. Dorrien, *Social Ethics in the Making*, dz. cyt., s. 319–323.

Zdaniem Johna F. Crosby'ego, współczesny związek personalizmu z protestantyzmem nie posiada swoich kontynuatorów. Zauważalny jest jednak wzajemny i ciągły związek myśli personalistycznej z pragmatyzmem⁶⁴.

1.3.1. Wpływ pragmatyzmu na personalizm amerykański

Wincenty Granat zauważa silne powiązania amerykańskiego personalizmu z pragmatyzmem. W swoich badaniach Granat wyróżnił tę odmianę myśli personalistycznej, która rozwijała się w Stanach Zjednoczonych, równocześnie z personalizmem psychologiczno-pedagogicznym oraz chrześcijańską odmianą personalizmu we Francji. Powiązanie personalizmu z pragmatyzmem widać przede wszystkim w twórczości następców Bowne'a, czyli E.S. Brightmana, R.T. Flewellinga oraz P. A. Bertociego.

Warto więc nieco dłużej zatrzymać się w tym miejscu naszych analiz nad amerykańskim pragmatyzmem. Jako stanowisko filozoficzne pragmatyzm (gr. *pragma* – działanie, czynność) można wywodzić od starożytnych sceptyków, którzy kwestionowali możliwość uzyskania obiektywnej prawdy. Uznawali natomiast, że musimy zadowolić się prawdopodobnymi informacjami, których prawdziwość jest potwierdzana przez praktyczne zastosowanie⁶⁵. W *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant stwierdził: „Tego rodzaju przypadkową wiarę, która jednak stanowi podstawę rzeczywistego stosowania środków służących do pewnych czynności, nazywam wiarą pragmatyczną”⁶⁶.

Wyrazistych kształtów pragmatyzm nabrał w dziełach Charlesa Sandersa Peirce'a, który nadał mu postać spójnej koncepcji filozoficznej. Natomiast rozświetlił ją William James dzięki książce pt. *Pragmatyzm*⁶⁷. Według zwolenników pragmatyzmu celem poznania nie jest uzyskanie trafnego opisu świata, lecz wytworzenie narzędzi do skutecznego działania, które kształtują otaczający nas świat. Dlatego James zaproponował pragmatyczną teorię prawdy, według której myśl jest prawdziwa, gdy działanie podjęte na jej podstawie jest skuteczne.

⁶⁴ Opinia wyrażona w prywatnej korespondencji autora rozprawy z Johnem Francisem Crosby'm z dnia 27 marca 2020 roku.

⁶⁵ Józef Herbut definiuje pragmatyzm jako zbiorczą nazwę poglądów, według których umysł nie jest nastawiony na teoretyczne poznanie rzeczywistości lecz służy sprawnemu, skutecznemu działaniu. Pragmatyzm stanowi więc odmianę pozytywizmu filozoficznego. Por. J. Herbut, *Pragmatyzm*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 435.

⁶⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. II, Warszawa 1957, s. 569.

⁶⁷ Por. W. James, *Pragmatism*, New York 1907.

Etyczne aspekty pragmatyzmu rozwinął głównie John Dewey, który odrzucił absolutną, ponadczasową ideę dobra na rzecz idei usuwania przeszkód w zaspokajaniu ludzkich potrzeb, rosnących w miarę rozwoju indywidualnego i społecznego. W tym aspekcie pragmatyzm był bardzo bliski personalizmowi, między innymi w pochwalę demokracji. Pragmatyzm przyjął również oświeceniową ideę równości między ludźmi, na mocy której ludzie powinni mieć umożliwiony równy dostęp do wytworzonych dóbr.

Pragmatyzm, szczególnie rozwijający się w Stanach Zjednoczonych, był istotnym prądem filozoficznym na początku XX wieku. Wywarł ogromny wpływ na kształtowanie wielu koncepcji filozofii współczesnej, w tym na dokonania takie jak te R. Rorty'ego. Hanna Buczyńska-Garewicz zauważa, że pragmatyzm odegrał znaczącą rolę w amerykańskiej tradycji filozoficznej, wpływając istotnie na personalizm. Ponadto odegrał kluczową rolę w krytyce wielkich systemów idealistycznych na przełomie XIX i XX wieku. Ten nurt filozoficzny przyczynił się do obalenia „mitu” filozofii jako królowej nauk, zastępując podejście syntetyczne podejściem analitycznym⁶⁸. Te cechy łączą pragmatyzm z myślowymi nurtami końca XIX wieku, takimi jak pozytywizm i scjentyzm⁶⁹.

Pragmatyzm odrzucał koncepcję absolutnego idealizmu jako metafizycznej spekulacji, która nie opiera się na tezach zgodnych z nauką, lecz tworzy koncepcje, które narzucają się ludziom, ograniczając ich wolność i zmniejszając odpowiedzialność moralną. Buczyńska-Garewicz zauważa również, że pragmatyzm kształtował się w atmosferze rozpowszechnionego pluralizmu ontologicznego, akceptującego pozytywistyczną redukcję świadomości do poznania praw pozyskanych na drodze empirycznej, jednocześnie odrzucając istnienie „rzeczy samej w sobie” poza tym, co jest dostępne obserwacji. Autorka wskazuje także na związek personalizmu z woluntarystyczną teorią doświadczenia, według której intelekt jest podporządkowany woli, a każdy podmiot poznający jest czynnikiem, który układa swoje doświadczenia w subiektywną całość⁷⁰.

Czesław Stanisław Bartnik również zajmuje się tematem wpływu pragmatyzmu na personalizm. Wskazuje on między innymi na obszerną korespondencję między Jamesem a Bowne'em⁷¹.

⁶⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973, s. 7–8, 13.

⁶⁹ Pozytywizm jest tutaj rozumiany jako nurt wyrosły z nowożytnej fascynacji teoretycznym postępem nauk przyrodniczych i związanymi z nią technicznymi możliwościami człowieka. Z kolei scjentyzm to pogląd, który głosi, że pojęcia, teorie i metody nauk przyrodniczych mają zastosowanie uniwersalne (szczególnie w filozofii, naukach społecznych i humanistyce).

⁷⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *James*, dz. cyt., s. 18.

⁷¹ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 118.

W 1908 roku James zwrócił się listownie do Bowne'a: „Myślę, że walczymy dokładnie w tej samej sprawie – przywrócenia pełni praktycznego życia, traktowanego przez tak wiele poprzednich filozofii jak widmo..., tzn. że nasze emfaticzne kroki stawiamy w tym samym miejscu. Ty, zaczynający blisko racjonalistycznego bieguna [...], a ja, radykalnie przekraczając doświadczenie empiryczne – dosiegamy praktycznie bardzo podobnych pozycji i postaw⁷².”

Ten cytat dobrze obrazuje obecność elementu pragmatyzmu w personalizmie. Celem personalizmu jest nie tylko teoretyczne rozważanie pojęć czy analiza świata idei, lecz także stworzenie filozofii dynamicznej, skoncentrowanej na praktycznym działaniu człowieka w codziennym życiu.

Oceniając powyższy nurt personalizmu amerykańskiego pozostającego pod silnym wpływem pragmatyzmu, można wskazać jego słabe punkty. Przede wszystkim niechętnie korzysta on z dziedzictwa *philosophia perennis*. Pewne wątpliwości budzi także jego zaangażowanie polityczne. Wreszcie społeczna dynamika tego personalizmu jest praktycznie sprowadzana do działań samej woli. Wolna wola bowiem, a nie rozum, w tej koncepcji jest największym dobrem człowieka, decydującym o jego godności.

1.3.2. Wpływ teologii protestanckiej na pierwszych twórców personalizmu amerykańskiego

Twórcy personalizmu amerykańskiego należeli do różnych odłamów tradycji chrześcijańskiej. Warto zwrócić uwagę na teologiczny aspekt, że wszyscy pierwsi personaliści w Stanach Zjednoczonych byli praktykującymi protestantami. Dokonując więc namysłu nad ich twórczością, należy zwrócić uwagę na ich „siedlisko życiowe” (niem. *Sitz im Leben*), w którym przyszło im tworzyć⁷³. Wiadomo, że zadania stawiane filozofii są w dużym stopniu zależne od wyzwań płynących ze strony otaczającego środowiska⁷⁴. Zadanie, które personaliści wyznaczyli filozofii

⁷² Cyt. za: Th. Buford, *Klasyczny personalizm amerykański*, art. cyt., s. 38.

⁷³ Określenie *Sitz im Leben* stworzył w latach dwudziestych XX wieku niemiecki teolog protestancki, Hermann Gunkel (†1932). Badając i wykorzystując znaczenie „siedliska życiowego”, chciał lepiej zrozumieć pewne części Starego Testamentu, szczególnie Księgi Rodzaju i Księgi Psalmów.

⁷⁴ Znaczenie tych wyzwań podkreśla między innymi F. Alquié: „Historycy filozofii, zajmujący się badaniem bardziej doktryn niż ludzi, przywiązują na ogół małą wagę do postępowania, dzięki któremu ktoś staje się filozofem. Postępowanie to wydaje im się zrozumiałe samo przez się. A przecież nic mniej naturalnego jak zostać filozofem. Filozofowie nie rodzą się bynajmniej z filozofów i nie obejmują dziedzictwa filozoficznego, tak jak syn może odziedziczyć po ojcu firmę. Historia,

było, podobnie jak u innych myślicieli, związane z kontekstem kulturowym, w którym przyszło im żyć i pracować.

Wkład, jaki niesie chrześcijaństwo w filozofię na gruncie personalistycznym, uwidacznia się przede wszystkim w antropologii oraz etyce, a dokładniej mówiąc, w koncepcji godności osoby ludzkiej, sumienia, wolności i prawa naturalnego. Ten szczególnego rodzaju chrześcijański fundament myślowy odnosi się nie tylko do wspomnianych myślicieli amerykańskich XIX i XX wieku, lecz także do niektórych współczesnych autorów, którzy niekoniecznie przyznają się do filozofii chrześcijańskiej, choć korzystają z terminów wypracowanych w jej ramach⁷⁵.

Charakterystyczne dla rozważanego personalizmu jest podkreślenie znaczenia relacji między osobą ludzką jako stworzeniem a Osobą Boską, która jest Nie-stworzoną. Na przykład Bowne wskazywał, że jedynie w świetle tej wyjątkowej relacji osoba może odnaleźć przyczynę i cel swojego istnienia, działania oraz powołania.

Mówiąc o wpływie teologii protestanckiej na rodzący się amerykański personalizm, najpierw warto poświęcić nieco miejsca na przedstawienie rozumienia samego Boga u pionierów personalizmu. Dla wymienionych już powyżej personalistów Bóg był przede wszystkim bytem osobowym, podkreślali to w wielu swoich publikacjach. Osobowość Boga była wręcz rozstrzygająca dla rozumienia osoby ludzkiej, a szczególnie jej godności, wolności i możliwości twórczych. Ponadto Bóg był dla nich stwórcą świata, który udzielił sił twórczych samemu człowiekowi i uczynił go odpowiedzialnym za kontynuowanie i rozwijanie dzieła stworzenia. Powoływano się tu często na zdania z Pisma Świętego: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”⁷⁶ oraz „Bądźcie doskonali tak, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały”⁷⁷. Przed człowiekiem stoi więc wyzwanie budowania królestwa Bożego już tu na ziemi. Doskonałe wypełnienie tego zadania dokona się po śmierci, w życiu wiecznym, które jest ostatecznym celem człowieka.

Bóg był dla personalistów nie tylko osobą i stwórcą świata, lecz także dawcą porządku etycznego, który wyraża się przede wszystkim w boskich przykazaniach. Ten porządek etyczny należy wprowadzać w życie społeczne, rodzinne i państwowe. Ostatnim ważnym atrybutem tak rozumianej istoty Bożej jest jego opatrność, czyli pewna forma sprawowania boskich rządów nad światem. Innymi słowy, Bóg interesuje się losami świata, odpowiada na modlitwy i kult,

w jaką z początku są uwikłani, nie jest historią filozofii, lecz historią ich narodu, rodziny, historią przekonań i nauki ich czasów”. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 65.

⁷⁵ Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016, s. 11.

⁷⁶ Rdz 1,28. Cytaty z Pisma świętego: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2019.

⁷⁷ Mt 5, 48.

który sprawowany jest przez człowieka. Myśliciele protestanccy mocno akcentowali prawdę, że kult wyraża się również poprzez naszą uczciwą pracę, skromne życie i wrażliwość na drugiego człowieka, a nie wyłącznie poprzez akty ściśle religijne związane z liturgią czy paraliturgią.

Dowartościowywali oni także obecność Boga w przyrodzie, to znaczy twierdzili, że przyroda jest jakby językiem Boga i może wiele opowiedzieć o jego atrybutach. Przyroda jest także miejscem wypełniania jego mocy, bowiem Bóg nie jest obojętny na losy świata, jak chcą tego deіści, ale wpływa na jego dzieje poprzez swoją opatrność.

Mając powyższą koncepcję Boga, Bowne twierdził, że istnienie osoby ludzkiej niemal zakłada konieczność istnienia osoby absolutnej, czyli Boskiej. Konieczność ta związana jest z najgłębszym rozumieniem godności osoby ludzkiej, która ostatecznie wynika z faktu stworzenia jej przez osobowego Boga i przeznaczenia do wiecznego życia w Jego obecności. Charakterystyczny jest przy tym fakt, że osoby stworzone – pomimo powstania za sprawą Boga, Osoby Niestworzonej – cechuje indywidualność i odrębność od Niej. Nie mamy w tej koncepcji żadnego śladu panteizmu ani panenteizmu. Przywilejem i wyzwaniem, które wskazuje Bowne, dla osoby ludzkiej polega na możliwości nieustannego, coraz bardziej dogłębnego zrozumienia samej siebie i otaczającego świata, jego interpretacji oraz twórczego kształtowania. Proces ten zachodzi w ścisłej współpracy z odwiecznym planem Boga. Nerozerwalnym elementem ludzkiej egzystencji jest religijne doświadczenie, zwłaszcza właściwe rozpoznanie życia moralnego, obejmujące nie tylko aspekt indywidualny, lecz również społeczny i kulturowy⁷⁸.

Analogiczne wpływy teologii protestanckiej znajdujemy u E.S. Brightmana – lidera Szkoły Bostońskiej i ucznia B.P. Bowne'a. Podobnie jak jego nauczyciel, także on wskazywał, że przymiotami Najwyższej Osoby (Boga) jest wieczność, jedność, nieskończoność, wszechmoc oraz dobroć, wpisując się tym samym w chrześcijańskie ujęcie natury Bożej.

Stwierdzał, że Boska Osoba stanowi absolutny i doskonały byt osobowy, gdyż w Niej są obecne funkcje świadomej osobowości w najwyższym stopniu, mianowicie myśli, uczucia i wola⁷⁹. Brightman podkreślał również, że aby właściwie zrozumieć, kim jest osoba ludzka, należy skorzystać z Objawienia obecnego w Piśmie Świętym. Człowiek ma za zadanie kształtować siebie na wzór osoby doskonałej, innymi słowy – Osoby Najwyższej (*the Supreme Person*).

Oceniając wpływ teologii protestanckiej na rodzący się amerykański personalizm, można sformułować trzy uwagi. Po pierwsze, wśród zwolenników tego

⁷⁸ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 259–260.

⁷⁹ Por. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, dz. cyt., s. 83.

nurtu myślowego należy stwierdzić brak metodologicznej dyscypliny w uprawianiu filozofii personalistycznej. Wyraża się to w zbyt swobodnym i nieuzasadnionym przechodzeniu z płaszczyzny filozoficznej na płaszczyznę teologiczną, a więc korzystanie z dwóch różnych źródeł poznania: naturalnego i nadprzyrodzonego. Skutkuje to tym, że trudno jest czasami odróżnić, czy mamy do czynienia z rzetelnymi analizami filozoficznymi czy też z rozważaniami teologicznymi.

Po drugie, gdy omawiani personaliści piszą w niektórych miejscach o naturze Boga, nie stosują przy jej opisie analogii metafizycznej, która, jak wiadomo, jest nieodzowna w tego rodzaju opisach. J.M. Bocheński mawiał, że nie można powiedzieć sensownego zdania o naturze Bożej bez użycia analogii. Stosowanie analogii przy orzekaniu o naturze Boga i jego relacji do człowieka i świata chroni nas przed antropomorfizmem z jednej strony, a agnostycyzmem z drugiej.

Wreszcie, po trzecie, warto postawić pytanie, dlaczego powyższa metodologiczna słabość występowała u pierwszych personalistów amerykańskich? Wpłynęły na nią co najmniej dwa czynniki. Pierwszym czynnikiem jest bardzo rzadkie nawiązywanie do filozofii klasycznej. Wydaje się, że tradycja Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Bonawentury czy Dunska Szkota jest przez nich słabo znana lub też niedoceniana. Najczęściej zaczynają rozważania filozoficzne od Kartezjusza, Kanta i późniejszych idealistów niemieckich. Drugim ważnym czynnikiem tego sposobu uprawiania filozofii jest miejsce, gdzie ją uprawiano. Fakt, że Stany Zjednoczone jako państwo było założone przez protestantów różnych denominacji, był nie bez znaczenia⁸⁰. Odznaczyli się oni głęboką religijnością, ale nie zawsze podpartą głębszą refleksją filozoficzno-teologiczną. Istnienie Boga i jego wpływ na losy świata nie było w tych kręgach kwestionowane. Uważano to za rzecz niemalże oczywistą. Dlatego to religijne nastawienie łatwo przenikało do rozważań filozoficznych.

Ojcowie amerykańskiego personalizmu postawili sobie ważne pytanie o to, w jaki sposób zachodzi związek porządku świata zewnętrznego z porządkiem świata wewnętrznego. Stwierdzili, że w ramach każdego naturalistycznego czy idealistycznego nie-personalizmu nie można tego zrobić. Taki stan rzeczy tłumaczyli na przykład tym, że żadne z tych stanowisk nie oferuje przyczynowego ani wystarczającego wyjaśnienia charakteru świata w ramach logicznego i spójnego systemu. Rozwiązaniem dla braku odpowiedzi ze strony koncepcji opartych na idealizmie czy naturalizmie jest przeniesienie tej problematyki do sfery osobowej. Ten zabieg prowadzi do odkrycia kluczowego elementu – tożsamości

⁸⁰ Tak zwani WASP, czyli *White Anglo-Saxon Protestant*. To określenie, często spotykane w literaturze, oznacza białych Anglosasów wyznania protestanckiego, brytyjskich kolonistów, którzy stali się „fundamentem” narodu amerykańskiego.

i jedności osobowego „ja”, które są niezbędne do udzielenia odpowiedzi na metafizyczny problem relacji trwałości i zmiany⁸¹. Z kolei, podejmując próbę zrozumienia przyczynowości, która mogłaby skutecznie wyjaśnić uporządkowane zmiany w świecie, konieczne jest rozważenie roli Boga. To jego działanie jest jedynym powodem, który należy wziąć pod uwagę.

1.4. Podsumowanie

Głównym celem rozważań podjętych w pierwszym rozdziale było wskazanie historycznych źródeł amerykańskiego personalizmu oraz ukazanie specyfiki tego nurtu myślowego. Analizie zostały poddane trzy źródła: idealizm niemiecki, filozofia klasyczna oraz wybrane idee społeczno-ekonomiczne funkcjonujące w Stanach Zjednoczonych końca XIX wieku. Wykazano, że Ameryka Północna stała się jednym z najbardziej sprzyjających środowisk dla kształtowania się myśli personalistycznej, która pozostawała pod silnym wpływem idei amerykańskiej demokracji, protestanckiej teologii, koncepcji idealistycznych i pragmatycznych.

Na początku rozdziału przywołano pierwsze użycia terminu „personalizm” tak w Europie, jaki i w Stanach Zjednoczonych. Omówiono również znaczenie powstałych w drugiej połowie XIX wieku dwóch instytucji badawczych, mających kluczowe znaczenie dla amerykańskiego personalizmu i dalszych losów uprawiania filozofii: Szkoły Filozofii w Concord w stanie Massachusetts o orientacji indywidualistycznej oraz Szkoły Filozofii w Saint Louis w stanie Missouri o orientacji społecznej.

W drugiej części rozdziału przedstawieni zostali pierwsi amerykańscy personaliści z wypracowanymi przez nich koncepcjami człowieka: Borden Parker Bowne i jego rozumienie człowieka jako osoby w kontekście społeczno-politycznym Stanów Zjednoczonych przełomu XIX i XX wieku; Edgar Sheffield Brightman z jego koncepcją personalizmu teistycznego, stawiającą ludzkie „ja” jako dominującą rzeczywistość metafizyczną; Peter Anthony Bertocci – przedstawiciel personalizmu psychologicznego – z jego koncepcją osoby, w której „ja” stanowi centrum i jest zdolne do samoświadomości i oddziaływania na ciało; Ralph Tyler Flewelling, którego personalizm można określić jako metafizyczną teorię, będącą koncepcją rzeczywistości świata osób z najwyższą osobą na czele oraz szczególnie uwrażliwiony na kwestie społeczne Walter George Muelder – twórca odmiany wspólnotowej personalizmu. Poszukiwał on także podstaw chrześcijańskiej etyki społecznej na gruncie psychologii religii.

⁸¹ Por. Th. Buford, *Klasyczny personalizm amerykański*, art. cyt., s. 43–44.

W trzeciej części rozdziału zostały przedstawione najbardziej charakterystyczne właściwości personalistycznej wizji bytu ludzkiego. Poddano analizie m.in. wpływ tradycji religijnych i kulturowych, a szczególnie osobowej koncepcji Boga na specyfikę personalizmu amerykańskiego. Wykazano, że personalizm pozostawał pod wpływem głównie dwóch czynników: z jednej strony był to amerykański pragmatyzm, z drugiej – protestancka teologia. Nurt ten został szybko zasymilowany i rozwinięty przez amerykańskich myślicieli teistycznych, silnie wpłynął też na aktywności indywidualne i społeczne Amerykanów. John Crosby twierdzi, że współcześnie związek personalizmu z protestantyzmem „nie istnieje już jako żywa tradycja”⁸², natomiast wciąż można zauważyć wzajemny i nieprzerwany związek personalizmu z pragmatyzmem.

Teoria pragmatyzmu uznaje, że człowiek musi zadowolić się prawdopodobnymi informacjami, których prawdziwość jest potwierdzana przez praktyczne zastosowanie. Celem ludzkiego poznania nie jest uzyskanie trafnego opisu świata, lecz wytworzenie narzędzi do skutecznego działania, które kształtują otaczający nas świat. Zatem myśl jest prawdziwa, gdy działanie podjęte na jej podstawie jest skuteczne. Etyczne aspekty pragmatyzmu rozwinął głównie John Dewey, odrzucając ponadczasową i absolutną ideę dobra na rzecz realizacji postulatów usuwania przeszkód w zaspokajaniu ludzkich potrzeb.

W celu lepszego zrozumienia personalizmu amerykańskiego, w ostatniej części rozdziału został przedstawiony wpływ teologii protestanckiej na pierwszych twórców personalizmu amerykańskiego. Chrześcijański fundament myślowy zaważył na prezentowanej przez nich wizji człowieka szczególnie na gruncie antropologii i etyki oraz wpłynął na sposób rozumienia fenomenów godności, wolności czy sumienia. Przeprowadzone analizy wykazały, że dla pierwszych amerykańskich personalistów, Bóg był przede wszystkim bytem osobowym, pozostającym w relacji z człowiekiem, a jego osobowość była punktem odniesienia w rozumieniu osoby ludzkiej.

W tej perspektywie Bóg wywyższył człowieka do niespotykanej w świecie godności. Ponadto uczynił go wolnym oraz odpowiedzialnym za kontynuowanie i rozwijanie jego dzieła stwórczego. Co najistotniejsze, Osoba Boska w rozumieniu omawianych myślicieli jest absolutnym i doskonałym bytem osobowym z racji tego, że posiada w najwyższym stopniu funkcje świadomej osobowości, to jest myśli, uczucia i wole.

Przy ocenie personalistycznych koncepcji człowieka wypracowanych w Stanach Zjednoczonych, zostały sformułowane trzy uwagi krytyczne. Po pierwsze, brak w tych koncepcjach metodologicznej dyscypliny w uprawianiu filozofii

⁸² Korespondencja prywatna autora rozprawy z 10 kwietnia 2020 roku.

personalistycznej, co prowadzi do nieuzasadnionego przechodzenia z płaszczyzny filozoficznej na płaszczyznę teologiczną. Po drugie, gdy wspomniani myśliciele piszą o naturze Boga, nie stosują przy jej opisie analogii metafizycznej, będącej nieodzowną w opisach o charakterze filozoficznym. Po trzecie, istnieją przynajmniej dwa czynniki umożliwiające próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego powyższa metodologiczna słabość występowała u pierwszych personalistów amerykańskich. Pierwszy czynnik, to brak znajomości lub docenienia filozofii klasycznej i rozpoczynanie rozważań filozoficznych dopiero od dorobku Kartezjusza, a drugi to fakt, że Stany Zjednoczone jako państwo zostały stworzone zasadniczo przez chrześcijan wyznania protestanckiego, dla których relacja istniejąca między filozofią i religią była postrzegana w duchu Marcina Lutra.

Zaprezentowane w zakończeniu rozdziału treści pozwalają zauważyć, że analiza specyfiki personalizmu amerykańskiego umożliwia jednocześnie prezentację jego różnorodności na tle wielu innych personalistycznych koncepcji człowieka, wypracowanych przez różnych myślicieli w innych regionach świata. W świetle dociekań dokonanych w pierwszym rozdziale pojawia się także pytanie, czy możliwe jest stworzenie względnie spójnego personalizmu bez odniesienia do Absolutu? Czy możliwa jest personalistyczna koncepcja człowieka, wypracowana na fundamencie humanizmu ateistycznego? Na tego rodzaju pytania szukaliśmy odpowiedzi w kolejnych rozdziałach, analizując przede wszystkim dzieła Johna Crosby'ego oraz opracowania innych autorów.

ROZDZIAŁ II

INSPIRACJE ANTROPOLOGICZNE JOHNA FRANCISA CROSBY'EGO

Po dokonaniu w pierwszym rozdziale niniejszej publikacji prezentacji źródeł amerykańskiego personalizmu i ukazaniu specyfiki tego nurtu myślowego, przechodzimy do realizacji drugiego etapu realizacji projektu badawczego. Głównym celem rozważań podjętych w niniejszym rozdziale była analiza poglądów wybranych filozofów, którzy mieli największy wpływ na tworzenie własnej koncepcji antropologicznej Crosby'ego, a mianowicie: Dietrich von Hildebrand, John Henry Newman, Max Scheler oraz Karol Wojtyła.

Twórczość filozoficzna Crosby'ego koncentruje się zasadniczo na poszukiwaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania o charakterze antropologicznym: Kim jest człowiek? Na czym polega jego godność? Jakie są i na czym polegają najważniejsze relacje bytu ludzkiego: do siebie samego, do Absolutu i do Innego. Crosby dąży do integralnego ujęcia i zrozumienia człowieka w całej jego złożoności i niepowtarzalności. W tym dążeniu obrał on drogę połączenia fenomenologii, a dokładniej podmiotowego ujęcia człowieka z klasyczną filozofią bytu.

Warto więc przyjrzeć się bliżej tym filozofom, z których dorobku czerpał Crosby w budowaniu własnej koncepcji antropologicznej. Filozofowie zazwyczaj czerpią inspiracje od swoich poprzedników. Czynili tak również personaliści amerykańscy, wśród nich także Crosby, korzystając najwięcej z filozofii europejskiej, głównie niemieckiej i angielskiej. Ważną inspiracją była dla nich również doktryna chrześcijańska w wymiarze filozoficznym i teologicznym.

Poniższa prezentacja ma charakter zarówno historyczny, jak i merytoryczny. Czterech wspomnianych myślicieli zostaną przedstawieni w kolejności, w jakiej spotykał się z ich twórczością sam Crosby. Analizie zostaną poddane również główne treści, które od nich zaczerpnął. Dorobek tych filozofów stanowi istotne źródło antropologii autora *Zarysu filozofii osoby*.

2.1. Wpływ filozofii Dietricha von Hildebranda na antropologię Johna Francisa Crosby'ego

Pierwszym myślicielem, który znacząco wpłynął na twórczość Crosby'ego, był Dietrich von Hildebrand. Był on nie tylko pierwszym w porządku chronologicznym, ale i tym, który odegrał największą rolę w jego filozoficznym życiu. Nieprzypadkowo to właśnie Crosby'emu zadedykował Hildebrand swoje ostatnie obszerne dzieło z dziedziny etyki, zatytułowane *Moralia* (1979). Crosby wraz ze swoim synem Johnem Henrym założył w 2004 roku *Dietrich von Hildebrand Legacy Project* – instytucję zajmującą się zgłębianiem myśli i popularyzowaniem twórczości niemieckiego filozofa poprzez organizację wykładów, konferencji i publikowanie tekstów naukowych.

Crosby jest bliski filozoficznemu stanowisku Hildebranda, który w dużej mierze zajmował się antropologią filozoficzną i etyką. Nieprzypadkowo swoją ważną książkę – *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą* – rozpoczyna dedykacją: „Z wdzięcznością i ku pamięci mojego czcigodnego nauczyciela i przyjaciela Dietricha von Hildebranda”.

Hildebrand jako filozof był zwolennikiem metody fenomenologicznej. Swoją przygodę filozoficzną Hildebrand rozpoczął w 1906 roku na uniwersytecie w Monachium. Po kilku semestrach zainteresował się bliżej fenomenologią i dlatego lata 1909–1911 spędził na studiach w Getyndze, gdzie wykładał Edmund Husserl (†1938). Został głęboko ukształtowany przez jego *Badania logiczne (Logische Untersuchungen)*, które dały mu filozoficzną orientację stanowiącą dla niego ważną podstawę aż do końca jego twórczej pracy. W Getyndze studiował również u asystenta Husserla, Adolfa Reinacha, którego z kolei zawsze czcił jako swojego prawdziwego nauczyciela filozofii. Dużo zawdzięczał również Maxowi Schelerowi, z którym dzielił mieszkanie w Getyndze. W ciągu całej piętnastoletniej współpracy z Schelerem wiele czerpał z jego filozofii moralnej¹.

Hildebrand uzyskał tytuł doktora w 1913 roku na podstawie pracy *Idea działania moralnego (Die Idee der sittlichen Handlung)*. Jego promotorem był Edmund Husserl, oceniający tę pracę jako jedną z nielicznych, o których można powiedzieć, że jest „mistrzowskim dziełem metody fenomenologicznej”².

Początkowa bardzo dobra relacja z Husserlem z czasem zaczęła się pogarszać i to z kilku powodów. Jednym z nich było nawrócenie Hildebranda na

¹ Na studiach w Getyndze spotykał się także m.in. z Romanem Ingardenem i Edytą Stein – skromnie ubraną i raczej mało mówną studentką, jak wspominał po latach. Warto wspomnieć, że Hildebrand był najmłodszym fenomenologiem z grupy uczniów Edmunda Husserla.

² Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 447–450.

katolicyzm, w dużej mierze dzięki Schelerowi. Przyjęcie chrześcijaństwa wyraźnie wpłynęło na jego fenomenologiczne myślenie, choć zawsze zdecydowanie oddzielał porządek filozoficzny od teologicznego³. Drugim powodem oziębnia stosunków z Husserlem była silna niechęć Hildebranda do Husserlowskiego zwrotu ku fenomenologii transcendentnej, rozpoczętego wraz z wydaniem dzieła: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* w roku 1913.

Hildebrand wraz z „pierwszymi fenomenologami”, takimi jak Edyta Stein, Roman Ingarden i Adolf Reinach uważali, że wielka wartość fenomenologii objaśnionej przez Husserla w *Logische Untersuchungen* polega na zdecydowanym odzyskaniu realizmu filozoficznego. Nie mogli zaakceptować odejścia Husserla od realizmu i odmówili podążania za nauczycielem w kierunku idealizmu⁴. Hildebrand wrócił do Monachium na habilitację, którą obronił w 1918 r. na podstawie rozprawy: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis (Wiedza o moralności i wartościach etycznych)*.

Mniej znanym wątkiem z życia Hildebranda, wyznaczającym tematykę obecną w wielu jego dziełach, była intelektualna walka przeciwko każdemu przejawowi totalitaryzmu, a szczególnie narodowemu socjalizmowi. Był jednym z pierwszych krytyków nazizmu, podnosząc głos przeciwko jego ideologii już w czasie puczu w Monachium w 1923 r. Po dojściu Hitlera do władzy musiał uciekać do Austrii. We współpracy z kanclerzem Austrii Engelbertem Dollfussem założył antytotitalitarny katolicki tygodnik „Der Christliche Ständestaat”. Opublikował w nim około siedemdziesięciu artykułów, w których odsłaniał duchowe zepsucie narodowego socjalizmu.

W ciągu tego burzliwego wiedeńskiego okresu, żył bowiem w ciągłej obawie o swoje życie, był profesorem filozofii na Uniwersytecie Wiedeńskim i napisał ciekawą książkę *Vom Sinne philosophischen Fragens und Erkennens (O sensie*

³ P. Mazanka, J. Sidorek, *Wstęp*, w: D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2013, s. 12.

⁴ Por. J.F. Crosby, *Dietrich von Hildebrand: Master of phenomenological value-ethics*, w: J.J. Drummond, L. Embrees (ed.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, [b.m.] 2002, s. 475–476. Hitler po zajęciu Austrii osobiście wydał rozkaz zamordowania Hildebranda. Ostrzeżony o niebezpieczeństwie, na kilka godzin przed aresztowaniem przez Gestapo, Hildebrand uciekł z wiedeńskiego mieszkania. Poprzez Włochy i Szwajcarię dotarł do Francji, gdzie wykładał w latach 1938–1940 na uniwersytecie w Tuluzie. Po upadku Francji musiał znowu uciekać do Hiszpanii, potem do Portugalii, a następnie do Brazylii, by wreszcie w 1941 r. dotrzeć do Nowego Jorku, w dziurawych butach i dwudziestoma pięcioma centami w kieszeni. W czasie tej tułaczki napisał książkę *Die Umgestaltung in Christus*, (wyd. polskie: *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982), która należy do klasyki duchowości chrześcijańskiej. Do emerytury (1959 r.) wykładał na Fordham University w Nowym Jorku. Umierając, poprosił, by przy jego łóżku zaśpiewano *Te Deum*. Zmarł w 1977 r. w wieku 88 lat.

filozoficznych pytań i poznania), która pojawiła się w rozszerzonej formie w języku angielskim w 1960 r. pod tytułem *What is Philosophy?*⁵ Crosby uważa, że książka ta zawiera najpełniejsze wyjaśnienie tego, jak Hildebrand rozumiał metodę fenomenologiczną i jej podstawy⁶.

Jednak najważniejsza była jego intelektualna walka z pozytywizmem i neopozytywizmem oraz transcendentnym idealizmem Kanta i późnego Husserla. Krytykował koncepcję poznania prezentowaną przez pozytywizm logiczny oraz filozofię analityczną jako zbyt ciasną. W odróżnieniu od fenomenologii transcendentalnej rozwijał fenomenologię ejdetyczną, obiektywistyczną i ontologiczną z jej programem „powrotu do samych rzeczy”⁷.

Hildebrand znany był przede wszystkim jako specjalista z dziedziny teorii poznania i etyki. Jego wpływ na antropologię Crosby'ego zostanie przedstawiony w trzech aspektach: epistemologicznym, antropologicznym i etycznym.

Swoje poglądy w zakresie epistemologii niemiecki fenomenolog formułował z jednej strony przeciwko neopozytywizmowi i empiryzmowi, a z drugiej – przeciwko transcendentnemu idealizmowi Immanuela Kanta oraz późnej myśli Husserla. W swoich pracach skupiał się także na krytyce epistemologii prezentowanej przez filozofię analityczną i pozytywizm logiczny. Rozwijał fenomenologię obiektywistyczną (ejdetyczną), w odróżnieniu od fenomenologii transcendentalnej. Jego program powrotu do „samych rzeczy” zakładał dotarcie do czystej, istotowo uzasadnionej rzeczywistości. Należy odrzucić wszelkie z góry przyjęte przed-filozoficzne i filozoficzne założenia i teorie oraz dać pierwszeństwo danym w ich oczywistości, przed wszelkimi interpretacjami, hipotezami czy wyjaśnieniami.

Poznanie rozumiał jako fenomen pierwotny, proces, którego charakter można uchwycić tylko bezpośrednio, bez jakiegokolwiek pomocy. Aby poznać fenomen, należy odgraniczyć sam akt poznawczy od czynienia przedzałożeń, założeń czy oceniania. Jego teorię poznania określają trzy właściwości: absolutna pewność, bezwzględna immanentna konieczność oraz pełna sensowność odbierana przez umysł⁸.

Hildebrand, trzymając się filozoficznego realizmu, zwykł wyliczać trzy najważniejsze cechy poznania. Po pierwsze, poznawanie jest ze swej istoty przyjmowaniem. Fundamentem procesu poznawczego jest to, że przedmiot, taki jaki jest, zostaje uchwycony, poddany analizie i przyjęty przez podmiot poznający. Po drugie, osoba poznająca nie jest bierna w poznaniu, jej aktywność jest konieczna

⁵ Wydanie polskie: *Czym jest filozofia*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012.

⁶ Por. J.F. Crosby, *Dietrich von Hildebrand...*, art. cyt., s. 476.

⁷ Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, art. cyt., s. 447–450.

⁸ Por. tamże, s. 447–450.

i polega na podążaniu za samoodsłaniającym się przedmiotem i na takim uczestnictwie w jego naturze, które jej nie zniekształca i przyjmuje taką, jaka jest. Po trzecie, idealizm nie odróżniał istoty poznawania od innych aktów teoretycznych, na przykład od przeświadczenia i sądzenia, które w przeciwieństwie do poznawania mają aktywny charakter. Hildebrand wyróżnił w swojej teorii poznania dwa podstawowe rodzaje doświadczenia: takie, w którym stwierdzamy istnienie przedmiotu – jest to jednostkowa obserwacja, skierowana do realnego bytu (*Realkonstatierung*), oraz takie, w którym stwierdzamy jego jakościowe uposażenie, jego istotę, czyli otwieramy się na jego konkretną jedność swoistościową (*Soseinseinheit*)⁹.

Analizując strukturę poznania filozoficznego, wskazywał, że aby odkryć istotę bytu, jego strukturę, wartość i cel – czyli pełnię bytu – należy zastosować poznanie intencjonalne oraz intuicyjne. Hildebrand rozumiał intuicję na dwa sposoby: szerszy i węższy. W obu przypadkach nie odmawiał jej racjonalności. W szerszym znaczeniu intuicję postrzegał jako pełne rozpostarcie się poznawanej treści przed naszym umysłem. Ten element znajduje się niejako w opozycji do wnioskowania, a więc w spontanicznym spostrzeganiu. Poprzez poznanie intuicyjne w najszerszym sensie odgrywa podstawową rolę w całości procesu poznawczego zarówno spontanicznym, jak i filozoficznym. W węższym sensie poznawanie intuicyjne zachodzi w przypadku wysoce inteligibilnych stanów rzeczy i koniecznych jedności treści (istotności autentycznych). Intuicja prowadzi do otwarcia się istoty przed naszym umysłem, które to otwarcie umożliwi nam niemal pełne poznawcze uchwycenie przedmiotu. To intuicyjne uchwycenie odnosi się więc do poznania od wewnątrz¹⁰.

Crosby poszedł drogą Hildebranda w tworzeniu teorii poznania. Podkreślał, że nasze poznanie ma charakter receptywny, w którym zapoznajemy się z odsłaniającym się przed nami przedmiotem. Nie jest to czysto bierna postawa, podmiot jest również aktywny w procesie poznania, aktywność ta polega na bezzałożeniowym otwarciu się na przedmiot, bycie „jak najbliżej przedmiotu” i podążanie za nim w trakcie procesu poznania.

Crosby wiele skorzystał także z antropologicznej myśli Hildebranda, szczególnie w formułowaniu koncepcji natury ludzkiej. Hildebrand, wykorzystując intencjonalny sposób poznania, czyli dynamiczną cechę świadomości, która w pewien sposób nadaje pierwszy sens bodźcom pochodzącym ze świata (każda świadomość jest świadomością czegoś), próbował zinterpretować naturę ludzką nie tylko za pomocą tradycyjnych pojęć substancji, rozumności itd., lecz także za

⁹ Por. P. Mazanka, J. Sidorek, *Wstęp*, w: D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, dz. cyt., s. 208–209.

pomocą świadomości i jej intencjonalnych odniesień do swoistego typu przedmiotów, jak wartości, inni ludzie, tradycja, Bóg. Spośród wszystkich danych nam w doświadczeniu istot stworzonych, osoba ludzka jest najbardziej „światem samym w sobie” – stwierdził Hildebrand w *Metafizyce wspólnoty*¹¹.

Podkreślał on intencjonalny sposób poznania, bowiem uważał, że podstawową kategorią zarówno antropologii, jak i etyki jest „odpowiedź na wartość” (*value response*). Z tą kategorią łączy się wartość doświadczenia wewnętrznego, rozumianego jako ten rodzaj wiedzy, która mocno i wyraźnie do nas przemawia. „Odpowiedź wobec poznanych przedmiotów, taka jak np.: przekonanie, wątpliwość, radość z czegoś, smutek, szacunek, wzdrganie, miłość, nienawiść, nie są stanami psychicznymi, lecz intencjonalnymi aktami podmiotu. Odpowiedzi te, choć opierają się na aktach poznania, są jednak czymś więcej niż zawierającymi te akty – są osobową odpowiedzią na to, co poznane”¹². Hildebrand wyróżnił trzy rodzaje odpowiedzi: teoretyczną (*theoretical response*), wolitywną (*volitional response*) i emocjonalną (*affective response*). Podział ten odpowiada trzem strukturalnym wyróżnionym w człowieku: rozumowi, woli i sercu. Odpowiedź na wartość rzuca nowe światło zarówno na naturę samych wartości, jak i na naturę osoby.

Hildebrand docenił i rehabilitował rolę serca. Jego zdaniem serce, podobnie jak rozum i wola, może być nazwane centrum człowieka, a nawet prawdziwym „ja” osoby. Serce ma więc charakter jednostkowy i spośród wielu poziomów duchowych to serce stanowi ten poziom najgłębszy. Serce to również najwyższy wymiar substancjalny. Serce to głębia duszy, sam rdzeń istnienia. Miłość wyrażona sercem jest darem duszy¹³. Jest ono centrum duszy ludzkiej, jednocześnie stanowi ono jeden z elementów triady (rdzeni) centrum duchowego, jedną z trzech podstawowych władz (obok rozumu i woli), nazywa je także siłą¹⁴ lub jedną z trzech sił duszy. Wreszcie serce pełni funkcję centrum ludzkiej uczuciowości. Hildebrand przeciwstawił się redukowaniu uczuć jedynie do stanów psychicznych. Tę emocjonalną odpowiedź na wartość postawił u podstaw życia moralnego, opowiadając się przeciwko rygoryzmowi i formalizmowi etycznemu Kanta.

Zakres emocjonalnej odpowiedzi na wartość (*affective value response*) jest zależny od sposobu dokonania się poprzedzających ją aktów woli i od postawy intelektualnej podmiotu dokonującego.

¹¹ Por. tenże, *Metafizyka wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 37.

¹² T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, art. cyt., s. 447–451.

¹³ Por. E. Pichola, *Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny” 2016, nr 5, s. 113, 117–118.

¹⁴ Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 44, 75.

Chodzi zatem o zgodność naszego intelektu, uczuć i woli z naturą wartości. Hildebrand rozróżnił „ja” pozytywne oraz „ja” negatywne. „Ja” pozytywne charakteryzuje się jakością „prawości, pokory i miłości”, podczas gdy negatywne – „pychą i pożądaniem”. Pierwsze umożliwia właściwe reagowanie na wartość, drugie zaś zakłóca tę reakcję lub zupełnie ją pomija¹⁵.

Crosby akceptował w pełni stanowisko Hildebranda, że refleksja nad naturą ludzką wymaga „personalistycznego” dopełnienia, czyli takiego, które poznaje i opisuje osobę nie tylko w kategoriach racjonalności, potencjalności czy substancji, lecz także w aspektach takich, jak uwewnętrznienie (*inwardness*), samoobecność (*self-presence*) czy darowanie siebie. Według Crosby’ego tylko w ten sposób możemy osobę rzeczywiście poznać. Trzeba więc wykorzystać zdobycze, które wypracowała metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna, jak np.: rozumienie substancji, dobra ontycznego, osoby, natury ludzkiej, ale należy je zinterpretować bardziej personalistycznie¹⁶.

Trzecim obszarem wpływu myśli Hildebranda na filozofię autora *Zarysu filozofii osoby* były zagadnienia etyczne. Etyka stanowiła dla Hildebranda zasadniczy i stały obszar zainteresowań. Rozwijał je przez całe życie, począwszy od pracy doktorskiej, aż po ostatnie dzieło *Moralia*.

W poszukiwaniu istoty wartości Hildebrand posłużył się pojęciem „ważności”. Ważność uzdalnia jakiś przedmiot do tego, by stał się źródłem afektywnej odpowiedzi lub motywował naszą wolę. Wartość oznacza coś, co jest ważne samo w sobie i z tego powodu domaga się naszej odpowiedzi, a więc coś, co jest dla nas cenne, godne pożądania, posiadania czy obowiązuje.

Biorąc pod uwagę zakorzenienie wartości w przedmiocie, odróżnił wartości ontologiczne oraz jakościowe (kwalitatywne). Wartości ontologicznych nabywa dany przedmiot wraz ze swoim zaistnieniem, są one zakorzenione w jego naturze i dopóki przedmiot istnieje, nie traci tych wartości. Taką wartością jest na przykład godność osoby ludzkiej. Natomiast wartości jakościowe, np. wartości moralne, nie są zagwarantowane wraz z zaistnieniem przedmiotu. Trzeba je zdobywać, można też je utracić. Należą do nich np. wiedza, mądrość, miłość i inne cnoty. Wartości ontologiczne są niestopniowalne, wartości jakościowe mają różne natężenie. Wartości ontologiczne różnią się od jakościowych również tym, że dla tych pierwszych nie ma antywartości, a drugie posiadają odpowiadające im antywartości¹⁷.

Poszukując uzasadnienia ludzkiego otwarcia się i odpowiedzi na wartość, Hildebrand dochodzi do wniosku, że zasadniczym fundamentem wartości jest

¹⁵ Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, art. cyt., s. 447–450.

¹⁶ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007, s. 99.

¹⁷ Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, art. cyt., s. 449–450.

wartość osoby ludzkiej. Dlatego wartości jakościowe domagają się ludzkiego współdziałania. Osoba ludzka niesie wartości moralne, które z konieczności są poprzedzane świadomymi działaniami, takimi jak akt poznania, dostrzeganie i nazywanie fundamentalnych wartości oraz wolne odpowiadanie na nie. W ten sposób człowiek, poprzez moralnie szlachetne czyny, staje się posiadaczem i przekazicielem tych wartości¹⁸.

Warto odnotować, że wśród wartości moralnych Hildebrand podkreśla wagę wartości fundamentalnych, takich jak: miłość, dobroć, prawość, poszanowanie prawdy, wierność i poczucie odpowiedzialności¹⁹. Autor dzieła *Moralia* stawia pytanie o to, co cechuje wartości moralne w odróżnieniu od wartości estetycznych czy intelektualnych. Odpowiedzi udziela przez wskazanie czterech głównych cech wartości moralnych, które są ze swej istoty wartościami osoby ludzkiej. Twierdzi, po pierwsze, że istnienie osoby jest konieczne, aby można było mówić o wartościach moralnych. Tylko bowiem podmiotowy byt osobowy może być nośnikiem tych wartości. To jest pierwsza, naczelna ich cecha; bezosobowe byty nie mogą być nosicielem wartości moralnych.

Jednym z aspektów tej cechy naczelnej, która odróżnia wartości moralne od pozostałych wartości jest fakt, że osoba bierze za swoje czyny odpowiedzialność. Moralność trwale łączy się z wolnością i odpowiedzialnością. Jedynie wtedy, gdy osoba działa w sposób wolny i świadomy, jest zdolna do „posiadania” wartości moralnych. To właśnie na skutek wolnej decyzji człowiek staje się moralnie dobry lub zły²⁰. To zagadnienie szerzej omawia Crosby w artykule *Dietrich von Hildebrand – filozof wolności*. Stawia w nim pytania: Co jest naprawdę dobre? Czemu mam być posłuszny? Co zasługuje na moją miłość i szacunek?

Odpowiedzi na te pytania pozwalają osobie ludzkiej ujrzeć rzeczy, które są dla niej dobre, które służą jej rozwojowi i ją doskonalą. Dzięki tym odpowiedziom można także widzieć wiele rzeczy doskonałych wewnętrznie i zasługujących na szacunek. Hildebrand nazywa je rzeczami wartościowymi. Osoba ludzka nie tylko rozpoznaje je na poziomie poznawczym, lecz także woli w sposób zwraca się w ich kierunku z chęcią uczestniczenia w nich oraz wyrażenia im szacunku²¹.

¹⁸ Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania...*, dz. cyt., s. 170–171. Szerzej na ten temat pisze m.in.: P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand: Konteksty pedagogiczne wartości i cnoty*, „Studia Paedagogica Ignatianae” 2016, nr 1(19), s. 99.

¹⁹ Por. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 14–52.

²⁰ Por. N. Hartman, D. von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, M. Grabowski (wyb., red., wst.), tłum. Z. Zwoliński, Toruń 1999, s. 105–109.

²¹ Por. J.F. Crosby, *Dietrich von Hildebrand – filozof wolności*, „Ethos” 2000, nr 1–2(49–50), s. 262–266.

Drugą cechą wyróżniającą wartości moralne jest to, że poddanie się im, bądź odmowa poddania się ich wymogom wpływa na sumienie ludzkie. „Niezbędność” to z kolei trzecia cecha, którą Hildebrand opisuje jako cechę oczywistą. Posługuje się stwierdzeniem, że żaden człowiek nie posiada wszystkich predyspozycji umysłowych, natomiast każdy jest zobowiązany do odkrywania w sobie wszelkich moralnych przymiotów. Wreszcie czwartą cechą wartości moralnych jest ich stosunek do nagrody i kary. Jako oczywistość jawi się w tym kontekście zależność winy moralnej od konsekwencji z niej wynikających. Potrzeba zadośćuczynienia skutkom występku jest obowiązkowa i nieunikniona, choć nie zawsze realizowana. Ludzie mogą to czuć i być tego świadomi zarówno wobec przewinień własnych, jak i cudzych²².

Na przykładzie analizy wartości moralnych (jak choćby miłości) dobrze widać, jak Hildebrand stosuje swoją metodę fenomenologiczną. Zawiesza dotychczasowe twierdzenia i dzięki temu może podejmować refleksję bez przedzałożeń i zobaczyć wszystko, co jawi się jako niewątpliwe w intelekcie i odczuciach. Crosby rozwija tę myśl następująco: „ci, którzy w miłości transcendują poza siebie ku innej osobie, muszą także mieć podmiotowo do czynienia z sobą samymi w sensie chcenia szczęścia, które płynie z ich miłowania”²³. Crosby wskazuje tym samym na nieuchronność występowania minimalnej dozy egoizmu w altruistycznym ideale miłości. Według niego w miłości istnieje „nakaz” pozostania nienaruszonym jako osoby, to znaczy – niewłaściwym jest całkowite dążenie do rezygnacji z samego siebie dla osoby, którą kochamy.

W odróżnieniu od Hildebranda, który twierdzi, że można doznawać szczęścia, ponosząc jednocześnie koszt transcendowania siebie samego w miłości (pogląd eudajmonistyczny), Crosby utrzymuje, że możliwym jest pragnienie szczęścia drugiej osoby bez konieczności ponoszenia kosztów miłości. Miłość jest wtedy środkiem do osiągnięcia własnego szczęścia, bez zaniedbywania kochania osoby jako jej samej²⁴. Człowiek jako podmiot moralny nigdy nie powinien przywiązywać się do pozytywnych skutków ludzkich czynów poprzez zapomnienie o sobie. Dzięki temu osoba nie unika podejmowania się doniosłego zadania bycia sobą i stawania się dobrą. Moralne zło, jakie towarzyszy konkretnej osobie, wpływa na ludzkie decyzje o tym, w jakiej skali dany człowiek nie spełnia się jako istota ludzka. Crosby zgadza się w tej sprawie z Hildebrandem, który uważał, że taki niedoskonały moralnie człowiek nie realizuje się w swoim fundamentalnym przeznaczeniu jako osoba²⁵.

²² Por. N. Hartmann, D. von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, dz. cyt., s. 110–112.

²³ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 130.

²⁴ Por. tamże, s. 130–131.

²⁵ Crosby przywołuje też myślenie sokratejskie, w którym zawarty jest pogląd, że dusza niesprawiedliwego jest chora; jest jak ciało toczone poważną chorobą. Tenże, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 262.

Wzbogaca on myśl Hildebranda twierdząc, że istnieje kategoria *wyjątkowej obecności* osoby w niektórych doświadczeniach i stanach emocjonalnych. Osoba ludzka może zawierać w sobie różnicę między pragnieniem pozbawionym emocjonalnej pełni a pragnieniem taką pełnią nacechowanym. Możliwa jest więc sytuacja, gdy człowiek decyduje się na dobro i pragnie go dla drugiego (rozumienie miłości jako cnoty), czując dominantę obowiązku a nie radości. Crosby uważa jednak, że pełniejsze bycie sobą wyraża się w pragnieniu dobra dla drugiego przez wzgląd na nie samo: nie tyle w poczuciu obowiązku, ile w radości, którą ludzie mogą się obdarzać. Podkreśla, że bardziej pełna jest obecność ludzka w czynach o wyrazistym i zaangażowanym komponencie uczuciowym niż w sytuacjach, w których owo zaangażowanie jest nieobecne²⁶.

Ponadto Crosby zwraca uwagę na Hildebrandowski termin „usankcjonowanie” wartości (*sanctioning*) i poszerza jego znaczenie twierdząc, że jest w nim ukryte emocjonalne przeżycie odpowiedzi na wartość, które nie zawsze musi być uwarunkowane świadomym i dobrowolnym aktem ludzkim. Jest jednak wyraźną formą działania osobowego, choć nie można go definiować tylko w kategoriach wykonywania świadomych i podlegających kontroli rozumu czynów.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Hildebrand, podobnie jak wielu filozofów, starał się odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego natura, co ostatecznie różni go od otaczającego świata przyrody. Szukał odpowiedzi na te ważne pytania z punktu widzenia personalizmu, analizując doświadczenie poprzez jego aspekt wewnętrzny, szczególnie jego potencjału odpowiedzi na wartości. Uważał, że odpowiedź na wartość rzuca nowe światło nie tylko na naturę samych wartości, ale przede wszystkim na naturę osoby. Chciał w ten sposób stawić czoła szerzącemu się współcześnie relatywizmowi moralnemu.

Joseph Ratzinger twierdzi, że wielką zasługą Hildebranda dla współczesnej filozofii jest głoszony z dużą determinacją pogląd i niezłomna intelektualna postawa wskazująca na to, że relatywizm moralny, aby zatryumfować, musi odwołać się do argumentu z „przewagi” autorytetu. Przyjęcie takich moralnych postaw filozoficznych i życiowych może prowadzić do totalitaryzmu, dlatego

²⁶ Por. tamże, s. 303–304. Ważne uwagi na temat obowiązku jako drogi do osiągnięcia cnoty (na przykład miłości) formułuje R. Moń. Stwierdza, że zależności istniejące między cnotą a obowiązkiem pozwalają lepiej zrozumieć czym jest powinność (obowiązek) praktykowania danej cnoty. Zauważa, że moralnym zobowiązaniem człowieka jest to, co powinien czynić niezależnie od tego czy w tych uczynkach przeważa obowiązek czy też uczucie zadowolenia lub radości. Praktykowanie cnót opiera się bowiem na działaniu pozostającym w ramach obiektywnego porządku moralnego. Człowieka, który praktykuje cnotę w powyższy sposób można określić mianem człowieka cnotliwego. Por. R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 269–274.

sprzeciwiający się temu „od najwcześniejszych lat Dietrich von Hildebrand był człowiekiem urzeczonym wspaniałością prawdy, blaskiem prawdy, która pociąga i jednoczy właśnie dlatego, że wykracza poza subiektywizm nas wszystkich”²⁷.

Wiele wskazuje na to, że Hildebrand wpłynął na filozofię Crosby’ego przede wszystkim w trzech aspektach. Jeżeli chodzi o aspekt pierwszy, to Crosby, idąc za myślą Hildebranda, mocno podkreślał, że poznanie ma charakter receptywny, w którym zapoznajemy się z odsłaniającym się przed nami przedmiotem. Uzasadniał, że nie jest to czysto bierna postawa, dlatego że podmiot jest również aktywny w procesie poznania. Aktywność ta polega na nieprzyjmowaniu przedzałożeń, a tym samym otwarciu się na przedmiot, bycie jak najbliżej jego i „podążania” za nim w trakcie procesu poznania.

Jeżeli chodzi o aspekt drugi (antropologiczny), to Crosby, podobnie jak Hildebrand, zwracał uwagę na potrzebę personalistycznego dopełnienia w refleksji nad naturą ludzką. Chodzi o to, aby osobę opisywać nie tylko w kategoriach racjonalności, potencjalności czy substancji, lecz także w aspektach takich, jak uwewnętrznienie (*inwardness*), samoobecność (*self-presence*) czy darowanie siebie.

Ostatni (trzeci) aspekt ukazujący wpływ Hildebranda na autora *Zarysu filozofii osoby* dotyczy zagadnień etycznych. Hildebrand jest współtwórcą zapoczątkowanej przez Schelera etyki wartości, która stanowi dobre narzędzie do dyskusji z relatywizmem etycznym, hedonizmem i utylitaryzmem, a przez to obronę kultury zachodnioeuropejskiej, będącej w kryzysie. Crosby przyjął w całości tę etyczną perspektywę badawczą, wzbogacając ją o kategorię *wyjątkowej obecności* osoby.

Dotychczasowe analizy pokazały, że Crosby pozostał wiernym uczniem Hildebranda rozwijając jego dorobek przede wszystkim na płaszczyźnie teorii poznania, antropologii i etyki. Wiele razy powtarzał, że jego nauczyciel nie zaakceptował fenomenologii transcendentalnej, a zainicjował własny kierunek fenomenologii realistycznej. To ważny punkt zwrotny, ponieważ Crosby kontynuuje i rozwija ten dorobek, nazywając go realizmem fenomenologicznym, kładąc mocniejszy akcent na termin: „realizm”. Na końcu warto jeszcze raz powtórzyć informację zaprezentowaną już wcześniej, że Crosby wraz ze swoim synem Johnem Henrym założył *Hildebrand Legacy Project*, instytucję, która rozwija się nie tylko w Stanach Zjednoczonych, lecz także poza ich granicami. Jest jedną z głównych postaci tego projektu, aktywnie w nim działając poprzez pisanie wielu artykułów, wygłaszanie wykładów i tłumaczenie tekstów Hildebranda.

²⁷ J. Ratzinger, *Przedmowa*, w: A. von Hildebrand, *Dusza Iwa: Dietrich von Hildebrand*, tłum. J. Franczak, Warszawa 2006, s. 8–9.

2.2. Poglądy antropologiczne Johna Henry'ego Newmana

Jednym ze źródeł filozoficznej koncepcji osoby Crosby'ego jest dorobek intelektualny Johna Henry'ego Newmana. Ten angielski filozof i teolog, związany z Uniwersytetem w Oxfordzie, w 1817 roku rozpoczął studia w Trinity College, następnie wykładał też w Oriel College. W 1833 roku dał początek Ruchowi Oxfordzkiemu (*Oxford Movement*), głosząc kazania niedzielne w kościele uniwersyteckim oraz publikując dzieła zatytułowane *Traktaty na nasze czasy*. Jego praca naukowa stała się źródłem intelektualnej i duchowej przemiany, która doprowadziła go do przyjęcia święceń kapłańskich w Kościele anglikańskim w 1824 roku, a ostatecznie do nawrócenia na wiarę rzymskokatolicką w 1845 roku oraz do przyjęcia święceń kapłańskich w Kościele katolickim w 1847 roku²⁸.

Filozofia Newmana jest przeniknięta szacunkiem dla indywidualnej osoby i uznaje ją za centrum rzeczywistości. Trudno byłoby zatem ograniczyć źródła jego myśli do jednej szkoły czy do jednego poglądu. To, co szczególnie łączy Crosby'ego i Newmana, to przedmiot badań nad zagadnieniami sumienia i kryteriów prawdy, relacji międzyosobowych oraz relacji człowieka z Bogiem.

Crosby w książce *The Personalism of John Henry Newman* (2014) dokonuje obszernej analizy całości jego filozoficznego dorobku, który wywarł duży wpływ na kształt późniejszego dwudziestowiecznego personalizmu. Docenia myślenie Newmana, a także jego intelekt, szczególnie jego koncepcję osoby oraz „metodę personacji”. To one składają się na nowoczesny, jak na ówczesne czasy, a jednocześnie spójny personalizm. Koncepcja osoby Newmana to oryginalne rozwinięcie klasycznej teorii osoby, jednak „metoda personacji” to nowość w dziedzinie nauk humanistycznych. Metoda ta głosi, że wartość teorii w znacznym stopniu zależy od wartości autorytetów ją wyznających i wspierających. W ramach tej metody stawiane jest też m.in. pytanie, czy mamy wystarczające argumenty przemawiające za tym, że niektóre osoby mają szczególne zdolności w odnajdywaniu i upowszechnianiu prawdy.

Newman wiele miejsca poświęcał polemice z teoriami filozoficznymi dotyczącymi doświadczenia empirycznego i koncepcji rozumu dominującymi w Anglii w XIX wieku. Był ekspertem przede wszystkim od empiryzmu brytyjskiego i podjął się krytyki właśnie tego nurtu. Głosił przewagę wiedzy konkretnej nad pojęciową, bezpośredniego przeświadczenia (*assent*) nad dowodem, logiki osobistej nad powszechną oraz wiary nad wiedzą. Newman podjął próbę zniesienia dominującego w nowożytności racjonalistycznego sposobu myślenia.

²⁸ Warto dodać, że w 1991 roku Jan Paweł II ogłosił Newmana czcigodnym Sługą Bożym, w 2010 roku Benedykt XVI beatyfikował go podczas pielgrzymki do Wielkiej Brytanii, a w 2019 roku Franciszek ogłosił go świętym Kościoła katolickiego.

Jego antropologia stanie się zrozumiała, jeśli dostrzeże się fakt, że opiera się ona na klasycznej metafizyce i epistemologii. Można wskazać na jej cztery najważniejsze cechy²⁹. Pierwszą z nich jest przekonanie, które Newman wyraża w książce *Logika wiary*, że egotyzm jest prawdziwą skromnością w dziedzinach nauk o moralności czy religii³⁰. To stwierdzenie – być może kontrowersyjne – wskazuje, że koncentrowanie się na samym sobie nie stanowi pychy, lecz jest niezbędne i pożądane.

Drugą cechą jego antropologii jest „antysystemowość”. Otóż Newman zwykł pisać tak, jakby pisał do osób, które znał albo w taki sposób, jakby pisał do osoby, która zna jego. Czytelnik miał być przygotowany do czytania lub słuchania go jak osobistego przyjaciela. Pomimo krytyki jego filozofii jako zbyt teologicznej albo nieuporządkowanej, niewątpliwie jest to cecha, która stanowi o wyjątkowości jego dzieł. Newman dał odczuć słuchaczom lub czytelnikom, że zaufany autorytet zwraca się właśnie do każdego z nich.

Wprowadzenie rozróżnienia między rzeczywistość i pojęcie (*real* i *notional*) to trzecia cecha antropologii Newmana. Wskazywał on, że „w naszym świecie zmysłów więcej mamy do czynienia z rzeczami niż pojęciami. Nie jesteśmy samotni, zdani na wpatrywanie się w nasze własne myśli i w ich prawidłowy rozwój. Jesteśmy otoczeni istotami zewnętrznymi i nasze wypowiedzi odnoszą się do rzeczy konkretnych”³¹. A więc to, co praktyczne a nie to, co teoretyczne wywiera większy wpływ na nasze życie. W pierwszej kolejności są to relacje z innymi, a dopiero po nich myśli i pojęcia teoretyczne.

Czwartą cechą antropologii Newmana jest wymóg odpowiedzialności spoczywającej na każdej osobie. Uznać coś za prawdę możemy jedynie wtedy, gdy osoba, która tę prawdę głosi, bierze za nią odpowiedzialność. Anonimowe rozprowadzanie czy powtarzanie może skutkować powstaniem moralnego zła, takiego jak niesprawiedliwość, kłamstwo itp.

Osią jego działań jest integrowanie koncepcji osoby poprzez przywrócenie jedności sfer umysłu, uczuć, woli oraz ciała. Według Newmana rozdzielanie tych władz człowieka jest pomyłką skrajnych postaw racjonalistycznych. Konsekwencją tego jest stan wewnętrznej walki, pomieszania i niepewności. Uwaga człowieka jest wtedy przyciągana przez jedną rzecz, a następnie od razu przez drugą, a on sam nie potrafi dokonać między nimi wyboru, chociaż wie, że wcześniej czy później musi podjąć decyzję³².

²⁹ Por. S. Gałęcki, *Osoba i metoda personacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2014, nr 1(47), s. 128–130.

³⁰ Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 293.

³¹ Tamże, s. 218.

³² Por. tenże, *Sermons preached on Various Occasions*, London–New York 1904, s. 5–7.

Newman pojmuje sumienie jako władzę moralnego rozeznania i regułę osobowego działania. Zawiera ono w sobie także obowiązek posłuszeństwa wobec głosu Boga w człowieku. Przyjął to jako aksjomat. Dobrze ukształtowane sumienie jest instrumentem poznania i działania w obszarze wiary i moralności. Przeciwwstawiał się tym samym immanentnej wizji sumienia w racjonalizmie, który rozumiał je jako prywatny punkt widzenia. Jednocześnie wskazał na jego wyjątkowy status wewnętrznego głosu, który transcenduje człowieka.

Rozważania Newmana i Crosby'ego spotykają się, gdy jest mowa o pojmowaniu sumienia. Crosby uważa, że podmiotowość i uwewnętrznienie sumienia są istotnym źródłem, dzięki któremu filozofowie w ogóle mogą pojąć bycie sobą. Sumienie jest „przestrzenią” stanowienia o sobie samym od wewnątrz. Używa on tego terminu w znaczeniu ścisłego, internalnego centrum, w ramach którego możliwe jest świadome i podmiotowe samostanowienie osoby ludzkiej. Owo samostanowienie jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek ma do czynienia z sobą jako podmiotem, na który może wolitywnie oddziaływać. Podmiotowość wolitywna jest bazową formą wolności. W tej cesze sumienia, jaką jest podmiotowość, bycie sobą osoby skupia się jak w soczewce. Dynamika sumienia i jego procesy wewnętrzne otwierają się w ludziach, umożliwiając przez to doświadczanie w sposób podmiotowy nieudzielalności oraz pozycji człowieka w nim samym³³.

Newman z kolei pisze, że człowiek myśli całym sobą, a nie tylko za pomocą rozumu. Tak więc do racjonalnej władzy człowieka należy także w pewnym sensie sumienie. Pozwala ono przebyć ścieżkę osobistego rozwoju, prowadzącą ostatecznie do uznania faktu istnienia zewnętrznej, doświadczalnej rzeczywistości. Sumienie jest w tym ujęciu lepszym przewodnikiem niż intelekt. Autor *Logiki wiary* twierdzi również, że nie jest ono osądem żadnej niedyskutowalnej prawdy czy wyabstrahowanej doktryny. Jest natomiast związane z ludzkim postępowaniem w zakresie podejmowania decyzji co do własnych działań. Podstawową funkcją sumienia jest więc rozpoznawanie działań dobrych, czyli takich, które powinniśmy podejmować. Wynika to z prawa ludzkiej natury³⁴.

³³ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 107–108.

³⁴ Newman pisze o tym następująco: „Przez całe moje życie toczyła się zacięta walka, powiedziałbym nawet zmowa, przeciw prawom sumienia [...]. Literatura i nauka zrzeszały się, by je zdławić. Dostojne budowle zostały wzniesione jak fortece przeciw temu duchowemu, niewidzialnemu wpływowi, który jest zbyt subtelny dla nauki i zbyt głęboki dla literatury. Katedry uniwersyteckie stały się siedliskiem wrogiej tradycji. Pisarze dzień po dniu indoktrynowali wywrotowymi teoriami umysły niezliczonych czytelników. O ile w czasach rzymskich, a i w średniowieczu, jego supremacja była nękana siłą fizyczną, o tyle teraz więc uruchomiony zostaje intelekt, aby osłabiać fundament siły, której miecz nie mógłby zniszczyć” (J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002, s. 43–44).

Newman jest również krytyczny wobec stanowiska postrzegającego sumienie jako stan intelektu (i jego nakazy), który miałby cechować ludzi niewykształconych. Ponadto rozważa on zagadnienie winy, pochodzącej z nakazów sumienia, które jawi się w tym ujęciu jako nieracjonalne. Nie mogłaby wówczas istnieć wolna wola, a co za tym idzie – płynąca z niej odpowiedzialność zanurzona w odwiecznym ciągu przyczynowo-skutkowym, w którym osoba ludzka jest zupełnie zatracona. Newman pyta więc: jakiej kary należałoby się obawiać, gdyby człowiek nie miał możliwości prawdziwego wyboru dobra zamiast zła?³⁵ Tak zwany głos sumienia „zobowiązuje” zatem ludzi do słuchania go, a człowiek nosi w sobie uniwersalną zasadę tego, co jest zgodne z jego dobrem. Ponadto obok ocen poszczególnych przypadków życiowych sumienie prowadzi do transcendentnego autorytetu³⁶.

Wśród kryteriów prawdy i weryfikacji prawdziwości danych idei Newman wskazuje też na obecność świadków. Postuluje zadanie pytania o to, kto jest rzecznikiem danej tezy czy światopoglądu? Czy jest to osoba obdarzona zaufaniem, uważana za wiarygodnego nauczyciela, a nawet wzór moralny³⁷? W przekazywaniu prawdy osobista relacja między przekazującym a odbiorcą jest czymś niezwykle ważnym. Znając kogoś, można łatwiej ocenić prawdziwość jego słów. Tak więc to, co ma być opiniotwórcze, jest poprzedzone osobistą relacją i zaufaniem. Newman określa to osobistym wpływem³⁸.

Autor *Zarysu filozofii osoby* komentuje ten pogląd Newmana, wskazując, że ten oczywiście nie odrzuca tradycyjnego wnioskowania. Zarówno Newman, jak i Crosby przyznają, że błędnym jest przekonanie, iż każdy podmiot przyjmujący identyczne założenia i poprawnie rozumujący może dotrzeć do takich samych wniosków i identycznych przekonań. Dzieje się tak, gdyż w procesie rozumowania ważną rolę odgrywa tak zwany czynnik osobowościowy spotykających się w dialogu stron.

Crosby zwraca uwagę na dużą rolę osobistych doświadczeń i przeżyć w kontakcie z innymi. Ten podmiotowy punkt widzenia polega na próbie dostrzegania własnych uczuć w innej osobie, co umożliwia postawę prawdziwego współodczuwania. Nie wystarczy więc spojrzenie na drugą osobę tylko „z zewnątrz”, ale należy starać się „wkroczyć” w podmiotowość innego. Dopiero wówczas możemy doświadczyć drugiego człowieka jako osoby. Ten wyjątkowy i doniosły

³⁵ Por. tamże, s. 44.

³⁶ Por. J. Kłos, *John Henry Newman i filozofia: rozum – przyświadczenie – wiara*, Lublin 1999, s. 172.

³⁷ Por. S. Gałęcki, *Osoba i metoda personacji*, art. cyt., s. 142–143.

³⁸ Por. J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 128.

kontakt pozwala pełniej zrozumieć innych w ich różnych doświadczeniach i przeżyciach³⁹.

Kiedy Crosby stwierdza, że jest wiele osób, ale każda z nich istnieje, jakby była jedyna, koresponduje to z przekonaniem obecnym w twórczości Newmana, że każda osoba jest całym i niezależnym bytem w sobie, tak jak gdyby nie było nikogo innego na całym świecie prócz niej. Angielski filozof stawia pytanie, czym jest prawda o osobie ludzkiej – także w kontekście społeczności. Odpowiedź na nie, chociaż nieoczywista, zdaje się mówić, że każda osoba jest swym własnym centrum: posiada swoje potrzeby, nadzieje, lęki i cele. W gruncie rzeczy nie ma poza nią samą nikogo innego. Skoro zaś jest dla siebie wszystkim, to nikt poza nią samą w szerokim sensie nie może wejść w bezpośredni kontakt z jej duszą⁴⁰.

Rozważania o człowieku i jego relacji z Bogiem są jednym z głównych obszarów refleksji filozoficznej Newmana. Uważa on, że ludzie ze swojej natury są skierowani do Absolutu, czyli istoty będącej poza nimi, ale też w pewnym sensie będącej w nich samych. Dzieje się tak między innymi za sprawą sumienia, które skłania myśli ku Bogu. Istnienie władz intelektualnych i wolitywnych w człowieku umożliwia patrzeć szeroko, pozwala „wznosić się” ponad siebie, a przez to ubogacając w niesłychany sposób ostateczny cel ludzkiego życia⁴¹.

Z kolei stanowisko Crosby'ego na temat relacji osoby ludzkiej do Boga opiera się na stwierdzeniu, że człowiek uznający istnienie Absolutu pojmuje „bycie sobą”, niekoniecznie sięgając po treści Objawienia pochodzące z zewnątrz. Nie jest potrzebne takie transcendentne Objawienie, aby przyjąć twierdzenie, że Bóg jest zawsze obecny w etycznym imperatywie nakazującym przede wszystkim szanowanie istoty ludzkiej⁴². Crosby twierdzi, że osoba ludzka może i powinna otworzyć się na Transcendencję, ze względu na ogólną prawdę, że człowiek wzrasta jako osoba jedynie w międzypodmiotowości, tzn. we wspólnocie zarówno z innymi osobami, jak i z Bogiem.

Widać więc, że Crosby akceptuje stanowisko Newmana ukazujące potrzebę relacji z Bogiem, rozszerzając je o stwierdzenie, że nie jest potrzebne w tej relacji odwoływanie się do Objawienia. Mając na uwadze dorobek Johna Henry'ego Newmana na temat personalizmu, można w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem Crosby'ego, że jest on godnym miana ojca współczesnego personalizmu.

³⁹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁰ Por. tamże, s. 66–67.

⁴¹ Por. *Newman i jego dzieło*, opr. J. Klenowski, W. Lipgens, Warszawa 1965, s. 85.

⁴² Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, dz. cyt., s. 236.

2.3. Wpływ personalizmu Maxa Schelera na filozofię J. Crosby'ego

Koncepcja osoby proponowana przez Crosby'ego stanowi fundament wspólnoty możliwie doskonałej, tzn. takiej, która w najpełniejszy sposób realizuje potencjalność osoby, umożliwia jej pełny rozwój, włączając w to nawet relację z Bogiem, która rozpoczyna się już tu na ziemi, a swą pełnię osiągnie po śmierci osoby – w ostatecznym zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Jeśli chodzi o rozumienie wspólnoty osób, to Crosby wiele zaczerpnął z myśli Maxa Schelera, a antropologia filozoficzna niemieckiego filozofa jest jednym z głównych źródeł personalizmu autora *Zarysu filozofii osoby*. Należy więc nieco szerzej omówić antropologię Schelera⁴³.

⁴³ Max Ferdinand Scheler (1874–1928) wychował się w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej w Monachium. Już w młodości zainteresował się filozofią, zwłaszcza dziełami K. Marksa i F. Nietzschego. Studiował głównie filozofię i socjologię na uniwersytecie w Berlinie. Gdy przygotowywał doktorat i habilitację, duży wpływ na jego myślenie wywarli: W. Dilthey, R. Eucken oraz M. Weber. W 1901 r. spotkał się po raz pierwszy z E. Husserlem, rok później przeczytał jego *Badania logiczne*; zdarzenia te sprawiły, że pozostałą część swojego życia poświęcił rozwojowi fenomenologii. W 1906 r. założył w Monachium wraz z Th. Lippsem krąg „monachijskich fenomenologów”. Należeli do niego: A. Pfänder, M. Geiger, Th. Conrad, później dołączyli: D. von Hildebrand, H. Martius, H. Leyendecker i M. Beck.

Z powodu kontrowersji związanych z rozstaniem się z pierwszą żoną i pogłoskami o romansach ze studentkami, Scheler stracił przywileje profesorskie. Pomimo trudności ekonomicznych spowodowanych utratą pozycji w Monachium (1910–1919), okres ten okazał się bardzo produktywny w jego życiu. W tym czasie opublikował najważniejsze prace, m.in.: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Der Genius des Kriegs und der Deutsche Krieg*. W napisaniu tych dzieł zapewne pomógł mu fakt, że w 1912 r. został wprowadzony do koła fenomenologów w Getyndze, do którego należeli, obok mistrza Husserla, młodzi i obiecujący myśliciele, jak np.: A. Reinach, H. Martius, R. Ingarden, A. Koyré czy E. Stein.

Po latach zmagania, by związać koniec z końcem jako prywatny i katolicki wykładowca, Scheler otrzymał w 1918 roku zaproszenie od Konrada Adenaura do podjęcia wykładów na nowo powstałym Instytucie Nauk Społecznych w Kolonii. Od tego czasu krąg znajomości i jego wpływów coraz bardziej się powiększał. Scheler zaczął wygłaszać liczne wykłady w całym Niemczech, koncentrując się w dużej mierze na krytyce faszyzmu, którego popularność rosła zarówno w Niemczech, jak i całej Europie.

Wiosną 1928 r., po przebytych kilku zawałach serca, jego stan zdrowia uległ znacznemu pogorszeniu, najprawdopodobniej z powodu wypalania 60–80 papierosów dziennie. Zmarł, mając 54 lata, 19 maja 1928 r. w szpitalu we Frankfurcie z powodu komplikacji po kolejnym zawałach serca. W chwili swojej śmierci Max Scheler był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych niemieckich intelektualistów.

Pod koniec swego życia Scheler pisał, że centralną kwestią w jego filozofii jest pytanie o sens istoty ludzkiej. Podobnie jak wielu filozofów życia (*Lebensphilosophen*), którzy wywarli na niego wpływ, starał się uchronić filozofię zarówno od redukcyjnego sposobu myślenia pozytywizmu, jak i od amerykańskiego pragmatyzmu, który definiował człowieka przede wszystkim jako *homo faber* (wytwórcę narzędzi).

Scheler dostrzegał oczywiście fakt, że człowiek jest istotą praktyczną, starającą się opanować swoje środowisko, jednakże obdarzony jest wyjątkową cechą: ma zdolność patrzenia na świat w świetle własnej istoty oraz pytania o sens istnienia. Wiedza praktyczna to tylko pierwszy rodzaj wiedzy. Oprócz wiedzy praktycznej (wytwarzającej) Scheler opisuje jej dwa inne typy: erudycję (do niej należy np. filozofia) i znajomość Objawienia. Każdy rodzaj wiedzy ma swoje własne pochodzenie i jest motywowany innym uczuciem. Wiedza praktyczna jest motywowana fizycznym bólem lub strachem przed przeciwnościami, erudycja jest motywowana zdumieniem, a wiedza o Objawieniu – zachwytem.

Scheler, a za nim i Crosby, stawiają pytanie, jak rozbudzić zachwyt we współczesnym człowieku, a przez to rozbudzić jego otwartość na Objawienie, na doświadczenie Transcendencji. Można się tu dopatrzeć głębszego pytania, mianowicie o to, jaką metodę stosować w filozofii. Jest to ważne zagadnienie, bowiem Crosby wiele zaczerpnął od Schelera w stosowaniu metody filozoficznej.

Zdaniem Schelera, najpierw potrzebny jest powrót do rozważań na temat cnót, szczególnie cnoty pokory i miłości. Dlaczego akurat na te dwie cnoty zwrócić uwagę? Otóż, jego zdaniem, pokora budzi szacunek do świata i zdumienie nad jego niewyczerpaną głębią i tajemnicami. Ułatwia ona narodziny prawdziwej wiedzy, która jest formą relacji między bytami, polegającej najpierw na pokornym wyzwoleniu się z siebie, z własnych opinii, a następnie na otwarciu się na poznawany przedmiot. Wtedy możemy uczestniczyć w tym, czym naprawdę jest inny przedmiot. Taka wiedza ma postać relacji ontologicznej (*Seinsverhältnis*), czyli relacji między poznającym i poznawanym. Taka „prawdziwa wiedza” powinna być obecna we wszystkich trzech wyżej wspomnianych rodzajach wiedzy.

Powrót do drugiej cnoty, tzn. cnoty miłości, nawiązuje do koncepcji filozofowania występującej już u Augustyna. Według niej u podstaw prawdziwej wiedzy leży życie emocjonalne, polegające przede wszystkim na umiłowaniu świata. Dzieje się tak dlatego, że zanim świat zostanie poznany, najpierw jest nam dany. To właśnie miłość jest tym, co otwiera nas na świat, na inny byt, a szczególnie na drugiego człowieka. Miłość jest ruchem transcendentnym, tzn. sprawia, że podmiot poznający wychodzi poza siebie, a przez to otwiera się na coraz bogatsze znaczenie poznawanego świata. Co więcej, zdaniem Schelera, miłość jest ostatecznie skierowana ku nieskończoności, ku wartości absolutnej.

Jeżeli tak zrozumie się związek wiedzy i miłości, trzeba uznać, że wiedza ostatecznie pochodzi od boskości i wiedzie ku boskości⁴⁴.

Fenomenologia ułatwiła takie emocjonalne traktowanie zagadnień filozoficznych. Takie jest stanowisko zarówno Schelera, jak i Crosby'ego. Scheler podkreślał, że fenomenologia jest dla niego bardziej postawą niż metodą. Polega ona najpierw na zawieszeniu w procesie poznawczym bezpośredniego i obecnego *istnienia* przedmiotu. Nie jest to podyktowane odejściem od przedmiotu poznania w takiej postaci, w jakiej on istnieje, wręcz przeciwnie: jest wysiłkiem spojrzenia na przedmiot takim, jakim jest. To zawieszenie pozwala uniknąć naturalnego i często praktycznego, tzn. użytecznościowego spojrzenia na dany przedmiot, co z kolei może zniekształcić samo poznanie. Postawa fenomenologiczna nie neguje praktycznego czy też naukowego sposobu badania świata. Stara się jednak taki sposób zawiesić: nie ze względu na jego krytykę, ale, jak podkreślał Scheler, ze względu na miłość do świata.

Scheler podzielał przekonanie realistycznych fenomenologów, takich jak Adolf Reinach czy Dietrich von Hildebrand, o istotowym wglądzie tzn. o intuicyjnym i bezpośrednim uchwyceniu istoty danego przedmiotu. Najważniejszymi kryteriami poznania filozoficznego są dla Schelera samoobecność i naoczność, na których opiera się kryterium prawdziwości. Był świadom, że to uchwycenie przedmiotu nigdy nie jest pełne i zakłada jedynie częściowy wgląd w samą rzecz⁴⁵. Jest to ważny aspekt teorii poznania, bowiem zdaniem Schelera nowoczesność, pod wpływem filozofii Kanta, cierpi z powodu głębokiej nieufności wobec świata.

Nieufność ta polega na przekonaniu, że świat przedstawiony w doświadczeniu nie jest światem realnym, danym i zadany człowiekowi do jego poznania i zrozumienia, ale jest raczej tylko konstrukcją stworzoną przez ludzki umysł. Fenomenologia wysuwa inną koncepcję – proponuje zaufanie zarówno do świata, jak i do bezpośredniego doświadczenia. Otaczająca nas rzeczywistość poddaje się poznaniu i wzywa nas do coraz pełniejszego udziału w jej znaczeniu. Jak już wspomniano, taka relacja ze światem wymaga w stosunku do niego miłosnego zaufania. Postawa fenomenologiczna jest właśnie wyrazem tego zaufania i stara się opisać przedmiot takim, jaki się przed nami otwiera i nam udziela. Takie stanowisko poznawcze reprezentuje również Crosby⁴⁶.

⁴⁴ Z. Davis, A. Steinbock, *Max Scheler*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>, [dostęp 03.11.2023].

⁴⁵ Por. A. Węgrzecki, *Scheler Max*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 942.

⁴⁶ Można powiedzieć, że powyżej zarysowana koncepcja racjonalności zarówno świata, jak i poznania, występuje również w filozofii klasycznej. Pisze o tym m.in. Barbara Skarga: „Już

Omawiając wpływ filozofii Schelera na dorobek filozofa ze Steubenville, należy wziąć pod uwagę jeszcze co najmniej dwa zagadnienia: koncepcję osoby, jak również rozumienie wspólnoty występujące u Schelera⁴⁷.

Chodzi o to, że Scheler mocno przeżywał napięcia społeczne i polityczne wybuchające w Niemczech i Europie, a szczególnie dramat pierwszej wojny światowej. Sądził, że Europę nawiedził wielki humanistyczny kryzys, który może doprowadzić do drugiej, jeszcze straszniejszej, wojny światowej. Kryzys ten polega przede wszystkim na tym, że po raz pierwszy w swojej długiej historii człowiek nie rozumie samego siebie, nie wie, kim jest, stając się istotą „problematyczną”. Dlatego istnieje pilna potrzeba powrotu do metafizyki.

Scheler był przekonany, że tego, kim jest osoba, nie wyrazi żadna definicja czy dotychczasowe pojęcia. Co więcej, istnieje niebezpieczeństwo, że takie poznawcze zabiegi mogą uprzedmiotowić osobę. Dlatego chce odróżnić swoje pojęcie osoby od tradycyjnych pojęć takich jak: podmiot, ego, umysł czy też od substancjalnej definicji osoby obecnej w filozofii klasycznej. To, kim jest osoba, możemy uchwycić w sposób bezpośredni, otwierając się na inną osobę w akcie miłości. Poprzez miłość człowiek najbardziej konstituuje się jako osoba. Dlatego intuicja siebie jako osoby również dana jest w akcie miłości, dokładniej mówiąc: w akcie miłości własnej⁴⁸.

w starożytnej Grecji zaczęto wiązać rozum z samym Bytem. Zdaniem W. Stróżewskiego to radykalnie pomyślane utożsamienie bytu i prawdy, jakie spotykamy właśnie u Parmenidesa, nie pojawia się już nigdy w historii filozofii. (...)

Byt więc to Logos, to Najwyższy Intelkt, to źródło prawdy. Klasyczna definicja prawdy zakłada byt w stosunku do nas transcendentny. I ów byt, czy był greckim *nous*, Bogiem chrześcijańskim, czy rozumem absolutnym, nie posiadał skazy, był samą racjonalnością, stąd i to, co tworzył lub obejmował, nosiło na sobie jego piętno. W konsekwencji tego przeświadczenia, sama treść idei racjonalności oraz jej uzasadnienia były związane ściśle z teorią bytu, z niej się wywodziły, na niej wspierały. (...)

Na tym jednak nie koniec. Racjonalność ta bowiem jako atrybut bytu jest także postulatem dla człowieka. Wielkość człowieka polega na tym, że i jemu udzielono coś z tej rozumności. Został obdarzony rozumem, dlatego właśnie, aby rozumność bytu odsonić. Przekonanie, że jest to możliwe, mimo ograniczeń, jakie na rozum ludzki nakładano (czynił to już Tomasz z Akwinu), było niezmiernie silne”. B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 21–22.

⁴⁷ Swoje stanowisko metafizyczne i antropologiczne Scheler najpełniej przedstawił w *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Por. *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 43–149.

⁴⁸ Zdaniem Schelera istnieją jeszcze inne rodzaje doświadczeń, w których rozpoznajemy siebie jako osoby. Są to doświadczenia, które pokazują, że nie jesteśmy jedynie stworzeniami żywymi. Do takich doświadczeń należą m.in. doświadczenie wstydu, zdziwienia czy świadomość życia pozagrobowego. Por. Z. Davis, A. Steinbock, *Max Scheler*, w: E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>, [dostęp 03.11.2023].

Określił osobę jako „ciągłą aktowość” (*kontinuierliche Aktualität*), czyli konkretną jedność aktów różnej natury. Należą do nich akty spostrzeżenia (zewnętrznego i wewnętrznego), akty intelektualne oraz akty emocjonalne. Osoba jest obecna w każdym akcie, ale nie da się jej zredukować do jednego aktu. „Ciągłość aktowa” jest tu rozumiana jako szczególny sposób bycia i działania osoby, jako jedność czy centrum aktowe⁴⁹. Istoty ludzkiej nie da się zdefiniować, nie jest ona substancją, rzeczą, ale raczej „stawianiem się”, „istotą samotranscendującą”.

Scheler chciał pogodzić i zjednoczyć trzy dominujące w historii ujęcia istoty ludzkiej: jako „twórcy narzędzi” (*homo faber*), jako zwierzęcia rozumnego (*animal rationale*) i wreszcie jako dziecka Bożego. Każde z tych ujęć jest, jego zdaniem, tylko częściowe. Chcąc je zjednoczyć, należy odejść od próby myślenia o człowieku jako substancji. Dlatego Scheler opisuje człowieka nie jako substancję, ale jako połączenie dwóch odrębnych ruchów. Tymi ruchami są: pragnienie (pęd) życia (*Lebensdrang*) oraz osobowo uformowany duch (*Geist*). Tylko w człowieku życie i duch spotykają się w procesie zjednoczenia. W człowieku życie zostaje uduchowione, a duch ożywiony i wcielony.

Każdy akt człowieka uczestniczy w tym podwójnym procesie: albo człowiek zmierza do urzeczywistniania głębszych, duchowych wartości, albo podąża w kierunku zezwierzęcenia, realizując wartości płytkie i powierzchowne. Krótko mówiąc, Scheler w swojej antropologii próbuje wykazać, że człowiek również uczestniczy w działaniu ducha (ostatecznie chodzi tu o ducha Absolutnego) i że duch zasadniczo różni się od ruchu życia. Istota ludzka zajmuje szczególne miejsce w kosmosie, ponieważ uczestniczy zarówno w ruchu życia, jak i ducha, ponieważ każda istota ludzka jest duchem wcielonym, tzn. skończoną osobą⁵⁰.

Trzeba podkreślić, że Crosby, chociaż korzystał w niektórych aspektach z myśli Schelerowskiego personalizmu (np. w opisie współczesnego kryzysu w otwieraniu się człowieka na wyższe wartości), jednak jego koncepcja znacząco różni się w temacie rozumienia osoby, a szczególnie jej substancjalności. Scheler był bardzo przeciwny wszelkim, chociażby tylko częściowym, próbom

⁴⁹ Dla Schelera interesujące są przede wszystkim akty emocjonalne, bowiem w nich odkrywa się obiektywną hierarchię wartości: najniżej stoją wartości hedonistyczne (przyjemnościowe), następnie utylitarne (użytecznościowe), witalne, duchowe (estetyczne, poznawcze, porządku prawnego) oraz, stojące najwyżej, wartości religijne na czele ze świętością. Bazując na tej hierarchii, można zbudować etykę, która ma charakter personalistyczny, bowiem tylko osoby realizujące wartości moralne są ich nosicielami. Zdaniem Schelera człowiek współczesny stał się ślepy na wartości najwyższe, a pod wpływem poczucia słabości witalnej przywiązuje się do wartości najniższych. A. Węgrzecki, *Scheler Max*, art. cyt., s. 942.

⁵⁰ Por. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, dz. cyt., s. 376–377.

uprzedmiotawiania człowieka, a przez to jego depersonalizacji, dlatego odrzucił, m.in. Boecjańską koncepcję osoby ludzkiej⁵¹.

Crosby dyskutuje w tej sprawie z Schelerem twierdząc, że większość naszych relacji z innymi osobami realizuje się – bez jakiegokolwiek depersonalizacji – w podmiotowo-przedmiotowej biegunowości działania intencjonalnego, czyli świadomego i zamierzonego. Wyraża swój sprzeciw wobec poglądów Schelera. W odróżnieniu od niego sądzi, że istnieje bogaty wymiar życia prawdziwie ludzkiego i wspólnotowego, który nie byłby możliwy bez *sui generis* uprzedmiotowienia osób. Nie chodzi jedynie o dookreślenie aktu uprzedmiotowienia w początkowej fazie poznania osoby, lecz o dookreślenie wszystkich aktów uprzedmiotawiających adresowanych do osoby ludzkiej⁵².

Crosby uważa więc za słuszne to, że czynimy siebie przedmiotem w procesie autopoznania. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że możliwe jest postawienie siebie jako przedmiotu naszej uwagi przed samym sobą. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy człowiek analizuje swoje motyw, zamiary, a nawet poczucie humoru i ironii. Różnica w myśleniu między Schelerem a Crosbyem widoczna jest więc w tym, że w uprzedmiotowieniu siebie, w procesie poznania nie musi być nic nieprawidłowego: wszak większość prawdy o sobie człowiek odkrywa w procesie obiektywizacji samego siebie⁵³.

Autor *Zarysu filozofii osoby* przyjmuje Boecjańską definicję osoby, według której jest ona indywidualną substancją natury rozumnej. W tym wyraźnie różni się od Schelera, któremu zarzuca, że jego propozycja rozumienia osoby jako „ciągłości aktowej” oraz połączenie dwóch odrębnych ruchów: pragnienia życia i osobowego ducha nie wyjaśnia, w jaki sposób człowiek staje się jednością, szczególnie kiedy uczestniczy w dwóch powyższych, zasadniczo różnych ruchach. Crosby wykazuje przy tym, że jego własne rozwinięcie koncepcji Boecjusza jest z nią spójne – głównie w zakresie podmiotowości osobowej – oraz że ta koncepcja nie musi być rozumiana jedynie substancjalnie.

Wydaje się, że ta myśl, koncentrując się wokół osoby należącej do siebie, niemal pokrywa się z Arystotelesowską koncepcją substancji⁵⁴. Można też powiedzieć, że osoba w tym ujęciu jest raczej substancją najdoskonalszą spośród wszystkich substancji w świecie bytów przygodnych, bowiem ma „racjonalną naturę”. Mamy zatem prawo – twierdzi Crosby – przyjąć definicję Boecjusza;

⁵¹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 174.

⁵² Por. tamże, s. 175.

⁵³ Por. tamże, s. 176–177.

⁵⁴ Według Arystotelesa i filozofii klasycznej substancja jest tym, czemu z natury przysługuje istnienie w sobie, a nie w czymś innym jako podmiocie, substancja jest bytowym podłożem czegoś, tzn. przypadłości. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 41.

żadna wrażliwość personalistyczna, żadna troska o tajemnicę podmiotowości osobowej nie może nas przed tym powstrzymać⁵⁵.

Rozważania Maxa Schelera na temat wspólnoty są dostrzegalne na każdym etapie jego twórczości. Jego antropologia społeczna bada człowieka z punktu widzenia jego przynależności do społeczności czy grup. Crosby pozostaje w łączności z koncepcją Schelera twierdząc, że osoba jest całością samą w sobie, a nie jedynie częścią jakiejś całości. Osoba istnieje ze względu na samą siebie tak silnie, że nie może istnieć jedynie po to, aby tworzyć większą całość i na przykład być przedmiotowo użyta w celu osiągnięcia dobra wspólnego. W tym sensie Crosby skorzystał z tego, w jaki sposób Scheler postrzegał wspólnotę.

Chociaż sam Scheler nie przedstawił w jednolity i uporządkowany sposób kategorii wspólnot, to w ramach jego twórczości można wskazać następujące kategorie: masę, społeczeństwo, wspólnotę (życiową) i najbardziej doskonałą – osobą zbiorową.

Swoją analizę rozpoczyna on od opisu najniższego poziomu życia społecznego, jakim jest masa. Tworzy się ona w sposób niezamierzony, a w procesie jej powstawania nie mają udziału akty rozumienia intelektualnego. O jej istnieniu decyduje „zarażenie uczuciowe”. Ulegają mu poszczególne osoby, poprzez bezrefleksyjne naśladownictwo innych. Robią to najczęściej w sposób nieintencjonalny – bez świadomości bycia wewnątrz masy. Mamy więc do czynienia z impulsywnym zjednoczeniem się ludzi w „spontanicznej tożsamości”. Konsekwencją tego jest uśpienie duchowej indywidualności osoby oraz pozbawienie jej praw duchowych. Zatem w im większym stopniu jest się członkiem masy, tym bliżej człowiekowi do zwierzęcia⁵⁶. Sam Scheler pisze o tym w ten sposób:

Każda tendencja do absolutnej „masy” (pojęcie graniczne) jest jednocześnie tendencją do heroizacji i ogłupienia: ogłupienia człowieka jako osoby duchowej, łącznie z jej indywidualnym „wzorem i ideałem”. Z drugiej jednak strony, jeśli człowiek ma się z powrotem pogрузić w prauczuciu i prapostawie „masy”, to w ujmowaniu każdej rzeczy musi być również wyłączone wszelkie cielesne odniesienie do siebie [...]. Człowiek zarazem „wznosi się” ponad swój stan cielesny, a jako istota duchowa wyzuty zostaje z posiadania (*depossediert*)⁵⁷.

Z kolei Crosby opisuje duchowe uśpienie indywidualności osób – a tym samym samopozbawienie się jej praw duchowych – przywołując zjawisko paniki. W jego rozumieniu panika szerzy się bez jakiegokolwiek refleksji, bez

⁵⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁶ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego według Maxa Schelera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2014, nr 2(42), s. 82–83.

⁵⁷ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 64–65.

jakichkolwiek prób zrozumienia i form reagowania. Ludzie ulegający panice nie zachowują się zgodnie z właściwym osobie ludzkiej działaniem podmiotowym. Crosby wskazuje, że powodem zaniku działania osobowego (podmiotowego) nie jest przymus, ale rodzaj uczuciowego zaślepienia. Dlatego można stwierdzić, że działanie człowieka staje się całkowicie „jego” jedynie wtedy, gdy działa on na podstawie swego własnego rozumienia celu wykonywanych czynności.

Drugą formą życia wspólnotowego jest społeczeństwo, które Scheler uznaje za zbiorowość sztuczną, składającą się z poszczególnych członków. Brakuje w niej współlistnienia ludzi, typowego dla wspólnoty życiowej oraz naturalnych więzi emocjonalnych. Związki między członkami społeczeństwa są ustanawiane przez konwencje, umowy i akty, które odgrywają fundamentalną rolę i na których zasada się byt społeczny. Indywidualne doświadczenia ludzkie nie mają tutaj żadnego znaczenia. Między doświadczeniem własnym a doświadczeniem drugiego podmiotu (oraz rozumieniem tego doświadczenia) istnieje wyraźna granica. W konsekwencji konieczne staje się umowne wyznaczenie kryteriów tego, co prawdziwe, sprawiedliwe, piękne i dobre.

Świat społeczny to przestrzeń realizacji wartości. Są one obiektywne, jawią się jako cechy realnego świata. Można do nich dotrzeć na drodze intuicji. Ich poznawanie rozpoczyna się od reakcji uczuciowej, za pośrednictwem której mamy do nich dostęp. Scheler wyróżniał następujące wartości: hedonistyczne – przyjemnościowe, witalne, utylitarne czyli użyteczne, duchowe, np. poznawcze i estetyczne oraz religijne – przynależne Bogu.

Schelerowską definicję wartości ukazuje, poprzez zestawienie ich z kategorią powinności ufundowanej na wartościach, Ryszard Moń. W tym ujęciu powinność nie jest czymś wydzielonym z konkretnego bytu czy osobowego działania, lecz jest autonomicznym przejawem treści. Odwrotna zależność jednak nie występuje, ponieważ wartości nie są fundowane na powinnościach. Gdyby do istoty dobra (wartości) należało „powinno” czyli treść obowiązku, wówczas trudno byłoby ją odłączyć od tej, która aktualnie istnieje. Innymi słowy, nic nie mogłoby stać się lepsze, gdyż to, co jest aktualnie dobre, byłoby tożsame z tym, co powinno być. Tymczasem coś może stawać się lepszym, gdy aktualnie takim nie jest, ale jest dobre. O powinności możemy mówić jedynie wtedy, gdy najpierw poznamy wartość⁵⁸.

Scheler twierdził, że życie zbiorowości społecznych podlega wpływom dwóch grup czynników: realnych i idealnych. Jego zdaniem na zmiany wewnątrz społeczności wpływają głównie wzory, które w swoim fundamencie zawierają określoną hierarchię wartości (tak zwane czynniki idealne).

⁵⁸ R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 428.

Spółeczeństwo bazuje na wartościach użytilitarnych lub hedonistycznych, zabiega o wytwarzanie wszelkiego rodzaju dóbr, które niosą ze sobą przyjemność i użyteczność. Jednak uczestnictwo w tych wartościach odbywa się indywidualnie i nie prowadzi do wspólnego przeżywania, ponieważ każdy ma swoje wrażenia oraz przyjemności i dąży do nich na mocy konwencji i umów. W społeczeństwie istnieje tylko równość lub nierówność interesów jego członków. Bezpodstawne są tutaj zaufanie do innych, solidarność, uczciwość wobec innych, itp.

Osoba w społeczeństwie wyrasta ponad jego zbiorowość. Indywidualizacja prowadzi więc do utraty łączności z innymi ludźmi, co skutkuje niemożnością powstawania więzi międzyosobowych. Zatem brak więzi to brak wspólnoty. Można więc stwierdzić, że społeczeństwo w rozumieniu Schelera jest tylko sumą indywidualnych jednostek nietworzących konkretnej społeczności. Należy jednak wskazać na istotny związek między społeczeństwem a wspólnotą życiową, która może powstać jedynie w istniejącym społeczeństwie.

Crosby rozwija myśl o związku między jednostką a społeczeństwem i wspólnotą życiową, gdy pisze o heteropatycznej identyfikacji z innymi. Termin ten oznacza taki rodzaj identyfikacji, który jest widoczny u osób doświadczających głównie samych siebie, a nie takich, które zwracają uwagę na innych. W zetknięciu z doświadczeniem drugiego człowieka umieją one zdobyć się wyłącznie na przenoszenie na innych własnych doświadczeń. Polega to na tym, że zamiast okazywać należną empatię – polegającą na próbie wniknięcia na przykład w czyjeś cierpienie – osoby te roztrząsają i uzewnętrzniają jedynie doświadczenie cierpienia własnych⁵⁹.

Trzecią z form życia społecznego jest wspólnota życiowa (*Lebensgemeinschaft*). U jej podstawy znajdują się współcierpienia, współprzeżywania, współmyślenia, przeżywania następcze, wspólne dążenia, współodczuwania. Są one identyczne u wszystkich ludzi. Wspólnota jest więc podmiotem jej członków, a jej przeżycia – własnymi aktami. Wewnątrz takiej zbiorowości dają się zatem zaobserwować procesy świadome. We wspólnocie życiowej wzajemne rozumienie się osób nie wymaga wnioskowania, wzajemne poznanie prawdy nie wymaga kryteriów, a wykształcenie się wspólnej woli nie wymaga obietnic i umów. Pojawia się tu reprezentatywna solidarność, która oznacza, że każdy z członków poczuwa się do współodpowiedzialności za wspólnotę jako całość.

W tym przypadku odpowiedzialność za siebie jest czymś wtórnym, zbudowanym na pierwotnym akcie współodpowiedzialności za wspólnotę. Układem odniesienia dla indywidualnej osoby ludzkiej jest właśnie wspólnota. Istotne znaczenie mają także czynniki takie, jak tradycja, zwyczaje, wspólnota krwi czy język.

⁵⁹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 134–135.

Podstawowym elementem wspólnot życiowych nigdy nie jest indywidualna osoba, lecz zbiór osób złożony z co najmniej kilku jednostek. Dostrzegalne jest tutaj podobieństwo do organizmu, którego trwanie przekracza jednostkowe istnienie⁶⁰.

W rozważaniach na temat wspólnoty Scheler często używał wyrażenia „osoba zbiorowa” (*Gesamtperson*). „Osoba zbiorowa” jest czwartą formą istnienia zbiorowości społecznych, formą najdoskonalszą. Stanowi ona jedność indywidualnych, autonomicznych, duchowych osób zespolonych w zbiorowości o tych samych przymiotach. Kategorię osoby zbiorowej Scheler podzielił na cztery rodzaje: krąg kulturowy, państwo, naród, Kościół⁶¹. Tym, co zasadniczo różni ją od masy, społeczeństwa i wspólnoty życiowej, są cechy istotnie duchowe, ale także osobowe centrum działania. Jest to centrum duchowe osoby zbiorowej, do którego określenia nie wystarcza tradycja, terytorium, związki krwi czy zbiorową realność. Duchowe centrum musi być ukonstytuowane ze względu na dobra i wartości, które są wspólne dla osoby zbiorowej, tworząc świat obiektywny.

Crosby w tym względzie polemizuje z niemieckim filozofem: „Twierdzi on [Scheler] także, że osoba zbiorowa może być osobą równie prawdziwą i autentyczną, jak osoba indywidualna – i w tym aspekcie Scheler zdaje się błędzić. Choć osoby zbiorowe są rzeczywiste, ich podmiotowości zjednoczone, ich rola w życiu ludzkim bardzo ważna, to z pewnością są one osobami tylko w sensie analogicznym. Nie są one osobami w tym samym, właściwym sensie, w jakim są nimi osoby indywidualne”⁶². W osobie zbiorowej w ujęciu Schelera tworzy się świadoma, intencjonalna relacja pomiędzy jej członkami. Każda pojedyncza osoba jest współodpowiedzialna za osobę zbiorową, a osoba zbiorowa – za każdego ze swych członków. W ten sposób odpowiedzialność za samego siebie jest współodpowiedzialnością za innych.

Fundamentalną cechą osoby zbiorowej (warunkującą jej istnienie) jest „niereprezentatywna solidarność”. Oznacza to, że indywidualna osoba jest dla innych indywidualnych osób podmiotem odpowiedzialności za siebie, jak również – jako konkretna osoba – za osobę zbiorową. Według niego na solidarności osadzony jest świat moralny rozumiany jako cecha osoby pojedynczej i zbiorowej. Scheler uznawał wartości za istniejące obiektywnie i dające się poznać przez człowieka; jedną z nich jest solidarność, która stanowi zasadę życia społecznego w osobie zbiorowej⁶³.

⁶⁰ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego*, art. cyt., s. 83–84.

⁶¹ Jedną z osób, która podjęła próbę usystematyzowania myśli niemieckiego filozofa, jest Stanisław Lis, który opisuje zagadnienie zbiorowości w swoim artykule *Formy życia społecznego według Maxa Schelera*. (S. Lis, *Formy życia społecznego*, art. cyt., s. 82–83).

⁶² J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 142.

⁶³ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego*, art. cyt., s. 86–88.

Różnica między Crosbym a Schelerem, jeśli chodzi o rozumienie statusu osoby indywidualnej i osoby zbiorowej wybrzmiewa jeszcze mocniej, gdy Crosby pisze o osobie w kategoriach nieudzielalności, podmiotowości, samoobecności, posiadania siebie oraz świadomości. Konsekwencją takiego ujęcia tych dwóch rodzajów osób jest to, że jedynie osoba indywidualna jest zdolna stać się podmiotem wypełniającym normy moralne⁶⁴. Osoba zbiorowa nie może „być sobą”⁶⁵, zebrać się w sobie, tak jak robią to osoby indywidualne. Przez zebranie się w sobie należy rozumieć taki stan, w którym osoba jest „blisko samego siebie” lub „przy sobie” w często chaotycznym świetle⁶⁶, który ją otacza. Świadomość, uczucia i ciało są niejako spojone przez osobowe „ja” w jego możliwej pełni.

Przykładem „niebycia sobą” jest sytuacja, gdy człowiek wykonujący pracę lub oddający się rozrywce tak dalece zapamięta się w tej aktywności, w przedmiocie swojej pracy lub rozrywki, że traci w jakimś stopniu swoje bycie, właśnie na rzecz czegoś zewnętrznego. Ponadto osoba zbiorowa nie rozporządza sobą w podmiotowej wolności, tak jak może to robić osoba indywidualna. Widać zatem, że autor *Zarysu filozofii osoby* krytycznie rozprawia się z tezą Schelera, że osoby indywidualne, jak i osoby zbiorowe są jednakowo „prawdziwe”.

Niemiecki filozof wyodrębnia cztery odmiany osoby zbiorowej: państwo, naród, krąg kulturowy (np. kultura europejska) i Kościół.

Państwo jest złożoną materialno-duchowo-witalną realnością, niezdolną do spełniania wszystkich odmian aktów duchowych. Jest przede wszystkim centrum duchowej woli zbiorowej, w której wyraża się nakierowanie na panowanie nad naturalną wspólnotą życiową. Konkretyzuje się to w przestrzeganiu pozytywnego porządku prawnego. Wola panowania dotyczy także realizacji potencjału wspólnot życiowych, co uwidacznia się w prowadzeniu ilościowej i jakościowej polityki (zdrowotnej i ludnościowej), jak również utrzymania dobrobytu zbiorowego. Państwo jest duchowym podmiotem woli, który realizuje wartości witalne; nie może się obyć bez terytorium (choć inne osoby zbiorowe nie wymagają określonej przestrzeni). Państwo jest zatem, wśród kategorii osoby zbiorowej, formą najmniej doskonałą, pozostając jednocześnie materialno-duchowo-witalną rzeczywistością⁶⁷.

Naród rodzi się z realnej wspólnoty życiowej. Będąc osobą zbiorową, dąży do urzeczywistnienia konkretnego świata dóbr kulturowych, a ważną funkcję w tym procesie pełnią język i pochodzenie. Do swojej egzystencji zasadniczo nie

⁶⁴ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 143.

⁶⁵ W polskiej literaturze określenie „bycie sobą” zdaje się najbardziej rozpowszechnione. Taką też wersję przyjęto na potrzeby niniejszej pracy.

⁶⁶ Por. W. Simon, *Psychoterapia NEST*, Warszawa 2021, s. 125–126.

⁶⁷ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego ...*, art. cyt., s. 88.

potrzebuje państwa. Gdy jednak dochodzi do zbliżenia tych dwóch zbiorowości, powstaje państwo narodowe. Naród w tym rozumieniu nie potrzebuje terytorium – może przenikać się z innymi narodami i sięgać poza polityczne granice. Duże znaczenie ma dla niego religia i etos, które sprowadzają się do szczególnej struktury zbiorowego preferowania określonych wartości, co dotyczy wszystkich dziedzin życia (prawa, sztuki, gospodarki, nauki). Dobra i wartości cywilizacyjne nie decydują o swoistości narodowej, ponieważ są niemal identyczne dla wielu narodów⁶⁸.

Krąg kulturowy to trzecia odmiana osoby zbiorowej w rozumieniu Schelera. Urzeczywistnia się on w jedności ducha wielu narodów posiadających własne, „narodowe” duchy. Tworzą one jednak nową jakość, zwaną kręgiem kulturowym. Ważnym składnikiem kręgu kulturowego jest posiadanie określonego światopoglądu⁶⁹. Światopogląd kręgu kulturowego jest „słabszy” od światopoglądów narodowych. Niemiecki filozof pisze o tym w następujący sposób:

Mamy odczucie jedności jeszcze tam, np. podczas wojny z naszym cierpiącym i walczącym narodem, gdzie już nie możemy go mieć w stosunku do szerszej grupy, np. wobec innych narodów jako członków tego samego kręgu kulturowego. W stosunku do nich zachodzi tylko odczucie i współodczucie. Mówiąc ogólnie, odczuwamy jeszcze jedność z węższą grupą, podczas gdy wobec szerszej grupy doznajemy jedynie odczucia i ewentualnie współodczucia⁷⁰.

Scheler wskazuje na istnienie „metafizyk” uwarunkowanych przez kręgi kulturowe (na przykład „metafizyka” grecka mogła powstać tylko w Grecji, a indyjska – jedynie w Indiach)⁷¹. Aby subiektywne systemy rozumu (*Vernunftorganisationen*) wielkich geniuszy upowszechniły się wśród mas poprzez naśladowcze spełnianie (*Nachvollzug*), realizując istotny warunek rozwoju osoby ludzkiej, nigdy nie może istnieć zamknięty system światopoglądu metafizycznego. Potrzebne jest „kosmopolityczne i ponad-historyczne przenikanie się i uzupełnianie wielu światopoglądów, kręgów kulturowych i narodów”⁷².

O zasięgu i istnieniu kręgów kulturowych decydują identyczny światopogląd oraz etos. Stwarza to warunki do kształcenia osoby, która realizuje swoje „powołanie” – zawsze szczególne oraz indywidualne. To powołanie nie zmierza do egoistycznego

⁶⁸ Por. tamże, s. 89.

⁶⁹ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 271–272.

⁷⁰ Tenże, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 159.

⁷¹ Por. tenże, *Pisma z antropologii*, dz. cyt., s. 319.

⁷² Tamże, s. 403.

zaspokojenia pragnień woli i czynienia z siebie „dzieła sztuki”, lecz jest przeciwieństwem pragnienia rozkoszowania się sobą (*gewollten Selbstgenusses*)⁷³. Zasadnicze cechy tego powołania to rozwój i realizacja własnych zdolności, z uwzględnieniem jednakże odrębnego systemu wartości i potrzeb otaczających ludzi.

Scheler przewiduje, że historia kultury ludzkiej będzie charakteryzować się wzajemnym dopełnianiem oraz zacieraniem się przeciwieństw pomiędzy jednostronnymi ukierunkowaniami ducha w ramach kręgów kulturowych. Zanikać będzie narzucanie innym jednego rodzaju wiedzy oraz jednego sposobu uprawiania nauki, z historycznego punktu widzenia specyficznego dla danej wspólnoty⁷⁴.

Ostatnia forma osoby zbiorowej to Kościół. Jego główne zadanie polega na służeniu zbawieniu wiernych do niego należących. Bezpośrednim punktem odniesienia dla Kościoła są więc wszyscy ludzie, ale rozumiani jako konkretne osoby (a nie jako społeczeństwa czy kręgi kulturowe). Służba Kościoła ma na celu zbawienie zbiorowości rozumianej jako całość ludzkości. Tę jego specyficzną działalność determinuje i określa etos tkwiący w Kościele⁷⁵.

Podsumowując rozważania na temat źródeł koncepcji osoby Crosby’ego, należy stwierdzić, że przejął z filozofii M. Schelera przede wszystkim dwie rzeczy: niektóre elementy metody fenomenologicznej i koncepcję „osoby zbiorowej” z jej czterema odmianami: państwem, narodem, kręgiem kulturowym oraz Kościołem. Nie zgodził się natomiast z Schelerowskim określeniem osoby, jak również z jego krytyką uprzedmiotawiania osoby w procesie jej poznawania.

2.4. Osoba i wspólnota w rozumieniu Karola Wojtyły

Wpływ Karola Wojtyły na twórczość Johna Crosby’ego uwidacznia się w znaczący sposób już w latach 80. ubiegłego wieku, do czego wyraźnie przyznaje się on już w pierwszym zdaniu jednej ze swoich najważniejszych książek:

Niniejsza praca narodziła się z mego spotkania z personalizmem Karola Wojtyły w początkach lat osiemdziesiątych XX wieku [...]. Pisząc niniejszą książkę, długą i głęboką refleksją objąłem myśl Karola Wojtyły. Mówił on, odnosząc się głównie do arystotelesowskiej tradycji w filozofii, przede wszystkim o „kosmologicznym” rozumieniu człowieka i z radością powitał pojawienie się we współczesnej filozofii bardziej „personalistycznego” rozumienia człowieka⁷⁶.

⁷³ Por. tamże, s. 354.

⁷⁴ Por. tamże, s. 382.

⁷⁵ Por. S. Lis, *Formy życia społecznego*, art. cyt., s. 90.

⁷⁶ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 9–14.

Crosby nie pominął też w swej antropologii ogromnego dziedzictwa arystotelesowsko-tomistycznego, ale wzbogacił je o koncepcję personalistyczną, głównie poprzez analizę terminu „podmiotowość”.

Pozostając pod wpływem nauczania Wojtyły o człowieku, stwierdza, że jest ono wyrażone arystotelesowską definicją *zoon lógon*, w tłumaczeniu łacińskim: *animal rationale* czyli żyjąca istota rozumna⁷⁷. W tej definicji, zdaniem Crosby'ego, można dopatrzyć się pewnej redukcji polegającej na tym, że człowiek jest jednostkowym bytem zanurzonym w otaczającym, materialnym świecie. Powszechnie nie doceniono w wystarczający sposób doświadczenia wewnętrznego człowieka, jego subiektywności. To w niej można dostrzec w całej pełni znaczenie ludzkiego czynu, który z kolei odsłania prawdziwą naturę człowieka.

Dlatego Crosby, zainspirowany filozofią Wojtyły, zaproponował bardziej personalistyczne, jak również międzypodmiotowe ujęcie natury człowieka. Opiera się ono na głębokiej analizie ludzkiej podmiotowości (subiektywności), a także międzypodmiotowości, tzn. relacji osoba – osoba, osoba – wspólnota, wspólnota – wspólnota. Autor *Zarysu filozofii osoby* proponuje posługiwanie się pojęciem podmiotowości w obu znaczeniach, zarówno kosmologicznym (bytowym), kiedy jednostka jest rozumiana jako część kosmosu, jak i personalistycznym (świadomościowym)⁷⁸.

Pojęcie podmiotowości jest bardzo ważne w filozofii Crosby'ego – wyływa z dokonanego wglądu w pierwotną oryginalność i wyjątkowość każdego człowieka. Na tej drodze poznania osoba ludzka jest doświadczana jako nieredukowalna do poziomu kosmosu i nie daje się w pełni wyrazić w terminach scholastycznych jako podmiot osobowy. Nie może być więc tylko określona przez zestawienie z najbliższym rodzajem i różnicą gatunkową. Aby zatem pełniej zrozumieć jego koncepcję osoby, należy sięgnąć do antropologii Karola Wojtyły i przypomnieć te treści, które szczególnie wpłynęły na Crosby'ego.

Filozoficzna twórczość Wojtyły była skoncentrowana zasadniczo na jednym zagadnieniu. Uważał on, że aby zrozumieć to, kim jest osoba, należy przyjrzeć

⁷⁷ Arystoteles zdefiniował człowieka jako żyjącą istotę obdarzoną rozumem. Pod wpływem angielskiego tłumaczenia terminu *animal rationale* przetłumaczonego jako *zwierzę rozumne* zaczęto współcześnie kłaść naturalistyczny akcent na zwierzęcość, zmysłowość człowieka, natomiast rozumność byłaby tylko dodatkiem, nie stanowiącym konstytutywnej cechy człowieka. A przeciw łacińskie słowo *animal* oznacza najpierw istotę żyjącą, a potem dopiero: stworzenie, zwierzę. Zgodnie z intencją Arystotelesa *animal rationale* to rozumna istota żyjąca. T. Zawajska, *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, *Ekonomika i Organizacja Gospodarki Żywnościowej* 2017, nr 117, s. 9.

⁷⁸ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 100.

się temu, jak ona działa. Jak zatem powinna ona kształtować swoje relacje z drugim człowiekiem, rodziną, społeczeństwem? Była to próba odpowiedzi na dramat drugiej wojny światowej, a w okresie powojennym na konfrontację z filozofią marksistowską. Karol Wojtyła dążył do całościowego pojęcia i zrozumienia natury ludzkiej. W jej pełnej głębi, złożoności i oryginalności. Jako wnikliwemu myślicielowi udało mu się stworzyć własny styl i metodę filozofowania, które zmierzały do połączenia fenomenologii, a konkretnie świadomościowego podejścia do człowieka, z arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu, czyli bardziej przedmiotowym spojrzeniem na istotę człowieka⁷⁹.

Tadeusz Styczeń utrzymuje, że Wojtyła jako filozof człowieka odznaczał się tym, że na wstępie swoich rozważań nie zakładał, jakie będą jego poglądy na temat osoby ludzkiej. Miał on zatem ateoretyczny i bezzałożeniowy punkt wyjścia. Karol Wojtyła wie tylko tyle, że jego rozważania będą zbudowane w oparciu o doświadczenie świata i siebie w tym świecie, poprzez skontrastowanie się z nim. Doświadczenie, czyli wgląd w siebie, wyprzedza pogląd na świat i samego człowieka. To doświadczenie, inaczej mówiąc „wgląd w siebie”, łączy się z kontrastującym zewnętrznym doświadczeniem świata, które ma każdy człowiek⁸⁰. Tak pisze o tym Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn*:

Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczaając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, czyli nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym⁸¹.

Crosby zaczerpnął od Wojtyły przede wszystkim metodę uprawiania filozofii człowieka, zwłaszcza punkt wyjścia, jakim było doświadczenie człowieka: bezpośrednio, rozumiejące i przedmiotowe. Podkreślał, że człowiek może doświadczać swego wnętrza, czyli samego siebie, poprzez analizę swojego działania. To właśnie refleksja nad czynem jest dobrą drogą do odkrycia złożoności i bogactwa ludzkiego podmiotu. Jawi się on w dwóch nierozłącznych aspektach – jako sprawca działania (jest to aspekt bytowy) i jako ten, który przeżywa swoją

⁷⁹ W tym swoim stylu filozofowania podobny był do D. von Hildebranda i E. Stein.

⁸⁰ T. Styczeń, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie*, „Ethos” 2006, nr 4 (76), s. 24–36.

⁸¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński (red.), Lublin 1994, s. 14. Prekursorem tego sposobu filozofowania był m.in. już Augustyn z Hippony (+430), który pisał: „Nie chodź na zewnątrz, lecz powróć do siebie samego; w człowieku wewnętrznym mieszka prawda. Dąż zatem tam, gdzie zapala się światło rozumu”, Augustinus, *De vera religione*, 39, 72, tłum. W. Eborowicz, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 788.

podmiotowość, swoje działanie (aspekt świadomościowy)⁸². To doświadczenie działającego człowieka dotyczy nie tylko jego samego, w dwóch powyższych aspektach, lecz także otaczającego go świata. Wgląd w siebie, inaczej mówiąc – doświadczenie samego siebie, idzie w parze z kontrastującym z nim doświadczeniem świata⁸³.

W działaniu człowieka odstania się jego osobowa natura, bowiem działający człowiek spełnia swój czyn jako podmiot świadomy i wolny. Dlatego osobową naturę człowieka wyrażają trzy istotne elementy: świadomość, wolność oraz rys społeczny.

Dzięki świadomości człowiek nie tylko świadomie działa, ale jest również świadomy siebie, czyli tego, kto działa. Świadomość posiada więc dwie funkcje: refleksyjną (jestem świadomy czynu, którego dokonałem) oraz refleksywną (to ja dokonałem tego czynu, jestem świadomy własnej sprawczości tego czynu). Dzięki świadomości człowiek jest „świadkiem siebie”, swego wnętrza, swojej osoby⁸⁴.

W związku z powyższym można stwierdzić, że dynamizm osobowy przybiera dwie formy. Pierwszą formą jest czyn, który pochodzi bezpośrednio z osoby ludzkiej (czyli z ludzkiego „ja”), oznaczający aktywne działanie. Drugą formą jest „dzianie się”, kiedy „coś” dzieje się w człowieku, czyli rodzaj dynamizmu, który zachodzi bez bezpośredniego zaangażowania świadomej sprawczości. To ważne rozróżnienie wskazuje na dwa wymiary wewnętrzne człowieka, bowiem „człowiek działa”, ale też „coś dzieje się w człowieku”. Wyłaniają się dwa aspekty ludzkiego wnętrza – *agere* i *pati* – to, co aktywne i to, co bierne – oba konstytuujące dynamizm ludzki. Wojtyła wprowadza też termin „podmiotowość”, co jest o tyle ważne, że Crosby często posługuje się tym terminem (ang. *subjectivity*), zacerpniętym w dużej mierze z filozofii swego poprzednika.

Karol Wojtyła, wyjaśniając czyn człowieka z punktu widzenia metafizyki, stwierdza, że podmiot jako konkretny byt znajduje się u podstaw każdego działania oraz dziania się, czyli każdej sprawczości i podmiotowości. Podmiotowość

⁸² Z.J. Zdybicka, *Wojtyła Karol*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 815–816.

⁸³ Por. T. Styczeń, *Normatywna moc prawdy*, art. cyt., s. 23. Pojęciu doświadczenia w filozofii Karola Wojtyły poświęcono wiele prac, m.in.: T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński (red.), Lublin 1994, s. 491–526; A. Szostek, *Człowiek i moralność w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 3, s. 275–289; A. Półtawski, *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1987–1988, nr 2(35–36), s. 107–123; W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, w: *Servo veritatis. Materiały z sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 16–17 listopada 1984 r.*, Kraków 1988, s. 261–281; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 183–190.

⁸⁴ Por. tamże, s. 58–59.

byłaby to więc świadomość podmiotu i tego wszystkiego, co się z tym podmiotem dzieje. Chodzi o „podmiotowość świadomą”, w odróżnieniu od podmiotowej (ontycznej) podstawy istnienia i działania.

W akcie działania ujawnia się nasza zdolność sprawcza. Jest to moment, w którym konkretna „ja” staje się świadomym powodem naszych działań⁸⁵. To właśnie tutaj tkwi istota osoby ludzkiej. Dlatego też człowiek stanowi syntezę działania i dziania się, sprawczości i jednostkowej tożsamości, na gruncie jednego ludzkiego *suppositum*. W konsekwencji znika konieczność rozgraniczenia między osobą a naturą człowieka, zastępując ją koniecznością ich harmonijnej integracji⁸⁶.

Crosby przejął jeszcze inny element z antropologii krakowskiego filozofa – chodzi o społeczny rys życia ludzkiego i związane z tym rozumienie wspólnoty. Warto więc nieco miejsca poświęcić koncepcji wspólnoty występującej u Karola Wojtyły. Mówiąc o życiu społecznym w jego ujęciu, należy najpierw przytoczyć rozumienie pojęcia wolności, bowiem wolność jest naczelnym przejawem bytu ludzkiego. Wyjaśniając, czym jest wolność, Wojtyła zauważa, że to właśnie doświadczenie (przeżycie) jest dobrą drogą do jej wyjaśnienia. Wolność posiada niejako dwa oblicza: możliwość podjęcia różnych działań, możliwość kierowania sobą – to jest „samoposiadanie” oraz możliwość panowania nad sobą – nazywa je „samopanowaniem”.

Wolność ludzka nie jest jednak arbitralna, odsyła do prawdy i to w podwójnym aspekcie: prawdy o bytach, które są przedmiotami aktów chcenia oraz prawdy o samym człowieku jako podmiocie aktu chcenia.

Stwierdzamy więc, że autentyczna wolność jest formowana przez prawdę – prawdę dotyczącą natury ludzkiej oraz prawdę odnoszącą się do wartościowych istot. W świetle filozofii Karola Wojtyły można zatem utrzymywać, że bycie naprawdę sobą, bycie wolną jednostką, oznacza przekraczanie samego siebie w kierunku prawdy, a konkretniej – uznawanie się za zależnego od własnej ustalonej prawdy. To wolność, która podporządkowuje się uznanej przez jednostkę prawdzie o sobie samym, precyzyjniej – jest to wolność oddająca się w służbę prawdzie. Wojtyła pisze:

⁸⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 122–127.

⁸⁶ Por. tamże, s. 127. Warto podkreślić, że termin *suppositum humanum* posiada w filozofii Karola Wojtyły specyficzne znaczenie. Nie jest to zwykłe, metafizyczne *suppositum*, bo takie przysługuje wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób istnieje i działa. Podmiotowość człowieka jako osoby jest o wiele bogatsza, niż to zawiera się w metafizycznym pojęciu *suppositum*. Człowiek jest więc nie tylko podmiotem, ale i sam przeżywa siebie jako podmiot, tzn. ma świadomość swojej podmiotowości. Z. Pawlak, *Problem świadomości w personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły*, „Studia Włocławskie” 2012, nr 14, s. 363.

Osobie ludzkiej przysługuje wolność, nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Prawda stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełniania się osoby, jak i jej nie-spełniania się w znaczeniu etycznym. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem, jako wartością i przeciw-wartością moralną, sprowadza się do prawdy. „Zależność od prawdy” konstituuje osobę w jej transcendencji: transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności⁸⁷.

Tadeusz Styczeń zauważa, że ta właśnie transcendencja jest „drugim imieniem osoby”⁸⁸. Samoprzekraczanie siebie, autotranscendencja w kierunku prawdy – to istotna charakterystyka człowieka jako osoby. To filozoficzne podstawy godności człowieka. Oto dlaczego Wojtyła napisze: „Bez tej transcendencji – bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, poniekąd nie jest sobą”⁸⁹.

Mając taką koncepcję wolności i godności człowieka, Wojtyła dostrzega, że istnienie i działanie jednostki ludzkiej zachodzą w relacji z innymi osobami. Poprzez doświadczenie samego siebie jako jednostki, jednocześnie poznaje drugiego jako „zobiektywizowane ja”, posiadające swoją własną godność. Wspólnota w ludzkości stanowi fundament dla wszelkich wspólnot. Wojtyła pisze o wspólnotcie, określając ją często zwrotem „wspólnie z innymi”, który odnosi do analizy czynu i bytu osoby:

⁸⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 162. W encyklice *Veritatis splendor* papież Jan Paweł II napisze podobnie: „Tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy”. Tamże, nr 84.

⁸⁸ T. Styczeń, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, <http://www.ethos.lublin.pl/>, [dostęp 03.11.2023].

⁸⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 389n. Rozumienie godności będzie częstym tematem w filozofii Johna Crosby'ego. Jak wiadomo nie jest to zagadnienie łatwe. Zwraca na to uwagę personalista ze Szkoły Lubelskiej, Wojciech Chudy: „Odsłonięcie godności dokonuje się zwłaszcza w akcie samouzależnienia siebie od prawdy – występuje tu bowiem zarówno transcendencja pozioma, poznawcza, tj. transcendencja prawdy, jak też transcendencja pionowa – akt władania sobą. Istnieje jeszcze inny sposób odsłaniania godności – jest nim metoda świadectwa. Ostatecznie jednak nikomu nie można «pokazać» godności, można co najwyżej pomóc mu, aby sam mógł jej doświadczyć. Godność osobową «ja» najlepiej ukazywać przez odniesienie do «ty» lub do osoby trzeciej. Tylko metoda świadectwa doprowadza do doświadczenia godności. Nie można nauczyć nikogo godności. Drugiego można jedynie doprowadzić do takiej granicy egzystencjalnej i przeżyciowej, za którą sam odkryje godność osoby. Zobacz ją, ujrzy ją”. W. Chudy, *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 2006, nr 3(75), s. 68.

Pojęcie wspólnoty odpowiada temu zwrotowi, wprowadzając równocześnie nową podstawę, czy też jakby nową „podmiotowość”. Jak długo bowiem mówimy o bytowaniu czy działaniu „wspólnie z innymi”, tak długo widać wyraźnie człowieka – osobę jako podmiot tego bytowania i działania. Kiedy zaczynamy mówić o „wspólnocie”, wówczas możemy [robić to – przyp. P.M.M.] w sposób rzeczownikowy i abstrakcyjny. Możemy jednak wskazywać także na nową jakby podmiotowość, o której stanowią wszyscy bytujący i działający wspólnie.

Ta nowa podmiotowość stanowi udział w określonej społeczności, społeczeństwie lub ogólniej rzecz biorąc, w pewnej grupie. To „jakby podmiotowość”, ponieważ właściwym (substancjalnym) podmiotem istnienia i działania, nawet gdy te zjawiska realizują się wspólnie z innymi, zawsze jest człowiek-osoba⁹⁰.

Wojtyła twierdzi, iż uczestnictwo człowieka w różnych formach wspólnoty sprawia, że realizuje wspólnie z innymi osobami określone cele i czyny, a przez to doskonali się jako osoba, spełniając również siebie. Osoba i wspólnota nie są sobie więc obce czy przeciwstawne, jak to przedstawia się na podstawie indywidualistycznego czy kolektywnego sposobu myślenia o człowieku. Twierdzi natomiast, że osoba i wspólnota przylegają do siebie. Wspólnota pozostaje w ścisłym związku z doświadczeniem osoby. Odkrywamy w osobie rzeczywistość uczestnictwa we wspólnocie jako tę jej właściwość, dzięki której możliwe jest bytowanie i działanie „wspólnie z innymi” – realizując jednocześnie samą siebie⁹¹.

Wspólne bytowanie i działanie wielu ludzi (lub też człowieka wspólnie z innymi) nie czyni jeszcze z ludzkiej zbiorowości zaktualizowanej wspólnoty; świadczy jedynie o wielości podmiotów działających ludzi. Wojtyła przez wspólnotę rozumie „zawsze specyficzną jedność tej wielości”, która stanowi przypadłość w relacji do każdego i do wszystkich. Jeśli tę relację postrzegamy jako obiektywną rzeczywistość pośród ludzkiej różnorodności, mamy do czynienia ze „społeczeństwem”. Prawdą jest, że poszczególni ludzie będący członkami społeczeństwa są podmiotami substancjalnymi; to jednak społeczeństwo samo w sobie stanowi byt przypadłościowy, wyłącznie zespół relacji, który jest podstawą do orzekania o osobach do niego należących.

W tym miejscu należy wskazać ważną różnicę między Crosbym i Wojtyłą, gdy chodzi o rozumienie pojęć „społeczeństwo” i „wspólnota”. Wojtyła twierdzi, że wspólnota „nie jest po prostu społeczeństwem, ani też społeczeństwo nie jest po prostu wspólnotą”, co oznacza, że używanie tych określeń zamiennie nie jest właściwe.

⁹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 342–343.

⁹¹ Por. tamże, s. 341–342. Autor zaznacza, że jego dzieło *Osoba i czyn* nie „zawiera w sobie żadnej teorii wspólnoty”. Dopiero w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* rozwija szczegółową typologię wspólnoty.

Chociaż i o jednej, i o drugiej zbiorowości często stanowią te same elementy, to występują też takie, które je różnią. Od społeczeństwa odróżnia wspólnotę na przykład świadomość celów, które skłaniają do trwania w niej.

Z punktu widzenia osobowej podmiotowości członków społeczności, wspólnota jest także czymś bardziej trwałym. W konsekwencji należy stwierdzić, że w miarę zanikania wspólnoty relacje w danym społeczeństwie stają się źródłem alienacji. Zatem na fakt istnienia wspólnoty wskazują świadome i przeżywane przez poszczególnych członków relacje, więzi i poczucie jedności społecznej. Człowiek spełnia siebie dopiero we wspólnocie z innymi oraz poprzez nią⁹².

Wiadomo, że Karol Wojtyła, podobnie jak po nim John Crosby, przeciwstawiał się niebezpiecznej postawie wywodzenia koncepcji osoby oraz wspólnoty z uprzednio przyjętych założeń ogólnofilozoficznych (np. materialistycznych), co łatwo prowadzi do swoistego „ideologizowania” tych zagadnień⁹³. W obu wypadkach ignoruje się właśnie to głębokie, przedfilozoficzne doświadczenie, w oparciu o które po filozoficznej eksplikacji identyfikujemy się jako ludzkie osoby działające w różnych wspólnotach. Nic dziwnego, że personalizm, interpretując życie społeczne jako wspólnotę osób, kwestionuje rozwiązania indywidualistyczne i kolektywistyczne.

Crosby wielokrotnie będzie powtarzał, że osoba ludzka nie jest tylko jednostką uzyskującą wartość dopiero we wspólnocie, ale jest osobą – czyli kimś, kto ma wartość sam w sobie, w swojej rozumnej, pełnej godności i wolności naturze. Personalizm przyjmuje więc prymat osoby na społecznością. Zatem dobrze uformowane społeczeństwo nie jest zbiorem indywidualów, ale wspólnotą osób. W tym kontekście rozważań pojawia się, zarówno u Wojtyły, jak i Crosby'ego, pojęcie dobra wspólnego. Może pojawić się bowiem problem, jak pogodzić dobro osoby, a więc dobro indywidualne, z dobrem wspólnoty? Dobrem wspólnym według Wojtyły jest to, co „warunkuje i wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania”⁹⁴. Mówiąc krócej: dobro wspólne to cel wysiłków i dążeń ludzi.

Tak rozumiane dobro wspólne świadomie i dobrowolnie akceptowane i realizowane – nie tylko aktualizuje, a przez to ubogaca poszczególne osoby, ale staje się źródłem pełnego życia społecznego⁹⁵.

⁹² Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki filozoficzne” 1976, nr 2(24), s. 20–21.

⁹³ W filozofii Wojtyły rozważane problemy nigdy nie są ujmowane ideologicznie. Dzieje się tak dlatego, że w personalizmie mamy najpierw do czynienia z wnikliwą analizą bogatego i złożonego doświadczenia ludzkiego, a więc wglądem (*Einsicht*), który wyprzedza pogląd (*Ansicht*) – zarówno na świat jak i na człowieka.

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 321.

⁹⁵ Por. Z. Pawlak, *Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły*, „Studia Włocławskie” 2006, nr 9, s. 51.

Człowiek dokonuje wyboru zgodnego z decyzjami innych, dostrzegając wartość tego wyboru zarówno indywidualną, jak i wspólną (społeczną). W ten sposób kształtuje fundamenty postawy solidarności. Osoba posiada zdolności do działania i bytowania, dzięki którym – bytując i działając wspólnie z innymi – jest zdolna spełniać siebie.

Wskazuje to na prymat osobowego podmiotu przed wspólnotą, zarówno metafizycznie, jak i metodologicznie⁹⁶. Prawdziwie ludzkie uczestniczenie we wspólnocie (uczestniczenie osobowe) domaga się, by partycypujące w nim osoby miały świadomość realnej odpowiedzialności za całość dobra wspólnego, mając przy tym wpływ na jego realizowanie. Jest ono przyporządkowane naturze ludzkiej i ludzkiej osobie jako jej przedmiot i cel działania.

Wojtyła, opisując relację jednostki do wspólnoty, zwraca uwagę na fakt występowania w osobie ludzkiej dynamizmu, który wynika z jego członkostwa we wspólnocie. Bowiem wyrażenia takie jak: „wyznawca”, „krewny”, „rodak”, „obywatel”, mówią o członkostwie w relacji do różnych wspólnot (odpowiednio: do wspólnoty religijnej, rodziny, narodu, do wspólnoty państwowej)⁹⁷. Dlatego człowiek – będący członkiem różnych wspólnot – nie tylko bytuje w ich obrębie, ale działa razem z nimi. W tym, między innymi, uwidacznia się dynamizm osoby ludzkiej. Konkretna wspólnota bytowania zawsze skutkuje wspólnotą działania – nie można więc rozważać jednej w oderwaniu od drugiej. Pojawiają się cele, które łączą członków wspólnoty, sprawiając, że osoba spoza tej wspólnoty definiuje ją ze względu na te właśnie cele. Jedność celów wskazuje na samą wspólnotę działania, którą określa się właśnie wedle jej celów.

Karol Wojtyła, analizując istotę ludzką jako dar i zadanie, wskazywał na otwartość jednostki na perspektywę nadprzyrodzoną. W tej nadprzyrodzonej sferze człowiek zdobywa pełną świadomość swojej godności, wyniesienia oraz sensu swojego istnienia. Metafizyczne wyjaśnienie osobowego istnienia prowadzi do nieuchronnej konieczności uznania, że ma ono swoje pochodzenie od osobowego Absolutu.

Podobnie uważa John Crosby, który twierdzi, że ostatecznie dążenie osoby ludzkiej do zaktualizowania w pełni swojej potencjalności kieruje ją ku Dobru absolutnemu (o czym szerzej traktuje rozdział trzeci).

Na zakończenie powyższych analiz warto podkreślić, że wpływ myśli Karola Wojtyły na filozofię Johna Crosby'ego jest widoczny w kilku istotnych punktach. To dzięki Wojtyłce autor *Zarysu filozofii osoby* rozwinął przezwyjęcie kosmologicznej wizji człowieka jako indywiduum żyjącego pośród innych – bytów – na

⁹⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 20–21.

⁹⁷ Por. tamże, s. 5–6.

rzecz docenienia i wyjaśnienia podmiotowego wymiaru bytu ludzkiego z całym swym bogactwem. Pozwoliło to Crosby'emu sformułować personalistyczne wyjaśnienie osoby ludzkiej, jej podmiotowości, wolności i godności.

Ponadto Crosby twierdzi, że sposób, w jaki Wojtyła pisze o podmiocie, pozwolił mu przewyciężyć wspomnianą metafizyczną koncepcję osoby ludzkiej również w zakresie jej społecznego istnienia oraz rozwinąć personalistyczne ujęcie podmiotowości zbiorowej i międzypodmiotowości⁹⁸.

2.5. Podsumowanie

W powyższym rozdziale przedstawiono inspiracje antropologiczne Johna F. Crosby'ego. Jego główny filozoficzny wysiłek skoncentrowany był na wyjaśnieniu, kim jest osoba ludzka. Ujęta szczególnie w relacjach do siebie samego, do Absolutu i do różnych grup społecznych. Poszukując filozoficznych inspiracji w rozwiązaniu tego ważnego antropologicznego problemu, zwrócono uwagę na dorobek czterech filozofów, którzy najbardziej znacząco wpłynęli na dorobek Crosby'ego. Są to: Dietrich von Hildebrand, John Henry Newman, Max Scheler oraz Karol Wojtyła. Nie można zrozumieć w pełni antropologii filozofa ze Steubenville, bez zwrócenia uwagi na dorobek tych filozofów.

Największy wpływ na Crosby'ego wywarł Dietrich von Hildebrand na płaszczyźnie teorii poznania, antropologii i etyki. W teorii poznania Crosby skorzystał z koncepcji Hildebranda, według której poznanie ma charakter receptywny, pozwalający zapoznać się z odsłaniającym przed nami przedmiotem poznania. Oczywiście, podmiot poznający jest również aktywny przede wszystkim w tym, że otwiera się na przedmiot poznawany, ale w sposób bezzałożeniowy, by być tym samym „jak najbliżej przedmiotu”, innymi słowy by słuchać „głosu bytu”.

Crosby wiele skorzystał z myśli Hildebranda również w formułowaniu koncepcji osoby ludzkiej. Często powtarzał, że osobę można opisywać nie tylko w kategoriach racjonalności, potencjalności czy substancji, lecz także w aspektach takich, jak uwewnętrznienie, samoobecność czy darowanie siebie. W poznaniu osoby według Hildebranda wskazano na triadę serca, rozumu i woli, serce zostało przez niego określone jako centrum osoby, a nawet jej prawdziwe „ja”, „rdzeń istnienia”.

Natomiast jeśli chodzi o inspiracje w etyce na temat wartości, ważnym dla Crosby'ego okazały się Hildebrandowskie analizy dotyczące wartości, różnych

⁹⁸ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 135.

ich rodzajów oraz różne rodzaje odpowiedzi na wartość. Hildebrand wymienia trzy rodzaje. Na każdy rodzaj wartości istnieje inny rodzaj odpowiedzi na wartość.

Jeśli chodzi o inspiracje autora *Zarysu filozofii osoby* pochodzące z twórczości Johna Newmana, należy podkreślić, że dotyczyła ona przede wszystkim Newmanowskiej „metody personacji”, która jest nowością w dziedzinie nauk humanistycznych. Metoda ta podkreśla, że wartość teorii w znacznym stopniu zależy od wartości autorytetów ją wyznających i wspierających. Innym zagadnieniem, które Crosby przyswoił od Johna Newmana jest relacja osoby ludzkiej do Boga, która w najwyższym stopniu ubogaca człowieka.

Jeżeli chodzi o trzeciego myśliciela, Maxa Schelera, który wpłynął na filozofię Crosby’ego, podkreślić należy, że chodzi głównie o dwie rzeczy. Po pierwsze, o niektóre elementy metody fenomenologicznej, takie jak podkreślenie, że poznanie powinno być autonomiczne i opierać się na wolnym od założeń bezpośrednim kontakcie z przedmiotami. Najważniejszymi kryteriami poznania filozoficznego jest samoobecność i naoczność. Te właśnie cechy prowadzą do poznania prawdziwego, czyli zgodnego z rzeczywistością. Drugim elementem zaczerpniętym z filozofii Schelera jest koncepcja osoby zbiorowej. Scheler wyróżnił jej cztery odmiany: państwo, naród, krąg kulturowy oraz Kościół.

Ważną rolę w twórczości Crosby’ego odgrywa filozofia Karola Wojtyły do czego wyraźnie nawiązuje omawiany autor. Przede wszystkim Crosby dzięki Wojtyłce dostrzega potrzebę przezwyciężenia kosmologicznych wizji człowieka jako indywidualnej substancji żyjącej pośród innych substancji, na rzecz docenienia i wyjaśnienia podmiotowego wymiaru człowieka, ujawniającego się przede wszystkim poprzez ludzki czyn. Pozwoliło to filozofowi ze Steubenville na pełniejsze sformułowanie personalistycznego ujęcia osoby ludzkiej, a szczególnie jej godności, rozumianej jako autotranscendencja człowieka w kierunku dobra rozpoznanego w świetle prawdy. Ponadto Crosby twierdzi, że Wojtyła pomógł mu w pełniejszym zrozumieniu społecznego istnienia osoby i podmiotowości zbiorowej.

Po przedstawianiu tych czterech inspirujących filozofów, bez których trudno byłoby zrozumieć twórczość Johna Francisca Crosby’ego, można przystąpić do zbadania filozoficznej koncepcji osoby omawianego filozofa wraz z jej najważniejszymi konsekwencjami w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jest to przedmiotem następujących dwóch rozdziałów niniejszej monografii.

ROZDZIAŁ III

CHARAKTERYSTYKA PODSTAWOWYCH KATEGORII BYTU LUDZKIEGO

W pierwszym rozdziale został przedstawiony zarys antropologii filozoficznej w Stanach Zjednoczonych przełomu XIX i XX wieku, eksponujący przede wszystkim dorobek wybranych autorów amerykańskiej myśli personalistycznej. Następnie w drugim rozdziale wskazano na wpływ Dietricha von Hildebranda, Johna Henry'ego Newmana, Maxa Schelera i Karola Wojtyły na poglądy filozoficzne Johna Francisa Crosby'ego. Natomiast w niniejszym rozdziale zostały omówione najważniejsze kategorie stosowane przez Crosby'ego w analizie natury osoby ludzkiej.

Dzięki temu było możliwe udzielenie odpowiedzi na następujące ważne pytania: W jaki sposób Crosby analizuje zagadnienie podmiotowości jednostki ludzkiej? Jak należy rozumieć nieudzielalność osoby? W jaki sposób nieudzielalne bycie sobą wyraża się w działaniu człowieka? Czym dla Crosby'ego jest osobowe bycie sobą oraz istnienie osoby ze względu na samą siebie? Ponadto podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o to, w jakim aspekcie mówi on o absolutności i nieskończoności ludzkiego bytu oraz jak wyjaśnia relacje międzysobowe.

Crosby, opisując osobę, posługuje się przede wszystkim czterema kategoriami: nieudzielalności, podmiotowości, substancjalności i skończoności. Twierdzi, że osoba „tkwi w samej sobie”, co skutkuje wyraźną odrębnością od wszystkich innych bytów. Jest to szczególny rodzaj „metafizycznej samotności”, która sprawia, że jednostka pozostaje odrębną rzeczywistością w otoczeniu innych bytów, w tym osób ludzkich.

Crosby w analizie pojęcia osoby podkreśla jej odrębność oraz jej najbardziej doskonały sposób istnienia w obrębie otaczającego świata. Cechuje ją posiadanie nieporównywalnej do innych bytów substancjalności („bycie-w-sobie-samej”), bowiem jej substancja jest niepodzielnie związana z podmiotowością („przynależą do niej samej”)¹. Rozważania nad kategoriami stosowanymi w opisie wła-

¹ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1991, nr 3–4(15–16), s. 50.

sności osoby zostały rozpoczęte od analizy tekstów dotyczących podmiotowości osoby i wpływających z niej relacji międzypodmiotowych.

3.1. Specyfika podmiotowości osoby

Crosby rozumie termin „podmiotowość” w znaczeniu szerszym i węższym. Pierwsze znaczenie, często występujące w filozofii klasycznej, odnosi się do tego, co jest związane z podmiotem, w przeciwieństwie do tego, co przedmiotowe lub obiektywne. Natomiast w drugim, węższym znaczeniu, termin ten oznacza podmiotowość indywidualną, czy też subiektywność indywidualną, w odróżnieniu od międzypodmiotowości. Jest to więc rozróżnienie wewnątrz podmiotowości jako takiej². Podmiotowość jest poniekąd synonimem tego, co nieredukowalne w każdej osobie. Dlatego autor *Zarysu filozofii osoby* twierdzi, że jeżeli dokona się przeciwstawień takich jak powyżej, to nie jest to przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, lecz tylko przeciwstawienie dwóch sposobów filozoficznego pojmowania osoby w aspekcie podmiotowym lub przedmiotowym³.

W rozważaniach na temat podmiotowości osoby ludzkiej Crosby odwołuje się często do starożytnej sentencji z prawa rzymskiego: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*, którą można przetłumaczyć jako: „osoba posiada byt w sobie, niepodzielny z żadnym innym bytem”⁴. Aby w pełni zrozumieć tę definicję, należy przybliżyć poglądy Crosby’ego na temat obiektywistycznego oraz subiektywistycznego sposobu definiowania podmiotowości.

3.1.1. Afirmacja obiektywistycznej analizy podmiotowości

W celu zrozumienia obiektywistycznego ujęcia podmiotowości osoby Crosby proponuje wyjść od danych dotyczących życia moralnego, bowiem te dane są jednymi z pierwszych doświadczeń człowieka. W swojej antropologii proponuje więc moralny punkt wyjścia, bowiem dostarcza on pewnych powszechnie podzielanych intuicji. Przygląda się zatem, w jakich okolicznościach dochodzi do depersonalizacji człowieka, czyli do naruszenia jego podmiotowości. Na przykładzie drastycznej formy depersonalizacji, jaką jest niewolnictwo, ukazuje, w jaki

² Por. tenże, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 100.

³ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 21. Wojtyła zwraca uwagę na fakt, że podmiotowość jest synonimiczna do tego, co nieredukowalne w osobie oraz nie zgadza się na przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu.

⁴ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 49.

sposób może być naruszana godność osoby, która stanowi integralny element podmiotowości.

Odebranie godności oznacza pogwałcenie integralności osoby i jest spowodowane niewłaściwym rozumieniem jej natury. Jeżeli osoba jest ograniczana, tak jak na przykład w przypadku niewolnika, to niesprawiedliwie odbiera się jej możliwie pełną realizację swojego człowieczeństwa. Ludzie jako osoby należą do siebie samych, a będąc niewolnikiem człowiek należy do innych. Ma on wtedy do czynienia z naruszeniem własnej podmiotowości. Innym przykładem naruszenia podmiotowości jest skrajna forma kolektywizmu, w którym traktuje się osoby jedynie jako części pewnej całości społeczeństwa czy państwa⁵. Jaskrawą depersonalizacją jest prostytutka czy klonowanie istot ludzkich.

W tym miejscu warto podkreślić, że Crosby – odwołując się do powyższych przykładów naruszenia podmiotowości osoby – stawia problem heteronomii lub autonomii człowieka. W swojej antropologii będzie często do tego problemu powracał, analizując go w różnych aspektach.

Czym zatem jest heteronomia według Crosby'ego? Jak rozumie on tę kategorię filozoficzną? Heteronomię określa jako jeden z momentów bytowych, świadczących o niesamoistności bytowej, czyli zależności człowieka od kogoś lub czegoś. Przytoczone wcześniej przykłady są przejawami heteronomii i przez to naruszają podmiotowość osoby. Uniemożliwiają bowiem osobie działanie przez siebie samą⁶.

Przeciwieństwem heteronomii, jak wiadomo, jest autonomia. Wspomnimy w tym miejscu tylko tyle, że autonomię Crosby rozumie nieco inaczej, niż czynił to np. Immanuel Kant. Podejmuje on wyzwanie rzucone przez filozofa z Królewca i opracowuje personalizm odpowiadający podstawowym twierdzeniom filozofii klasycznej⁷. Według tej filozofii należenie osoby do niej samej jest tak silne, niezbywalne i istotne, że przy próbie naruszenia jej podmiotowości opiera się ona przed wchłonięciem jej jako części do pewnej całości. Włączenie jej do całości narusza jej podmiotowość, nie służy jej budowie lub też buduje ją w sposób niewłaściwy. Osoba jest, jak mówili już Rzymianie, *sui iuris et alteri incommunicabilis*: „posiada byt w sobie, niepodzielny z żadnym innym bytem”⁸. Nie może więc być traktowana jako niewolnik, przedmiot do użycia, powtarzalny egzemplarz w eksperymentach medycznych.

⁵ Por. tamże, s. 49–50.

⁶ Por. A. Podsiad, *Heteronomia*, w: Tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 337–338.

⁷ Jest to tzw. filozofia wieczysta (*philosophia perennis*), której tezy pozostają zgodne z głównymi prawdami religii judeochrześcijańskiej. Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 13.

⁸ Por. tenże, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 49.

O ile jakaś rzecz jest często zastępowana innym egzemplarzem danej rzeczy – jak utracona wielonakładowa książka może być zastąpiona inną – o tyle nie ma to zastosowania w przypadku osób. Personalisci poprzez swoją twórczość sprzeciwiają się temu. Osób nie można zastępować – ze względu na ich immanentną wyjątkowość, po prostu na ich niezbywalną podmiotowość. Odrębność jednej osoby od drugiej nigdy nie powinna nigdy zostać naruszana. Crosby twierdzi, że wyjątkowość indywidualnej osoby pociąga za sobą jej zupełną niezastępowalność, czyli jej nieprzekazywalną podmiotowość. Do tego prowadzi obiektywistyczne ujęcie podmiotowości⁹.

3.1.2. *Potrzeba subiektywistycznego ujęcia podmiotowości*

Aby pełniej zrozumieć istoty ludzkie w ich byciu sobą, Crosby posługuje się również – obok ujęcia obiektywistycznego, którego fragment zaprezentowano powyżej – spojrzeniem pozostającym co prawda na tym samym poziomie ogólności, lecz będącym doświadczeniem od wewnątrz, czyli subiektywistycznym. Studium subiektywności osobowej jest, zdaniem omawianego autora, bardzo ważne w uzyskaniu właściwego obrazu człowieka jako osoby. Nie jest to porzucenie metafizyki na rzecz psychologii, przeciwnie – metafizyka osoby może wiele zyskać na tych badaniach.

Rozważania o potrzebie subiektywistycznego ujęcia podmiotowości Crosby rozpoczyna od ważnego pytania: jak doświadczamy od wewnątrz podmiotowości i nieprzekazywalności, przez które jesteśmy konstytuowani jako osoby ludzkie? Odpowiadając na to pytanie, autor *Zarysu filozofii osoby* wskazuje na fakt posiadania przez osoby podmiotowej świadomości, tak jak rozumiał ją niemiecki filozof i psycholog Franz Brentano. Otóż zwracając się ku przedmiotom, które są poza mną i dokonując przez to czynów intencjonalnych, zawsze zwracam się jako ktoś, kto jest świadomie zakotwiczony w sobie. To ja zwracam się do danej rzeczy w moich aktach poznawczych czy woliowych. Ta moja świadomość czegoś nie może wyprzeć całkowicie świadomości mnie jako podmiotu. I właśnie ten związek mnie – z samym sobą jako podmiotem – Crosby określa podmiotową świadomością. Wyraża się ona w takich stwierdzeniach, jak np. „ja poznaję”, „ja chcę”, „ja działam”. Tego rodzaju podmiotowość posiada dwa podstawowe wymiary: pierwszy to samoobecność, która jest związana z poznaniem, a drugi to autodeterminacja odnosząca się do sfery pragnień i działań¹⁰.

⁹ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 50.

¹⁰ Por. tamże, s. 51.

Do podobnych wniosków w analizie podmiotowości osoby dochodzi Wojciech Chudy, który wywodzi się z tej samej, co Crosby, tradycji filozoficznej. W swojej twórczości analizuje on zagadnienie świadomości, koncentrując się przede wszystkim na terminie „refleksja”. Uważa, że w akcie uświadamiania pierwszorzędą funkcją jest funkcja poznawcza. Świadomość budowana na refleksji w trakcie całego życia ludzkiego tworzy przeżyciową warstwę ludzkiej egzystencji. Ta struktura – o charakterze towarzyszącym poznawczym funkcjom człowieka – związana jest z elementami procesu poznania i rozumienia¹¹.

Chudy wskazuje, że „refleksja przeżywaniowa pełni ważną funkcję w konstytuowaniu pierwotnej sytuacji poznawczej, kontaktującej człowieka z istnieniem bytu (realnością); jest także swoistym centrum antropologicznej struktury człowieka: odsłania wiele uwarunkowań struktury osobowej, w tym jej wymiar podmiotowy i praktyczno-moralny”¹². Można więc powiedzieć, że opisuje on to, co Crosby nazywa podmiotową świadomością w aspekcie poznawczym i woli-tynym, która uzewnętrznia się często w wewnętrznym sądzie praktycznym, stanowiącym ostateczne kryterium ludzkiego czynu, rozumianym jako sumienie. Dzięki temu człowiek odzwierciedla siebie i swoje świadome bycie w świecie samemu sobie: „Staje na skrzyżowaniu dwóch horyzontów, dwóch towarzyszących sobie oczywistości: istnienia rzeczywistości zewnętrznej oraz istnienia siebie – bytu samoświadomego własnej podmiotowości”¹³.

W tak ujętej refleksji człowiek ukazuje się ze swoją uwewnętrznioną strukturą bycia osobowego, czyli w swojej podmiotowości: w horyzoncie „ja” i w horyzoncie bytu, czyli zewnętrznego świata. Jeżeli te dwa horyzonty się uzupełniają i współgrają, to mamy do czynienia z harmonią osoby ludzkiej. Przeciwnością harmonii, czyli integracji może być dezintegracja, czyli sytuacja, w której – jak zauważa Crosby – ludzka samoobecność pozostaje w stanie nieuwagi i wewnętrznego rozproszenia. Człowiek w takim stanie jest bardziej podatny na wpływy zewnętrzne, na przykład przesadne uzależnienie się od opinii innych czy nadmierne przyłgnięcie do rzeczy materialnych.

Crosby twierdzi, że osoba znajduje się wówczas jakby w stanie „ekstacyjnego zagubienia w rzeczach”, czyli wyprowadzania człowieka ze świata realnego w kierunku świata, który może być przede wszystkim światem zjawiskowym, a więc podlegającym ciągłej zmianie, bądź nawet światem nierealnym, na przykład wirtualnym, któremu biernie się oddaje i może być przez ten świat opanowana. Dojście do przebywania z sobą samą, zajęcie pozycji polegającej na

¹¹ Por. W. Chudy, *Refleksja*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 461–462.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

odzyskaniu ludzkiej zdolności determinowania siebie wobec świata, zamiast być przez niego determinowaną, osoba może zdobyć, odzyskując siebie, scalając siebie, co skutkuje niczym innym, jak umocnieniem jej samoobecności¹⁴.

Warto podkreślić, że Crosby, zestawiając obiektywistyczne i subiektywistyczne ujęcia podmiotowości, dostrzega ich komplementarność. Ujęcie subiektywistyczne umożliwia rozumienie podmiotowości zgodne z twierdzeniem *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Ujęcie obiektywistyczne staje się wówczas pełniejsze dzięki subiektywistycznej, czyli podmiotowej analizie¹⁵.

3.1.3. Określenie najważniejszych aspektów podmiotowości

Crosby, dążąc do określenia najważniejszych aspektów podmiotowości, odwołuje się do poglądu Wojtyły, według którego ujęcie osoby jedynie w tradycji arystotelesowskiej niesie ze sobą ryzyko sprowadzenia jej tylko do kategorii kosmologicznej. Jako ograniczenie arystotelesowskiej metafizyki natury ludzkiej wskazuje perspektywę badania jej głównie przez pryzmat takich kategorii jak substancja, potencjalność czy racjonalność. Grozi to zredukowaniem człowieka tylko do jednego z elementów tego świata. Trzeba je dopełnić ujęciem personalistycznym. Według Crosby'ego należy to czynić przede wszystkim w różnych aspektach podmiotowości, takich jak samoobecność (*self-presence*), uwewnętrznienie (*inwardness*) czy darowanie siebie (*self-donation*).

To personalistyczne spojrzenie dopełnia ujęcie kosmologiczne, ukazujące przede wszystkim ludzką naturę. Ten kierunek rozważań amerykańskiego myśliciela nad podmiotowością istot ludzkich prowadzi go do pełniejszego zrozumienia ich bycia osobą. Tym samym widać, że docenia on fakt historycznego zwrotu wielu myślicieli ku subiektywności. Zwrot ten zapoczątkował możliwość uzyskania pełniejszego obrazu człowieka jako osoby. Analizując działanie osób, Crosby stwierdza, że nie żyją one swoją podmiotowością, dopóki są przedmiotem działania (podlegając temu, co powstaje poza ich wolnością)¹⁶.

W swoich analizach Crosby czerpie inspirację z twórczości Wojtyły, według którego ważną potrzebą dzisiaj – ważniejszą niż kiedykolwiek – jest obiektywizacja problemu podmiotowości człowieka. Dobrze się stało, że współcześnie dostrzegalna jest większa możliwość dokonania takiej obiektywizacji.

¹⁴ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 51–52. Jedną z dróg dojścia do przebywania z sobą samym są różne formy medytacji, której istota polega na odcięciu się od bodźców świata zewnętrznego.

¹⁵ Por. tamże, s. 52.

¹⁶ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 99–100.

Filozoficzna antropologia oraz etyka wydają się odpowiednimi i szczególnymi narzędziami prowadzącymi do ujawniania tego problemu, sprzyjając tym samym jego obiektywizacji. Nowością przytoczonego ujęcia jest fakt, że współczesna myśl personalistyczna odsuwa antynomie, które stanowiły niejako rozgraniczenie między podstawowymi orientacjami w filozofii, jakimi były: idealizm – realizm, jak również zawierająca się w nich antynomia: subiektywizm – obiektywizm.

Zestawienie powyższych orientacji filozoficznych w przeszłości komplikowało zajmowanie się podmiotowością człowieka. Według Wojtyły było to spowodowane lękiem przed subiektywizacją problemu. Jesteśmy więc współcześnie świadkami zacierania się dotychczasowej linii demarkacyjnej między ujęciem subiektywistycznym (idealistycznym) a obiektywistycznym (realistycznym) w antropologii i etyce, która w tym ujęciu musi zostać wyeliminowana, a w swojej istocie odrzuca się ją na gruncie doświadczenia człowieka¹⁷.

Crosby, podążając za myślą Wojtyły, stwierdza, że biblijny Adam, wychodząc ku bytom go otaczającym w celu ich nazwania, narażony jest na niebezpieczeństwo zatracenia się w nich. Osoba ludzka, która w stosunku do przedmiotów przyjmuje postawę bierną, staje zatem wobec ryzyka zatracenia się w nich. Taka postawa nie dotyczyła Adama przed grzechem pierworodnym. W akcie wychodzenia ku zwierzętom w celu ich nazwania przebudził się bowiem człowiek jako osobowy podmiot. Wojtyła pokazuje, że Adam spotkał się wówczas z prawdą o zwierzętach. Jeżeli tylko poddajemy się biernej obserwacji świata, ta prawda o bycie nie ma możliwości dostępu do naszego poznania. Jest wtedy czymś, co nakłada na ludzką podmiotowość wymagania. Polegają one na tym, że w momencie uchwycenia tej prawdy osoba zaczyna żyć jako podmiot już w akcie jej ujmowania¹⁸.

Crosby rozwija powyższą myśl w *Zarysie filozofii osoby*. Twierdzi, że podmiotowość osoby ludzkiej przejawia się w dwóch podstawowych formach: w samoobecności i autodeterminacji. Następnie zastanawia się, czy nad podmiotowością można dokonywać refleksji filozoficznej i wreszcie, w jaki sposób osobowa struktura bycia sobą jawi się podmiotowości. Samoobecność natomiast związana jest z poznaniem i wiedzą. Autodeterminacja związana jest natomiast z wolą, innymi słowy, to wolność podmiotowa osoby, wyrażająca się przede wszystkim w tym, że jako osoba jestem przekazany sobie, aby stanowić o sobie. Są to dwie podstawowe formy podmiotowości osoby¹⁹.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*, art. cyt., s. 21–22.

¹⁸ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 57–58.

¹⁹ Por. tenże, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 101–112.

Jak autor *Zarysu filozofii osoby* rozumie zatem samoobecność osoby? Przede wszystkim odróżnia ją od aktów intencjonalnych, w których osoba kieruje się na jakąś rzecz poza sobą. Crosby uważa, że mogą skierować swoją uwagę również na siebie samego, traktując siebie przedmiotowo i wykonując w ten sposób także akt intencjonalny. Dzieje się to na przykład wtedy, gdy opisuję komuś swoje przeżycia. Samoobecność nie jest aktem intencjonalnym. Jest to pewien sposób spotkania siebie samego – nie przedmiotowo, lecz podmiotowo. Innymi słowy: jest to przebywanie osoby z sobą będące nieintencjonalną refleksyjnością²⁰.

Ciekawe i inspirujące uwagi na temat samoobecności sformułował między innymi znany hiszpański personalista Juan Manuel Burgos²¹, według którego samoobecności nie można sprowadzać do skierowanych na „ja” (*self-directed*) aktów intencjonalnych. Burgos twierdzi, że skoro „osoba jest samoobecnością człowieka, jej ostateczna charakterystyka nie może być ściśle zdefiniowana. Najpełniej objawia się ona poprzez decydujące doświadczenie płynące z wolności każdego człowieka; nie poprzez bezpośrednie doświadczenie jakiejś substancji, ale przez stopniowe doświadczanie życia osobowego. Żadne pojęcie nie może jej zastąpić”²².

W opracowaniach Crosby’ego i Burgosa samoobecność jawi się przede wszystkim jako sposób pozostawania osoby w związku z samą sobą, to – inaczej mówiąc – nieintencjonalna refleksyjność. W logice samoobecności, inaczej niż w aktach intencjonalnych, nie istnieje więc nic, co by wymagało, aby każda samoobecność prowadziła do kolejnej samoobecności²³. Mamy więc możliwość doświadczenia siebie od wewnątrz (samoobecność), jak i od zewnątrz (akt intencjonalny skierowany na mnie).

Samoobecność, czyli podmiotowy związek osoby z sobą o pewnym charakterze poznawczym, ma pewne konsekwencje dla doświadczania innych osób. Nie jest nigdy możliwe, aby stanąć wobec nich tak samo, jak stoi się i jest się obecnym wobec samego siebie. Człowiek może jedynie poprzez empatię i współczucie, wniknąć w życie wewnętrzne innych osób i – tylko do pewnego stopnia – doświadczyć ich w taki sposób, w jaki one doświadczają samych siebie.

W tym kontekście Crosby stawia dalsze pytania: Czy czyniąc siebie przedmiotem własnego działania, nie widzę siebie i nie działam wobec siebie tak, jak widzą i działają wobec mnie inni? Jakie stanowisko wobec siebie przyjmuję,

²⁰ Por. tamże, s. 103–104.

²¹ Autor istotnej dla personalizmu monografii naukowej pt. *An Introduction to Personalism* (Washington 2018), do której Wstęp napisał J.F. Crosby.

²² J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 66.

²³ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 102.

czyniąc siebie przedmiotem, jeśli nie to, które przyjmuje inna osoba? Czy traktując siebie jako przedmiot, nie wyłaniam się z pewnej samotności podmiotowej i nie wkraczam w społeczną sferę własnej egzystencji? Jak to się dzieje, że inne osoby stanowią tak niezbędną pomoc w uprzedmiotawianiu mnie samego, a przez to w lepszym poznaniu siebie²⁴?

Prawdą jest – twierdzi Crosby – że człowiek doświadcza siebie nie tylko z pozycji wewnętrznej, ale i zewnętrznej. Nie tylko podmiotowo, lecz także przedmiotowo. Zachodzi bowiem wtedy relacja podmiotowo – przedmiotowa. Kolejnym etapem analizy podmiotowości osoby jest przybliżenie pojęcia autodeterminacji rozumianej tym razem jako wolitywny związek ze sobą. Crosby najpierw stawia pytanie, czy istnieje mniej poznawcza, a bardziej wolitywna postać podmiotowości osobowej. Innymi słowy: czy jest jakiś wolitywny sposób, w jaki osoba pozostaje w podmiotowym związku z sobą? Odpowiada twierdząco: nie tylko istnieje, ale można ją nawet odnaleźć i opisać²⁵. Rozwijając tę myśl, można wskazać, że dzieje się to „wewnątrz” aktu woli.

Rozważając akt woli, autor *Zarysu filozofii osoby* zauważa, że osoba może potwierdzać lub odrzucać coś będącego poza nią, co pojmuje jako dobre lub złe. To co dobre lub złe, jest *przedmiotem* intencjonalnym, natomiast akt woli jest *aktem* intencjonalnym. Dokonując takiego aktu, człowiek ma do czynienia nie tylko z ową dobrą lub złą rzeczą, ku której jest skierowany, ale również z samym sobą. Aby rozeznaczyć, jaki sposób działania jest właściwy, osoba posługuje się sumieniem²⁶. Tak więc jest ona przekazana sobie samej w sumieniu i w jego świetle rozporządza sobą, stanowiąc o sobie samej od wewnątrz. Tę właśnie wewnętrzną możliwość rozporządzania sobą autor nazywa wolnością podmiotową i w tym sensie mówi o autodeterminacji osoby²⁷.

Analizując funkcję sumienia, właściwą każdej osobie ludzkiej, Crosby rozpoczyna od oczywistego faktu, który rozpoznał już Sokrates – chodzi o istnienie moralnego dobra i zła. Sokrates mówiąc, że lepiej jest cierpieć niż popełnić niesprawiedliwość, wskazuje, że nic nie jest ostatecznie tak dotkliwe dla ludzkiej istoty, jak czynienie zła. Bycie ofiarą największego zła jest niczym w porównaniu z wyrządzeniem krzywdy samemu sobie jako rezultat popełnienia zła. Sokrates dziwi się, że ciężkie uszkodzenie duszy nie niszczy jej, a poważna choroba ciała zabija je.

Crosby przyjmuje za Sokratesem, że czynienie sprawiedliwych rzeczy jest największą korzyścią dla osoby ludzkiej, całkowicie niezrównaną z doczesnymi

²⁴ Por. tamże, s. 100–104.

²⁵ Por. tamże, s. 103–105.

²⁶ Por. tamże, s. 106.

²⁷ Por. tamże, s. 105–113.

korzyściami, jakie człowiek może otrzymać. Twierdzi, że wnosząc do etyki Sokratesa proponowane przez niego pojęcie osoby, człowiek może lepiej zrozumieć, że jest się w najwyższym stopniu ranionym i w najwyższym stopniu nagradzanym przez własne czyny moralne²⁸.

Osoba, będąc sobą samą, doświadcza siebie jako przekazanej sobie samej. Może podejmować decyzję czy działać zgodnie z własnym sumieniem, czy też działać wbrew własnemu sumieniu. Decyzja wypływa z wnętrza osoby, co potwierdza jej podmiotową wolność. Dzięki tej wolności może potwierdzać i ciągle wzmacniać swoją integralność, poprzez spełnianie dobrych czynów, bądź też w przeciwnym wypadku radykalnie sprzeniewierzać się sobie. Dlatego osoby, które znajdują się w sytuacji kryzysu moralnego będą wyrażać same siebie w sposób, który skłania je do uczynienia rzeczy właściwej, nie tyle chęcią zachowania dobra, ile chęcią zachowania własnej integralności.

Tak więc Crosby zwraca uwagę na zjawisko biegunowości działania moralnego istoty ludzkiej – przekazanej sobie samej, istoty poddanej własnej wolności i podejmującej konkretne decyzje moralne. Na przykład afirmowanie drugiej osoby w jej działaniu moralnym staje się możliwe dzięki sile mojej autoafirmacji. Jest to bezpośrednio porównywalne z samoobecnością znajdującą się na podmiotowym biegunie osobowych aktów intencjonalnych, które umożliwiają mi dotarcie do czegoś, co pragnę rozumieć.

Crosby wskazuje, że filozofia personalistyczna spełni pokładane w niej nadzieje tylko wtedy, gdy odda sprawiedliwość wolności osoby. Podkreśla on i docenia twórczość Dietricha von Hildebranda w zakresie dotyczącym rozumienia wolności osoby. Jego dorobek naukowy zapewnia mu znaczące i trwałe miejsce w filozofii personalistycznej²⁹.

Warto wspomnieć, że stanowisko Crosby'ego dotyczące wolności podmiotowej bliskie jest pogładowi polskiego fenomenologa Adama Węgrzeckiego, który w swojej twórczości wiele uwagi poświęca wolności zewnętrznej i wewnętrznej. Jedynie pozornie uzyskanie przez człowieka tej ostatniej nastęrcza mniejszych trudności – mimo tego, że wolność wewnętrzna pozostaje w mocy samego człowieka. Wskazuje on, że tak jednak nie jest. Człowiek jest zdany tylko na siebie w procesie stawania się wewnętrznym wolnym. Oba aspekty wolności łączą się, będąc jednocześnie nierozzerwalnie połączonymi z okolicznościami zewnętrznymi.

Jednak związek ten nie jest jednoznaczny w swojej specyfice. Sytuacje zewnętrzne w życiu człowieka (które wydają się być czasami przymusowe) nie usuwają wolności wewnętrznej, chociaż bywają dużym obciążeniem dla

²⁸ Por. J.F. Crosby, *Personalist Papers*, Washington D.C. 2004, s. 137–138.

²⁹ Por. tamże, s. 194–197.

podmiotu. W tych momentach nadal możliwe jest bycie wolnym wewnątrznie. Ten stan nie występuje jednak automatycznie, nawet wtedy, kiedy sytuacje przymusowe ustępują miejsca nieprzymusowym. Oznacza to, że w takich warunkach nacisk czynników zewnętrznych ulega znacznemu osłabieniu. Jak twierdził Scheler, nieprawdą jest, że „niezależnienie od czynników zewnętrznych czyni wolnym”³⁰.

Węgrzecki uważa, że w procesie stawania się wolnym ważną rolę odgrywa drugi człowiek, chociażby przez sam fakt swego bycia. Ta myśl koresponduje z poglądem Crosby’ego, jak również stwierdzeniem Paula Ricouera, że nie ma sensu spierać się o to, czy pierwsza jest „zdolność określania samego siebie jako autora swoich czynów, czy wezwanie ze strony kogoś słabszego. Powiedzmy, że zdolność wymaga rozbudzenia, aby stała się rzeczywista i faktyczna”³¹. Wolność wewnętrzna, aby mogła być rozwijana, potrzebuje więc bodźców od świata zewnętrznego.

Po analizie dwóch podstawowych form podmiotowości, to jest samoobecności i autodeterminacji, Crosby stawia ważne pytanie: czy można w ogóle czynić refleksję filozoficzną nad własną podmiotowością? Pytanie jest zasadne, bowiem niektórzy stawiają zarzut, że przecież refleksja filozoficzna, niezależnie od tego, czego dotyczy, jest przeprowadzana intencjonalnie i świadomie, a połączenie intencjonalności i świadomości w tym przypadku prowadziłyby do uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, jako właśnie obiektu refleksji. Jeżeli tak jest, to podmiotowość może być tylko uchwycona pozornie przez uczynienie z niej przedmiotu. W ten sposób podmiotowość ulega swego rodzaju zniekształceniu, które polega na tym, że w procesie poznawczym nie możemy uchwycić wszystkich aspektów jej istoty.

Crosby jest jednak zdania, że podmiotowość podlega refleksji filozoficznej, tzn. że może być przedmiotem dociekań filozoficznych. Owszem, nie można snuć refleksji o czymś, czego się właśnie doświadcza, np. o modlitwie w trakcie modlitwy, ale można to uczynić przed lub po modlitwie i poddać ją refleksji³².

Aby lepiej zrozumieć ten problem, odwołuje się on do twórczości francuskiego filozofa Jacquesa Maritaina, który w książce pod tytułem *Pisma filozoficzne* obszernie rozwija to zagadnienie. W podrozdziale *Podmiotowość jako podmiotowość* francuski myśliciel wskazuje na poznawczy paradoks wynikający z tego, że osoba ludzka poznaje świat składający się z otaczających ją osób jako

³⁰ Por. A. Węgrzecki, *Autodeterminacja i wolność wewnętrzna*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1996, nr 464, s. 6.

³¹ Tamże.

³² Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 113.

podmiotów, *suppositów* i osób będących w roli przedmiotów. Osoba ludzka (czyli myślące „ja”), będąca pośrodku wszystkich podmiotów (które poznaje jako przedmioty), staje zatem wobec podmiotowości jako takiej. Jedynie osoba ludzka, pomimo tego, że jej substancja pozostaje ostatecznie dla niej nieznaną, dzięki świadomości i umiejętności podejmowania refleksji jest zdolna poznawać siebie jako podmiot.

Maritain, odwołując się do Tomasza z Akwinu, wskazuje na unikatową zdolność człowieka, polegającą na spontanicznym zastanawianiu się nad samym sobą. Jest to przywilej intelektu. Poznanie nie musi być więc ściśle naukowe. Może także być doświadczane spontanicznie, pozostając jednocześnie czymś nieprzekazywalnym. W konsekwencji takiego rozumowania Maritain trafnie stwierdza, że człowiek poznaje istnienie swojej duszy jako wyraz swojej podmiotowości, którą – dzięki podjętej refleksji – dostrzega, a która przede wszystkim kocha, myśli, czuje i cierpi³³.

Crosby na dowód tego, że podmiotowość podlega refleksji filozoficznej, zauważa, że gdyby podmiotowość rzeczywiście nie dawała się ująć pojęciowo, to nie byłoby możliwe, by owa „podmiotowość” wyrażała precyzyjne pojęcie przeciwne, takie jak „przedmiotowość”³⁴. Twierdzi zatem, że człowiek jest świadomy intuicji swojego własnego istnienia. Jednocześnie jest świadomy intuicji swojej podmiotowości. Pojmuje tę ostatnią, jakby była „niegasnącym błyskiem” bycia sobą jako takim. Jednocześnie wynika z tego stwierdzenie, że intuicja podmiotowości jest intuicją egzystencjalną, a co za tym idzie nie wyjawia nam istoty tego podmiotu.

Crosby zgadza się z Maritainem, że podmiotowość jako *podmiotowość* nie ma być określana jako pojęcie. Podmiotowość jest jakby „niepoznawalną otchłanią”, wynikającą z towarzyszącego człowiekowi procesu poznawczego, charakteryzującego się zdumiewającą i płynną wielością, którą odbieramy tym bardziej jako różnorodną, im bardziej przywykamy do coraz bardziej odkrywanego życia wewnętrznego. Podmiotowości nie można więc poznać całkowicie, przykładając metodę którejkolwiek z nauk. Nie można też jej poznać, stosując aparat pojęciowy, idee czy wyobrażenia. Podmiotowość jako podmiotowość z definicji wymyka się więc temu, co poznajemy o nas samych na drodze pojęciowej³⁵.

Po pozytywnej odpowiedzi na pytanie o możliwość filozoficznej analizy podmiotowości osoby, Crosby próbuje „wypatrzyć”, konkretne cechy tej podmiotowości. Rozważania nad nią porządkuje w trzech uzupełniających się wymiarach.

³³ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 85.

³⁴ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 114.

³⁵ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 86.

Po pierwsze, w dwóch antytezach wobec podmiotowości „zebranej w sobie”; po drugie, w opisie tego, co znaczy zebranie się w sobie i po trzecie, w osobowym byciu sobą, rozgrywającym się i ujawnianym w samoobecności, stanowiącej efekt zebrania się w sobie.

Pierwsza antyteza to istnienie stanu świadomości, w której nasza podmiotowość zostaje tak osłabiona, że mamy tendencję do zatracania się w otaczających nas rzeczach, ale także w świecie osób. Innymi słowy człowiek staje przed niebezpieczeństwem pochłonięcia przez przedmioty naszego poznania i chcenia. Crosby pisze, że brak nam wtedy twardego gruntu, po którym moglibyśmy stąpać, mając do czynienia z docierającymi do nas przeżywanymi doświadczeniami. Towarzyszy temu zjawisko utraty wewnętrznej jedności, niebycie blisko siebie w świecie chaosu.

Samoobecność osób jest wówczas bliska zupełnego wyłączenia. Poczucie odrębności osoby w takim stanie ulega osłabieniu; czuje się ona, jakby stanowiła jedno z otaczającymi ją rzeczami lub innymi podmiotami³⁶. W wyniku owej wewnętrznej bierności i fragmentaryzacji osoba pozostająca w tym stanie nie ma ani wystarczającego dystansu do rzeczy, ani wystarczającej wewnętrznej jedności, by pośród nich zachować swoją wolność.

Druga antyteza to ciągłe dążenie osoby do różnych celów, w sposób uniemożliwiający doświadczanie w pełni terażniejszości. Osoby takie cechuje podmiotowość rozproszona na wiele celów, żyjąca w stanie niepokoju uwarunkowanego pełnym napięciem dążeniem ku przyszłości. Terażniejszość jakby się dla nich nie otwiera, nie doświadczają jej nigdy w pełni. Towarzyszy temu pewna duchowa niemoc, zaczynają więc poszukiwać ulgi w podejmowaniu swego dążenia ku wytyczonemu celowi.

To zakłócenie w przeżywaniu własnej podmiotowości znacznie różni się od wcześniej opisanego. Nie jest ono tak bierne jak tamto, ponieważ zakłada aktywne działania prowadzące do osiągnięcia jakiś celów. Osoby te mają także inny stosunek do upływającego czasu. Zamiast zanurzać się w chwili obecnej, pograżają się w przyszłości. Zatracają się, cierpią, nie osiągają pełnej samoobecności, nigdy tak naprawdę nie przebywają z sobą samymi. W konsekwencji osoby te nie potrafią doświadczyć niczego głęboko, autentycznie i zwykle czują, że wydarzenia w ich życiu przemijają jakby we śnie, a one same są częścią tych fantazji³⁷.

³⁶ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 118–119.

³⁷ Por. tamże, s. 120–121. Rozważając zagadnienie zebrania się w sobie, Augustyn z Hippony w swoich *Dialogach filozoficznych* pisze, że „we wnętrzu człowieka mieszka prawda. Nikogo nie można odrzucić od samej prawdy, kogo by nie pociągała choćby jakaś podobizna prawdy. [...] Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda. A jeśli

Korektą tych dwóch postaw może być to, co Crosby nazywa „zebraniem się w sobie”. Jest to drugi wymiar, który możemy „wypatrzyć” w podmiotowości. Możliwość „zebrania się w sobie” jest stałym i powszechnym doświadczeniem człowieka. Proces ten polega na odzyskaniu centrum własnego bycia i ukazuje się jako narzędzie pozwalające zdystansować się wobec osobistego doświadczenia oraz planów. Przed aktem zebrania się w sobie człowiek posiada jedynie powierzchowny dostęp do siebie i tkwi w rzeczach go otaczających lub niezrealizowanych planach. W rezultacie zebrania się osoba ludzka odzyskuje utracony kontakt z samą sobą oraz staje się zdolna do czynów dla niej wcześniej nieosiągalnych.

Crosby rozróżnia dwa sposoby zebrania się w sobie. Pierwszy to wycofanie się przez akt woli z wielości tego, w co był zaangażowany (jest to sposób immanentny), drugi zaś jest spojrzeniem na siebie w perspektywie celu ostatecznego, który najczęściej będzie miał formę relacji z Bogiem jako Bytem o najwyższym znaczeniu (sposób transcendentny)³⁸.

Trzeci rodzaj struktury osobowego bycia sobą rozgrywa się i ujawnia w samobecności, która stanowi efekt zebrania się w sobie. W stanie osłabionej podmiotowości można zauważyć brak istotnych elementów bycia sobą. Nie będąc w stanie doświadczenia siebie w swojej niepowtarzalności, człowiek jest poniekąd umieszczony między przedmiotami jako jeden z wielu, jest jakby w posiadaniu przez innych. W stan utraty pełni życia osobowego popada się także w wyniku pragnienia znalezienia się w nim, tzn. ludzie, bojąc się stanąć wobec samotności egzystencji, pragną oddać się rzeczom otaczającym ich (biernie lub aktywnie się w nie angażując). Natomiast im bardziej człowiek zbiera się w sobie, tym silniej czuje własne wnętrze. Im to wnętrze silniejsze, tym bardziej osoba ludzka siebie upodmiotawia i tym bardziej do siebie należy. Rozważając te trzy wymiary bycia sobą, można w pełni przyznać rację Karolowi Wojtyła, który właśnie w osobowej podmiotowości upatrywał niezbędne źródło antropologii filozoficznej³⁹.

Przyglądając się życiu moralnemu osoby, można zauważyć jeszcze jeden ważny atrybut podmiotowości, a w konsekwencji bycia sobą: mianowicie zwrócenie się na zewnątrz ku innym istotom, które jednocześnie zagrażają byciu sobą i podmiotowości. Jak wynika z dotychczasowych rozważań, Crosby uznaje w pełni transcendencję ludzkiej osoby, która jest w możności wykraczać poza

dostreżesz zmienność własnej istoty, wykrocz nawet poza siebie samego. Pamiętaj jednak, że skoro wykraczasz poza siebie samego, wykraczasz poza duszę rozumną. [...] Chociaż bowiem niekoniecznie przez rozumowanie prawda odnajduje samą siebie, to przecież ona właśnie jest celem wszystkich rozumujących” (Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Kraków 1999, s. 788).

³⁸ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 121–122.

³⁹ Por. tamże, s. 124–125.

siebie (transcendować siebie), aby uczestniczyć poprzez wiedzę w tym, co jest racjonalne oraz przez kochanie – w tym, co jest dobre i wartościowe.

Autor *Zarysu filozofii osoby* zwraca uwagę na to, że istnieje pewien rodzaj zwrócenia się na zewnątrz, który określa jako „złe transcendowanie” ponieważ odbywa się ono kosztem bycia sobą. Jako jeden z przykładów przytacza związek opinii konkretnej osoby ze stanowiskami pochodzącymi z umysłów innych osób, który to związek jest na tyle silny, że może ingerować w podmiotowość tej konkretnej osoby. Widać to na przykład w pracy naukowej, gdzie czasami stanowisko innych naukowców (filozofów) może zagłuszyć stanowisko własne. Jest przekonany, że osobiste zmierzanie ku prawdzie to zadanie trudne i dla niewielu zakończone pomyślnie, niemniej konieczne jest do osiągnięcia pełni życia osobowego.

W tym dążeniu istnieje ryzyko zatarcia się granicy między umysłem danej osoby a umysłami innych. Zachodzi to wtedy, gdy nie rozstrzyga się własnego oglądu dotyczącego wartości z powodu wielości innych opinii i wraz z utratą poczucia tego, co wcześniej dostrzeżono własnym umysłem. Pojawia się wówczas stan dezorientacji, w którym człowiek oddala się od siebie ku osobom zakłócającym jej podmiotowość. Przykładem takiej dezorientacji jest sytuacja kontaktu z twórczością wielkich umysłowości, ponieważ wnika się w ich świat intelektualny tak dalece, że poddaje się wielkości ich myśli, jednocześnie przestając rozwijać własne. Ludzie są wtedy narażeni na zaprzestanie niezależnego myślenia oraz na duchową bierność⁴⁰.

Crosby słusznie zwraca również uwagę na zniekształcenie, przeciwne do „złego transcendowania”, które nazywa „złą immanencją”. Definiuje ją jako stan, kiedy podmiotowość osoby jest tak intensywna, że niemożliwym jest wykroczenie poza siebie ku innym ludziom. Jest to stan, w którym człowiek zachwyca się sobą do tego stopnia, że traci zdolność do wyjścia poza własne „ja”⁴¹.

Przerost podmiotowości może być nie tylko wadą osobistą, ale można go spotkać również na poziomie bardziej teoretycznym, np. w teorii poznania obecnej w pewnej odmianie idealizmu podmiotowego. Crosby nie zgadza się więc z Kantem, że znamy rzeczywistość o tyle, o ile dopasowujemy ją do naszego rozumu, zamiast dopasować nasz rozum do rzeczywistości, gdyż akcentuje to podmiotowość osoby poznającej kosztem niezależności poznawanej rzeczywistości. Można powiedzieć, że podmiotowość wchłania transcendencję, czyli byt realnie istniejący⁴².

⁴⁰ Por. tamże, s. 126–128.

⁴¹ Max Scheler twierdzi, że ma się wtedy do czynienia z identyfikacją idiopatyczną (w przeciwieństwie do identyfikacji heteropatycznej).

⁴² Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 133–134.

Ostatnim atrybutem podmiotowości omawianym przez autora jest tak zwana międzypodmiotowość, czyli możliwość uczestnictwa w podmiotowości innej osoby. Jest to ważny atrybut bycia sobą, bowiem bez niego groziłoby osobie zamknięcie się we własnym wnętrzu, czyli popadnięcie w pewien rodzaj solipsyzmu. Człowiek jest w stanie do pewnego stopnia dostrzec motywy i pragnienia innych osób. Doświadczając bogactwa własnej podmiotowości, mogą w jakiś sposób wczuć się w podmiotowość drugiej osoby. Międzypodmiotowość wyraża się między innymi w empatii i współczuciu. Na tej drodze możemy zbudować głębsze międzyludzkie relacje. Człowiek może przejść ze swej strony z postawy użytkującego i walczącego podmiotu do postawy „ja” otwartego na „ty” drugiej osoby. Dostrzega wtedy, że druga osoba ma również własne nadzieje i lęki, pragnienia, opinie i cele. W ten sposób może dostrzec do osoby jako osoby.

Innym przykładem zjawiska międzypodmiotowości oraz podmiotowości zbiorowej jest idiopatyczna identyfikacja widoczna u ludzi zdających się być w kontakcie wyłącznie z własnym doświadczeniem. Osoby takie w kontakcie z innymi zajmują się głównie przenoszeniem na nich swoich osobistych przeżyć. Obca im jest sympatia i empatia w sytuacji, gdy słyszą o cudzym cierpieniu; potrafią wtedy jedynie analizować cierpienie własne⁴³. Wydawać się może, że w takiej sytuacji ujawnia się pogląd zakładający, że istnieje tylko jednostkowy podmiot poznający, chociaż osoby te formalnie nie przeczą istnieniu innych podmiotów.

Crosby, rozważając temat uczestnictwa osoby w podmiotowości innej osoby, zwraca również uwagę na jej społeczne wymiary. Opisując wcześniej nieudzielalność osoby ludzkiej, jej potrzebę zebrania się w sobie, zauważa, że pomimo tych atrybutów osoby nie są od siebie wzajemnie odizolowane. Wskazuje on tylko na pierwszeństwo podmiotowego doświadczenia siebie samego względem doświadczenia innych osób. To pierwszeństwo w doświadczeniu siebie nie ma nic wspólnego z patologicznym zatracaniem siebie, widocznym w identyfikacji idiopatycznej. Wręcz odwrotnie: ułatwia ono zdrowe wejście w podmiotowe doświadczenie innych i jednoczesne trwanie w pełnej nienaruszalności jako osoby w indywidualnym doświadczeniu. Fakt nieudzielalności jest fundamentem najbardziej zażyłych form życia interpersonalnego⁴⁴.

Ten społeczny wymiar aktu zbierania się w sobie, czyli wolności podmiotowej, prowadzi do życia w solidarności z innymi, gdyż inni postrzegani są jako byty posiadające tę samą naturę. Co więcej, właśnie dzięki tej podmiotowej wolności człowiek jest w stanie tak podmiotowo rozporządzać sobą i skierować się

⁴³ Por. tamże, s. 135.

⁴⁴ Por. tamże, s. 136.

ku innym osobom, że wiąże się z nimi poprzez obietnicę czy ślub. Wtedy ma do czynienia ze sobą w odniesieniu do innej osoby.

Snując refleksje wokół ostatniej z analizowanych w niniejszej dysertacji kategorii podmiotowości, Crosby wyróżnia pojęcie podmiotowości zbiorowej. Sposób, w jaki „ja” może wchodzić we wspólnotę z innymi „ja” oraz jak może uczestniczyć w życiu podmiotowej wspólnoty, może doprowadzić nawet do wytworzenia wspólnego strumienia świadomości. Nie jest to już jedność w postaci „ja – ty”, lecz jedność w postaci „my”. Na przykład wspólne radowanie się czy też opłakiwanie zmarłego dziecka wytwarza nowy typ podmiotowości zwany podmiotowością zbiorową⁴⁵. Osoby doświadczają bowiem jakichś uczuć – już nie każda z osobna, lecz raczej jedna z drugą. Ten zdumiewający typ podmiotowości, jak zauważa to również Edyta Stein, może zaingerować w podmiotowość konkretnego człowieka tak głęboko, że zmieni jego wewnętrzną egzystencję. Mamy więc jako ludzie możliwość wyjątkowej postaci życia osobowego, które ukazuje się w miłowaniu i cierpieniu, w opłakiwaniu i radowaniu się wraz z innymi⁴⁶.

Oceniając przedstawione powyżej kluczowe aspekty podmiotowości osoby ludzkiej w rozumieniu Crosby’ego, należy stwierdzić, że autor wyraźnie reprezentuje personalistyczne ujęcie tego zagadnienia. Dosyć często nawiązuje do, jak to nazywa, „ujęcia kosmologicznego”, którego reprezentantami są Arystoteles, Tomasz z Akwinu i późniejsza scholastyka aż do filozofii uprawianej na początku XX wieku. To kosmologiczne ujęcie osoby uważa za jednostronne, które warto dopełnić właśnie ujęciem personalistycznym.

Można pytać, co tak naprawdę kryje się pod wyrażeniem „kosmologiczne ujęcie” czy „kosmologiczny sposób opisu i wyjaśnienia” człowieka. Szkoda, że omawiany autor nie definiuje bardziej tego zwrotu od strony semantycznej. Owszem, mówi, że ujęcie kosmologiczne, co prawda nie jest fałszywe, ale grozi zredukowaniem człowieka do świata. Dzieje się tak między innymi dlatego, że to ujęcie posługuje się przede wszystkim językiem metafizyki klasycznej. Język ten, podobnie jak każdy język poszczególnych dyscyplin naukowych, posiada swoją specyfikę.

W metafizyce klasycznej stosuje się te same kategorie dla wyjaśnienia zarówno bytów nieosobowych, jak i bytów osobowych, czyli dla wyjaśnienia bytu jako bytu. Są to takie kategorie jak substancja i przypadłość, materia i forma, akt

⁴⁵ Max Scheler na określenie takiego zjawiska używa słowa: *Miteinanderfühlen*, które można przetłumaczyć jako „wspólne odczuwanie” [„czucie razem z”]. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁶ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 142.

i możliwość, istota i istnienie czy też cztery rodzaje przyczynowości. I tu właśnie, zdaniem Crosby'ego, tkwi problem. Istnieje niebezpieczeństwo zbyt statycznego i schematycznego ujęcia człowieka. Stąd też, aby zrozumieć istoty ludzkie w całym ich bogactwie bycia osobą, należy sięgnąć po dodatkowe narzędzia wypracowane właśnie przez filozofię personalistyczną. Szczególnie ważna jest tu kategoria podmiotowości, posiadająca dwie podstawowe formy: samoobecności i autodeterminacji, następnie kategoria transcendencji osoby z jej dialektyką, czy też bardzo bogata w treść kategoria międzypodmiotowości i podmiotowości zbiorowej.

Wydaje się, że stanowisko Crosby'ego jest słuszne. Rzeczywiście ujęcie personalistyczne dopełnia ujęcie kosmologiczne i pełniej ukazuje bogactwo osoby ludzkiej. Ma to konkretne przełożenie na codzienne życie. Można tu wspomnieć np. kosmologiczne i personalistyczne ujęcie aktu małżeńskiego. W tym pierwszym dostrzegano i podkreślano przede wszystkim prokreacyjne możliwości aktu małżeńskiego, natomiast w ujęciu personalistycznym zwrócono uwagę na znaczenie darowania siebie przez małżonków.

3.2. Nieudzielalność jako wyjątkowy atrybut bytu ludzkiego

Bardzo ważną kategorią w personalistycznym opisie osoby ludzkiej jest nieudzielalność. Jest to ważna kategoria dla głębszego zrozumienia zarówno życia indywidualnego, jak i społecznego, dlatego Crosby przypisuje jej wyjątkowe miejsce w koncepcji osoby. Traktuje nieudzielalność jako „żyjącą” w jej wnętrzu. Termin „nieudzielalność” ma podobny zakres semantyczny co termin „niepowtarzalność”. W odniesieniu do osoby termin „nieudzielalność” oznacza, że każda osoba istnieje jako wyjątkowy i niezastępowalny podmiot. Nikt nie może być, i nie jest, kolejnym egzemplarzem czy przykładem innego człowieka. Każda z osób ludzkich należy nieudzielalnie do siebie, a jednocześnie istnieje ze względu na samą siebie. Nieudzielalność jest zatem aspektem osobowego bycia sobą⁴⁷.

3.2.1. Udzielalność a nieudzielalność osoby

Aby lepiej zrozumieć różnicę między tym, co udzielalne a tym, co nieudzielalne, warto posłużyć się często wykorzystywanym w tekstach Crosby'ego przykładem natury ludzkiej Sokratesa. Crosby zauważa, że osoba nie posiada swojej *natury*

⁴⁷ Por. tamże, s. 55.

ludzkiej jako radykalnie własnej w tym sensie, że posiada ją w taki sposób, że zostawia metafizyczną przestrzeń dla innych istot ludzkich. Dzieli naturę ludzką z innymi, będąc jednocześnie jedną z wielu osób. Lecz w Sokratesie istnieje także coś wyjątkowego, specjalnego, przynależnego tylko jemu. Dlatego można powiedzieć, że jego bycie Sokratesem jest przez niego zmonopolizowane. Zatem istnienie konkretnego człowieka, w tym przypadku Sokratesa, wyklucza ewentualność istnienia innego Sokratesa⁴⁸.

Nie jest łatwo, zdaniem autora *Zarysu filozofii osoby*, uchwycić to, co udzielalne i to, co nieudzielalne w bycie ludzkim. Człowieczeństwo Sokratesa nie jest bowiem człowieczeństwem Platona. W tym sensie każda osoba posiada swoją własną ludzką naturę. Wszystko, co należy realnie do bytu Sokratesa, jest więc w sposób nieudzielalny jego. Jeśli chodzi o właściwości przypadłościowe, to także wydają się one w sposób nieudzielalny należeć tylko do niego. Crosby twierdzi jednak inaczej. To człowieczeństwo Sokratesa należy do jego istoty, inaczej jest z jego przypadłościami; bez poszczególnych przypadłości pozostanie on nadal tym samym Sokratesem, jego substancja będzie nadal ta sama. Wyłączne i indywidualne jest jego człowieczeństwo, ono jest nieudzielalne jego i nie powinno się go mylić z człowieczeństwem, np. Platona.

Jeśli tak, to co zatem pozostaje udzielalnego w człowieczeństwie Sokratesa? Jak możemy uniknąć stwierdzenia, że wszystko w Sokratesie jest nieudzielalne i nic nie jest udzielalne? Jak objaśnimy posiadanie przez niego człowieczeństwa wspólnego z innymi istotami ludzkimi tak, że możemy mówić o ich wspólnym człowieczeństwie? Crosby, odpowiadając na te pytania, wskazuje na konieczność odróżnienia konkretnego człowieczeństwa Sokratesa od jego uczestniczenia w uniwersalnej formie człowieczeństwa. Określenie pierwsze zakłada istnienie czegoś wyjątkowego i własnego w człowieczeństwie Sokratesa lub Platona. Drugie zaś odnosi się do ich wspólnego człowieczeństwa, którego poszukujemy. Jest to ich uniwersalna forma człowieczeństwa, która w obu osobach pozostaje identyczna.

Rozważania Crosby'ego można uzupełnić w tym miejscu wiedzą, której dostarcza metafizyka klasyczna w zakresie własności transcendentalnych. Każdy byt realnie istniejący, nie tylko osoby, posiada transcendentalne własności, wśród których wyróżnić można własność „rzeczy” oraz „odrębności”. Wydaje się, że Crosby nie dostrzega metafizycznej różnicy pomiędzy „rzeczą” a „odrębnością”. Używana w metafizyce nazwa „rzecz” oznacza „określoność” tego, co istnieje, jego zdeterminowanie, wewnętrzną „organizację”. Aspekt ten jest podstawą konkretności tego, co istnieje. Wyraża się to w następującym sądzie: wszystko to, co istnieje, jest w sobie zdeterminowane.

⁴⁸ Por. J.F. Crosby, *Personalist Papers*, dz. cyt., s. 47–49.

Również termin „odrębność” w metafizyce oznacza „własność” towarzyszącą każdemu bytowi, który realnie istnieje, czyli bytowi jako takiemu. Używanie tego słowa w dziedzinie metafizyki oznacza, że każdy byt w relacji do drugiego jest odrębny, inaczej mówiąc nie daje się sprowadzić do czegoś drugiego, co istnieje. Byt jest więc nie tylko w sobie zdeterminowany (jest „rzeczą”), nie tylko stanowi jedność nie podlegającą podziałowi na byt i niebyt (jest „jednością”), lecz także jest w stosunku do drugiego bytu odrębny, nie da się sprowadzić do czegoś drugiego, co istnieje, czyli jest czymś niepowtarzalnym.

Wyrażamy to w sądzie: albo coś jest tym oto bytem, albo jest innym bytem⁴⁹. Wydaje się, że Crosby treść tych dwóch pojęć transcendentálnych: „rzeczy” i „odrębności”, wyraża słowem „nieudzielalność”. Chce przez to pokazać, że w bycie osobowym znajduje się szczególna pełnia tożsamości i odrębności (*self-identity*), czyli nieudzielalności, w osobie ta nieudzielalność została podniesiona do „wyższej potęgi”⁵⁰.

3.2.2. Absolutność i nieskończoność bytu ludzkiego

Głębsza analiza nieudzielalności osoby ludzkiej prowadzi Crosby’ego do stwierdzenia, że każda osoba istnieje tak, jakby była jedyną, inaczej mówiąc – nie podlega prawom wielkości liczbowych, nie może zostać zrelatywizowana do jakiegoś tylko elementu większej całości. W tym znaczeniu można powiedzieć, że osoba jest nieskończona czy też absolutna, co więcej: można i trzeba wskazać na pewien element duchowy, który odpowiedzialny jest za tę absolutność. Na czym ta absolutność polega?

Autor *Zarysu filozofii osoby* pokazuje to na przykładzie osoby przebywającej w większej społeczności liczącej np. 50, 100 czy więcej osób, która nigdy nie traci swojego indywidualnego, osobowego statusu, nie jest przez inne osoby pochłonięta. Każda z tych osób posiada coś nieudzielanie własnego, coś, co sprawia, że istnieje jakby była jedyną, pomimo obecności wielu osób. Jego zdaniem w codziennym życiu nie łatwo jest dostrzec ten ważny atrybut osoby ludzkiej, a nawet istnieje tendencja do pomniejszania poszczególnych osób w miarę, jak rośnie liczba osób, z którymi jest ona porównywana.

Można powiedzieć, że potocznie wartość osoby maleje, gdy znajduje się ona w tłumie otaczających ją ludzi. Lekarstwem na te poznawcze błędy może

⁴⁹ Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006, s. 194–196.

⁵⁰ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 58–59.

być uświadomienie sobie, że każda osoba posiada pewną „absolutność” bycia, oczywiście nie w sensie absolutności Boga, którego istnienie Tomasz określał jako *Ipsum esse subsistens*, ale w sensie pewnej metafizycznej „niewrażliwości” na obecność innych osób, odporność na zrelatywizowanie jej do li tylko ilościowego obiektu. Widać więc, że absolutność lub nieskończoność osoby jest jakby inną stroną nieudzielalności osoby ludzkiej⁵¹.

Omówiona powyżej absolutność osoby ludzkiej wskazuje, zdaniem Crosby’ego, na obecność czegoś niematerialnego w byciu osoby. Byt materialny rozciąga się zawsze w przestrzeni i podlega prawom wielkości liczbowej. Każdy poszczególny byt materialny jest mniejszy od tego, którego jest dwa razy czy cztery razy tyle. A wielkość ta staje się w ogóle mało istotna, gdy staje się jednym z tysiąca czy jednym z miliona. Osoby natomiast, nie licząc się z prawami wielkości liczbowej, wychodzą w pewien sposób ze sfery przestrzennej i materialnej, dając przez to dowód istnienia czegoś niematerialnego w ich byciu.

Oczywiście nie można tu popaść w jakąś błędną postać spirytyzmu. Oczywiście osoby ludzkie podlegają prawom wielkości liczbowej. Jesteśmy zarówno umieszczeni w przestrzeni i czasie, jak i „nieskończeni” w powyżej wyjaśnionym sensie. Spojrzenie ilościowe nie jest samo w sobie błędne, jest wynikiem tego, że jesteśmy połączeniem zarówno osoby, jak i natury. Dobrze to wyraża Boecjańska definicja: „Osoba jest indywidualną substancją racjonalnej natury”. Nasza skończoność i jednostkowość nie są złudzeniem, stanowią ryzyko uprzedmiotowienia osoby ludzkiej⁵².

Najdoskonalsza forma nieudzielalności, której nie posiada żadna istota ludzka, jest w rzeczywistości właściwa tylko Bogu. Nie uczestniczy On w boskości (tak jakby pozostawiał metafizyczną przestrzeń dla innych bogów), lecz sam jest swoją boskością. Posiada więc swoją boskość w sposób niepowtarzalny jako nieudzielalnie swoją własną, a to wyklucza możliwość istnienia innych bogów. Co ważne, nieudzielalność Boga nie jest nieudzielalnością, która uniemożliwiałaby jego stworzeniu być w jakiś sposób do Niego podobnymi.

Na pewną analogię w tym względzie można wskazać wśród bytów skończonych. Np. przywoływana wcześniej nieudzielalność Sokratesa (uniemożliwiająca istnienie drugiego Sokratesa) nie przeszkadza jednak naśladowcom tego greckiego filozofa podziwiać go i wzorować się na nim, stając się tym samym

⁵¹ Podobną interpretację nieudzielalności osoby ludzkiej zauważa Crosby w dziełach R. Guardiniego i J.H. Newmana. Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 64–65.

⁵² Dobrze to ujął Martin Buber mówiąc, że w naszej relacji z innymi osobami, którą wyrażamy w formie Ja–Ty, często ustępuje formie Ja–Ono. I nie musi być to oznaką depersonalizacji drugiej osoby, lecz tylko przypomnieniem, że nie jesteśmy czystymi osobami, ale że byt ludzi jest złożony z osoby i natury. Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 68.

myślicielami w jego duchu⁵³. Oczywiście osoba ludzka byłaby znacznie bliżej i doskonalej samej siebie, gdyby cała jej natura należała nieudzielalnie tylko do niej. W konsekwencji nie pozostawałaby żadna metafizyczna przestrzeń dla innej osoby ludzkiej, aby ta uczestniczyła w jej byciu osobą w taki sposób, jaki ta pierwsza posiada. Tak się jednakże nie dzieje. Status ontyczny osoby jest *totius alius* od Osoby boskiej.

Jeżeli teraz spojrzymy na najsłabszą postać nieudzielalności, łatwiej wtedy dostrzeżemy ten wyjątkowy nieudzielalny charakter bytu osoby ludzkiej. Crosby proponuje, by spojrzeć na powtarzalność gazety codziennej. Chociaż każda gazeta jest inna (z oczywistego powodu, że nie istnieją dwa takie same byty), to ludziom jest obojętne, czy mają w rękach tę, czy też inną kopię tej samej gazety. Im bardziej wszystkie egzemplarze są do siebie podobne, tym lepiej⁵⁴. Żaden egzemplarz gazety nie ma więc w sobie potencjalnie nic takiego, czego nie można by odnaleźć we wszystkich innych. Słusznie więc Crosby wskazuje, że tylko w minimalnym stopniu każdy egzemplarz gazety „jest sobą, a nie jakimś innym egzemplarzem”, ponieważ przewaga tego, co udzielalne w każdym egzemplarzu ogromnie osłabia różnicę pomiędzy tym egzemplarzem a innymi. Wspomniana przewaga znajduje swoje odbicie w niemożności odróżnienia jednego egzemplarza gazety od drugiego. I jeśli odejdę od mojego biurka, na którym leży dzisiejsza gazeta, a następnie powrócę, to nie potrafię stwierdzić, czy gazeta znaleziona po powrocie jest tą samą, którą zostawiłem, czy inną. Jeśli widzę dwa egzemplarze obok siebie, to potrafię je odróżnić, nie potrafię jednak tego uczynić, gdy widzę je jeden po drugim. W tym przypadku nie umiem stwierdzić, czy jest tylko jeden, czy dwa egzemplarze. Ta osobliwa nieodróżnialność tego, co jednostkowe, odzwierciedla silną przewagę w egzemplarzach tego, co jest im wszystkim wspólne oraz skrajną słabość nieudzielalnego bytu każdego z nich⁵⁵.

W związku z powyższym Crosby przekonuje, że słowo „egzemplarz” kojarzy się raczej ze słabą indywidualnością „jedynie okazji”. Ryzykownym jest więc stosowanie tego określenia w odniesieniu do osób. Konsekwencją jest stwierdzenie, że taki „jedynie okaz”, jak gazeta, tworzy skrajne przeciwieństwo bytu, który posiada swoją naturę jako nieudzielalnie własną – tak, że jest on jedynym możliwym bytem tej natury, z jaką mamy do czynienia w przypadku osoby ludzkiej. Widać więc zasadniczą różnicę pomiędzy bliskim skrajności minimum nieudzielalnego bycia a jego bliskim absolutnej pełni maksimum⁵⁶.

⁵³ Trafnie i ciekawie pisze o tym Thomas-Albert Deman w książce pt. *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Z. Starowiejska-Morstinowa, Warszawa 1953, s. 167–172.

⁵⁴ Por. J.F. Crosby, *Why Persons Have Dignity*, www.uffl.org [dostęp 03.11.2023].

⁵⁵ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 61.

⁵⁶ Por. tamże.

Crosby zwraca uwagę na możliwe stopnie nieudzielalnego bycia. Nieudzielalność przybiera na sile w miarę, jak postępujemy w górę po szczeblach drabiny bytu, zmierzając w kierunku bytu posiadającego w sobie nieudzielalność absolutną. Inny stopień nieudzielalności przypiszemy więc gazecie, inny – zwierzęciu, a jeszcze inny – osobie ludzkiej. Podkreślając wagę nieudzielalności w byciu człowieka, ukazuje szczególną wartość, jaka przysługuje każdej osobie.

W twórczości Crosby'ego tak rozumiane wymiary nieskończoności i absolutności osoby są wyeksponowane wraz z jej godnością, niepowtarzalnością i wyjątkowością. Wyklucza on lekkomyślne upraszczanie stopniowania bytów: poczynając od egzemplarzy bytów nieożywionych, poprzez okazy bytów ożywionych, w kierunku osoby ludzkiej i Boga. Crosby utrzymuje, że chociaż osób jest wiele, to każda z nich istnieje tak, jakby była jedyna. Rozumie on przez to coś bardzo konkretnego i określonego, jeśli weźmie się pod uwagę na przykład wiele okazów tego samego gatunku owada, a następnie każdy pojedynczy okaz z osobna, to ten jeden zda się nam czymś znikomym w porównaniu z wieloma.

Jest on więc jakby zrelatywizowany przez tych wiele i sprowadzony przez nie do czegoś o niewielkim znaczeniu. Występują tu zatem związki wielkościowe pomiędzy tym, co większe a tym, co mniejsze. To o nich mówi zdumiony Sokrates w Platońskim *Teajtecie* zauważając, że liczba 6 może stać się większa, nie stając się liczbą 7 lub 8, lecz w porównaniu z 2 oraz że może stać się mniejsza, nie stając się 5 lub 4, lecz przy zestawieniu z 12. Zatem dopiero w porównaniu z milionami lub miliardami 1 to jest niewiele⁵⁷.

Jak można zauważyć, osoby ludzkie na mocy posiadanej godności, świadomości czy wolnej woli kierowanej rozumem różnią się od wszystkich bytów nieożywionych i innych ożywionych między innymi tym, że nie podlegają prawom wielkości liczbowych, podobnie jak podlegają im egzemplarze tej samej gazety czy okazy owadów. Widać to dobrze na następującym przykładzie: szacuje się, że do tej pory na świecie istniało około siedemdziesiąt siedem miliardów ludzi. Nie oznacza to jednak, że nawet jedna osoba była zrelatywizowana w stosunku do obecności tych pozostałych. Żadna nie reprezentuje nieznacznych wielkości w sferze osobowego bycia ani też nie jest przez kogokolwiek pochłonięta. Każda posiada bycie osobą jako coś tak nieudzielalnie własnego, że mimo iż nie jest jedyną osobą – „jawi się w bycie” jakby była jedyna⁵⁸.

Jak już wspomiano powyżej, punkt widzenia Crosby'ego jest zbieżny z poglądem współczesnego myśliciela Romano Guardiniego, który w książce *Świat i osoba* analizuje relację osoby względem innych osób. Celem, który

⁵⁷ Por. tamże, s. 64.

⁵⁸ Por. tamże.

przyświeca jego poszukiwaniom, jest odzyskanie poczucia niepowtarzalnej swoistości osoby ludzkiej.

Każdorazowe „ja” mówiącego istnieje tylko raz. Fakt ten jest tak zasadniczy, że nasuwa się pytanie, czy osoba jako taka w ogóle może zostać włączona w jakiś porządek; albo jaki ma być ten porządek, by człowiek mógł w nim tkwić jako osoba. Czy wystarczy dla ustalenia elementarnej formy porządku policzyć osoby? Można policzyć postaci, jednostki, osobowości – czy można jednak, zachowując istotę osoby, powiedzieć sensownie: „dwie osoby”? Można powiedzieć „jedna przyjaźń”, „jedno małżeństwo”; wtedy domniemywamy osobową dwojakość, która kryje się pod jedną przekraczającą siebie, z góry osobowo pomyślaną postacią – ale „dwie osoby”? Tu myślenie napotyka na opór. W tym kierunku otwierają się zadania, jakie stawia ludzka godność. One wymagają tak wielkiego duchowego wysiłku, moralnego pogłębienia i egzystencjalnej powagi, że człowiek cofa się. Lekceważy sobie sprawę, przeocza osobę, zachowuje się tak, jakby obcował tylko z indywidualiami, często nawet tylko z fizycznymi, pojedynczymi jednostkami⁵⁹.

Tekst ten dobrze ukazuje, że Guardini dostrzega niepowtarzalność każdej osoby ludzkiej, a dokładniej mówiąc, niepowtarzalność indywidualnego „ja” w następujących po sobie czasowych momentach. Można więc stwierdzić, że tego rodzaju rozważania na temat absolutności i nieskończoności osoby ludzkiej świadczą o tym, że jako ludzkość zaszliśmy dosyć daleko w naszym afirmowaniu jej nieudzielalności⁶⁰.

3.2.3. Godność osoby

Analiza nieudzielalności osoby ludzkiej prowadzi do uchwycenia bardzo ważnego aspektu osoby ludzkiej, który wyraźnie ukazuje się w personalizmie: do wartości osoby ludzkiej, a szczególnie tej wartości podstawowej, która określana jest jako godność osoby ludzkiej. Niewątpliwie ta część filozoficznych rozważań Johna F. Crosby’ego jest szczególnie ważna, gdyż wyrażenie „godność osoby” odmieniane jest we współczesnej kulturze na wiele sposobów, pojawia się w różnych kontekstach i często ulega nadinterpretacjom.

Jak wiadomo „godność człowieka” jest pojęciem wieloznacznym. Można wyróżnić cztery rodzaje godności: godność osobistą, godność ugruntowaną w okolicznościach życia, godność osobowościową oraz osobową⁶¹. Godność

⁵⁹ R. Guardini, *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, Kraków 1969, s. 181.

⁶⁰ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka – Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 343; tenże, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności*

osobista to inaczej „dobre imię”, „honor”, „poczucie własnej wartości”. O niej pisał Tomasz Hobbes, że jest publiczną wartością człowieka, jaką mu przypisuje państwo i społeczność. Ujawnia się to w poczuciu własnej wartości jednostki oraz oczekiwaniu na szacunek ze strony innych ludzi. Przyjmuje się, że granice ochrony tej godności są przesuwalne. Widać to przykładzie osób publicznych. Muszą one być gotowe na znoszenie krytyki o większym nasileniu, ostrzejszej w formie, stanowiącej nieunikniony element dysputy politycznej⁶².

Drugi rodzaj godności to godność ugruntowana w okolicznościach życia, może się przejawiać w działaniach innych ludzi lub w wolności człowieka do działania w określony sposób. Innymi słowy jest to stan, w którym człowiek w pełni realizuje własne człowieczeństwo. Ten rodzaj godności odnosi się do warunków życia człowieka, które określa się jako godne albo niegodne. Np. można mówić o godnych warunkach życia, dostępie bieżącej wody, edukacji, wolności poruszania się, wolności decydowania o miejscu zamieszkania i zatrudnienia. Ten rodzaj godności podobnie jak i godność osobista nie posiada podstawowych przymiotów godności, o której mówią personaliści tj.: przyrodzoności, nienaruszalności i niezbywalności⁶³.

Następny rodzaj godności, czyli godność osobowościowa jest związana z doskonałością moralną, która jest nabywana lub tracona poprzez własne postępowanie i decyzje. Na posiadanie godności osobowościowej trzeba więc sobie zasłużyć własnymi czynami. Nie jest to więc również godność przyrodzona i bez wątpienia jest naruszalna⁶⁴.

Najdonioślejszym rodzajem godności człowieka jest jego godność osobowa i na nią przede wszystkim zwracają uwagę personaliści. Właściwe rozumienie jej fundamentów można znaleźć w nauce Tomasza z Akwinu. Nauczanie to rozwinął między innymi Karol Wojtyła i właśnie John F. Crosby.

Według Tomaszowej koncepcji pojęcie osoby jest nierozdzielnie związane z pojęciem godności: „osobą jest to, co posiada godność (*persona est nomen dignitatis*)”⁶⁵. Godność to atrybut osoby o szczególnym znaczeniu. Jak wskazał

człowieka, w: P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki (red.), *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011, s. 3–20.

⁶² Por. S. Zieliński, *Rozumienie godności człowieka i jej znaczenie w procesie stanowienia i stosowania prawa. Propozycja testu zgodności regulacji prawnych z zasadą godności człowieka*, „Przeгляд Sejmowy” 2019, nr 4 (153), s. 108–109.

⁶³ Por. M. Piechowiak, *Konstytucja RP, t. I, Komentarz do art. 1–86*, M. Safjan, L. Bosek (red.), Warszawa 2016, s. 150.

⁶⁴ Por. S. Zieliński, *Rozumienie godności człowieka*, art. cyt., s. 110.

⁶⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3, wyd. M.F. Moos, Parisii 1929, lib. I, distinctio 10, q. 1. a. 5.

Marek Piechowiak, objaśniając filozofię Akwinaty, nazwa „osoba” przysługuje ze względu na godność, a ta ugruntowana jest nie w samej rozumności jako właściwości człowieka, ale w samoistnieniu w pewien szczególny sposób, właściwy istotom rozumnym. „Osoba jest bardziej i doskonalej *poszczególna* i bardziej i doskonalej *indywidualna* niż inne byty substancjalne. Będąc doskonalej poszczególną i indywidualną, jest bardziej (doskonalej) odrębna od wszystkiego innego i jest bardziej (doskonalej) jednością”⁶⁶.

To ludzkie wyjątkowe samoistnienie nie jest łatwo dostrzec i opisać. Od innej nieco strony tę wyjątkową pozycję osoby wyjaśniał Immanuel Kant, pisząc, że godność stanowi wartość nieprzeliczalną na inne dobra, niemierzalną innymi wartościami: „w państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, jest wartością względną i może być zastąpione przez coś innego, jako jego równoważnik. Natomiast to, co przewyższa wszelką cenę, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”⁶⁷. Według Kanta to, co posiada wartość wewnętrzną, tj. godność, może być jedynie celem samym w sobie, a nie może być środkiem do innego celu. Taką wartość ma każdy człowiek i jest to właśnie według Kanta godnością osobową.

Godność człowieka stanowi zatem inherentną cechę każdej jednostki, co oznacza, że człowiek zawsze powinien być postrzegany jako cel sam w sobie, nigdy jako środek do osiągnięcia jakiegokolwiek, nawet doniosłego celu.

Jak już wspomniano, Crosby wiele uwagi poświęcił zagadnieniu godności osobowej (lub też „godności osoby”). Uważał, że jest ona wartością, na mocy której osoba zasługuje na bezwarunkowy szacunek. Na czym ostatecznie ta godność polega, jak ją można uzasadnić; czy można to uczynić bez odwoływania się do argumentacji teologicznej i bez odnoszenia się do Boga? Autor ten twierdzi, że skoro potrafimy rozpoznać istoty ludzkie jako osoby bez bezpośredniego uciekania się do Boga i jeśli godność jest wewnętrzną wartością osoby, to powinniśmy być również w stanie rozpoznać ich godność bez odwoływania się do Boskiego dzieła stworzenia i dzieła odkupienia. Crosby uważa, że taka argumentacja jest możliwa⁶⁸.

⁶⁶ M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do „Sumy teologii”*, część I, kwestia 29, artykuł 1, w: M. Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012, s. 41.

⁶⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 70.

⁶⁸ Crosby twierdzi, że jeżeli przemyśli się zagadnienie godności osoby dogłębnie, szukając jej ostatecznych przyczyn, dojdzie się do Boga. Przytacza ważną wypowiedź Vaclava Havla: „Zawsze dochodzę do wniosku, że prawa człowieka, wolności człowieka i jego godność mają swoje najgłębsze korzenie gdzieś poza dostrzegalnym światem. Te wartości są tak potężne, ponieważ... mają sens tylko w perspektywie nieskończoności i wieczności”. J.F. Crosby, *Why Persons Have Dignity*, www.uffl.org [dostęp 03.11.2023].

Najpierw jednak trzeba odróżnić godność osoby od podstawowych praw osoby. Jest to ważne, bowiem niektórzy utożsamiają te dwa aspekty, nie dostrzegając ich odmienności. Różnica polega na tym, że prawa osoby mają wymiar społeczny i nie dotyczą wprost godności osoby. Naruszyć prawa osoby może tylko *inna osoba*, nie mogę tego uczynić ja sam w stosunku do siebie samego. Jeżeli np. popełniam samobójstwo, wyrządzam sobie wielką krzywdę, ale nie można powiedzieć, że naruszyłem moje własne prawo do życia. Podobnie jak nie mogę okraść samego siebie. Naruszyć moje prawa może tylko inna osoba. Z godnością sprawa wygląda inaczej: mogę działać przeciwko własnej godności, tak jak również inni mogą to uczynić. Gdy np. nienawidzę samego siebie lub wąpię w samego siebie – obrażam własną godność.

Nic zaskakującego, że Crosby, podobnie jak inni personaliści, odrzuca interpretację godności, która pojawiła się w filozofii nowożytnej, zwłaszcza w nurcie naturalistycznym. Według tego nurtu, godność jest rozumiana jako wartość, którą człowiek zdobywa lub „wypracowuje” w toku dziejów. W takim ujęciu byłaby to cecha nabyta, często łączona z cnotą, odpowiadającą wspomnianej już kategorii osobistej godności. Według Hobbesa, reprezentanta nurtu naturalistycznego, ludzie broniąc się przed strachem i zagładą, decydują się na ustanowienie państwa i życie w jego strukturach. To właśnie państwo, zgodnie z umową, zobowiązuje się do ochrony życia i godności swoich obywateli⁶⁹.

Godność jest więc ceną wyznaczoną jednostce przez wspólnotę: „jest to publiczna wartość człowieka, która jest wartością, jaką mu przypisuje państwo i społeczność, jest tą wartością, którą ludzie nazywają dostojeństwem”⁷⁰. Personalisci nie zgadzają się na takie horyzontalne rozumienie godności osoby i sprzymierzają się raczej z Kantem w jego twierdzeniu, że godność jest wrodzona i sama ustanawia się ponad wszelką cenę. Język godności wyklucza możliwość zaangażowania osób w handel, jak gdyby ich wartość była funkcją ich użyteczności.

Każda osoba bez wyjątku ma nieocenioną wartość, nikt nie jest zbędny ani wymienny. Osoba nigdy nie może zostać utracona lub w pełni zasymilowana w zbiorowości, ponieważ jej wzajemne powiązanie z innymi osobami jest określone przez posiadanie przez nią unikalnej, niezastąpionej wartości. Można więc chyba powiedzieć, że Kant w tym aspekcie rozumienia człowieka wyraża stanowisko personalizmu w sensie szerszym.

⁶⁹ Por. E. Podrez, *Godność. Z historii teorii godności*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 19.

⁷⁰ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 167–168.

Ta wyjątkowa wartość godności i jedyności każdej osoby pozwala wyznaczyć zasadniczą linię podziału rzeczywistości, która oddziela byt osobowy od nieosobowego. Crosby podkreśla, że współzycie z osobami wymaga innych norm etycznych niż te, które obowiązują w obcowaniu z bytami nieosobowymi. Istnieje radykalna dychotomia między osobami i bytami nieosobowymi, która ma charakter ontyczny, a z której bezpośrednio wynikają konsekwencje na poziomie etycznym. Godność jako wrodzona wartość osoby, jako „kogoś”, a nie tylko „czegoś” – wzmacnia jej absolutność, której nie można znaleźć w innych bytach.

Atrybut godności sprawia, że można mówić nawet o tajemniczej konkretności i wyjątkowości osoby ludzkiej, wymagającej doświadczenia każdej z nich tak, jakby była jedyna. Crosby określa tę perspektywę mianem personalistycznej, pozwalającej na dostrzeganie nie tylko cech czy zalet osób, lecz – przede wszystkim – osób jako podmiotów. Godność, którą można w pewnych kontekstach określić „podmiotowością”, zakorzeniona jest w nieudzielalnym byciu sobą⁷¹. To bardzo ważny fragment filozofii człowieka Crosby’ego.

Godnym rozważenia jest fakt, że wśród różnych propozycji określenia, kim jest osoba, można odnaleźć jedną, która definiuje osobę właśnie w kategoriach godności. Jest to definicja Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą osoba to *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente* – hipostaza o wyróżniającej się właściwości, która wyraża się w godności (dotyczy godności)⁷². Nie można zrozumieć tej ważnej Tomaszowej definicji, do której często nawiązuje Crosby, bez przytoczenia nieco szerszego kontekstu jej sformułowania, tym bardziej, że jest ona wyrażona językiem średniowiecznej scholastyki.

W jakich okolicznościach Akwinata sformułował tę definicję osoby? Od kogo zaczerpnął inspiracje? Otóż był nim franciszkanin, Aleksander z Hales, jeden z pierwszych komentatorów Arystotelesa na Zachodzie. Był on głównym autorem ważnego dzieła pt. *Summa Halensis*⁷³. Theo Kobusch, profesor filozofii średniowiecznej w Uniwersytecie w Bonn zauważa, że to dzieło jest miejscem narodzin nowej koncepcji osoby. Tradycyjne definicje osoby autorstwa Boecjusza i Ryszarda od św. Wiktora nie zostały odrzucone, ale zinterpretowane w nowych ramach ontologicznych. Tę nową ramę wyznaczyło pojęcie bytu moralnego (*esse morale*), które autorzy *Sumy* odróżnili od bytu naturalnego (*esse naturale*) i bytu myślnego (*esse rationis*).

⁷¹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 85–87.

⁷² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 27–43: *O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn 1978, s. 38.

⁷³ To opracowanie stanowiło nie tylko pierwszą oficjalną wypowiedź myśli franciszkańskiej, ale jest także tekstem wyrażającym dziedzinę teologii systematycznej.

Według nich osoba jest „bytem moralnym”, co oznacza, że jest przede wszystkim istotą wolną, zdolną do podjęcia moralnych decyzji. Dlatego właśnie jest obdarzona, i to w przeciwieństwie do bytów naturalnych i myślnych, szczególną własnością, przymiotem (*proprietas*) „godności”. Godność nie jest przypadłościową, lecz istotową charakterystyką osoby. W *Summa Halensis* po raz pierwszy zostaje mocno podkreślony moralny wymiar osoby jako jej właściwej natury⁷⁴.

Warto podkreślić, że wraz z Aleksandrem z Hales wyłonił się nowy sposób formułowania pojęcia osoby, i to w dwóch aspektach jednocześnie. Osoba została po raz pierwszy umieszczona w kontekście ontologicznym, co było związane z rozwijającą się chrystologią, a ta powstająca ontologia osoby zrodziła jednocześnie świadomość nieznanego dotąd sposobu bycia: „bycia moralnego” (*esse morale*). Aleksander i pozostali autorzy *Summa Halensis*, rozważając metafizykę Wcielenia uważali, że należy w Chrystusie wyróżnić trzy sposoby bycia (*esse*): bycie naturalne (*esse naturale*), bycie rozumne (*esse rationale*), bowiem w Chrystusie mamy dwie natury: ludzką i boską oraz bycie moralne (*esse morale*). To właśnie dzięki byciu moralnemu Chrystus jest „osobą”. Cechą szczególną osoby jest jej godność, która opiera się właśnie na naturze moralnej. Bycie moralne jest to bycie woli i tego wszystkiego, co z wolą jest związane. Dlatego należy go odróżnić od bycia naturalnego⁷⁵.

Można chyba powiedzieć, że prekursorem współczesnego personalizmu, a w tym i antropologii Johna F. Crosby’ego, był w pewnym stopniu właśnie Aleksander z Hales. Sprecyzował on filozoficzną koncepcję osoby poprzez wyodrębnienie w niej *esse morale* i podkreślił, że osoba jako substancja jest wyróżniona przez przymiot godności (*proprietas dignitatis*), która jest ugruntowana właśnie w byciu istotą moralną. Osoba, prócz bycia moralnego, zawiera w sobie dwie pozostałe formy bycia: bycie naturalne i rozumne. W byciu moralnym te dwie formy nie są oczywiście unicestwione, lecz trwają nadal.

W tym punkcie Aleksander widział swoje uzupełnienie definicji osoby, dokonanej przez Boecjusza i Ryszarda od św. Wiktora. Widać w tym jego dużą

⁷⁴ Do tego ujęcia osoby nawiązywali Tomasz z Akwinu i Bonawentura, którzy wytworzyli później nową ideę indywidualności, jednostkowości człowieka, zgodnego z *Summa Halensis*, czyli tzw. „jednostkę moralną” w odróżnieniu od jednostki naturalnej. Tą drogą podążył również I. Kant. Por. T. Kobusch, *The Summa Halensis. Towards a New Concept of “Person”*, w: L. Schumacher (Ed.), *The Summa Halensis: Doctrines and Debates (Veröffentlichungen des GrabmannInstitutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie)*, Berlin 2020, s. 153, <https://doi.org/10.1515/9783110685008> [dostęp 23.01.2023].

⁷⁵ Powszechnie sądzono, że osoby, które są różne ze względu na swoją naturę (*esse naturale*), jak np. człowiek i diabeł, mogą być w pewien sposób tym samym jako osoby moralne: ma to miejsce wtedy, gdy u człowieka dochodzi do wielkiej deprawacji moralnej.

zasługę, to dzięki niemu po raz pierwszy w myśli europejskiej zwrócono uwagę na godność osoby jako podstawowy jej przymiot oraz na bycie moralne osoby, nieodłącznie z tą godnością związane. Od jego czasów osoba była rozumiana jako byt posiadający wolę, a więc i wolność oraz to, co miało jakikolwiek związek z wolą, aktami woli, okolicznościami działania, motywacjami i uczuciami a czynem zewnętrznym, itp.

To wszystko było określone jako „moralne” i przypisane właśnie bytowi moralnemu. Jednakże w centrum tego obszaru stała zawsze osoba. Tak więc Aleksander nadał pojęciu osoby bardziej jednoznaczny sens. Jego zdaniem „osoba jest czymś istniejącym samodzielnie, według pewnego sposobu istnienia”⁷⁶. Uważał, że takie pojęcie osoby można aplikować nie tylko do bytów stworzonych, lecz także do bytu boskiego.

Streszczając koncepcję osoby podaną przez Aleksandra z Hales, należy powiedzieć, że ukazuje ona, że osoba jest szczególnym bytem charakteryzującym się najwyższą godnością wśród bytów przygodnych, która opiera się na „byciu moralnym” w odróżnieniu od wszystkiego tego, co naturalne⁷⁷.

Jak już wspomiano, doktryna o osobie Aleksandra z Hales oddziaływała również na teologię dominikanów. Znał i akceptował ją Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Niemniej ten ostatni położył w tym zagadnieniu nacisk na inne sprawy. Tomasz przyjął definicję osoby Boecjusza, według której osobą jest każdy byt indywidualny o naturze rozumnej. Według Tomaszowej koncepcji osoby fakt posiadania natury rozumnej, zdolność do rozumowania obdarza człowieka największą godnością. Ciekawą różnicą między twierdzeniem Tomasza i Aleksandra z Hales jest Tomaszowe twierdzenie, że godność osoby nie jest związana z bytem jako moralnym i z posiadaniem wolności (jak twierdził Aleksander), ale wyłącznie z substancją posiadającą naturę rozumną. Tomasz pisał: „Wszak osoba to hipostaza o wyodrębniającej właściwości wskazującej na godność”. Wyrażenie „wyodrębniająca właściwość” wskazuje na samoistnienie w naturze rozumnej,

⁷⁶ „Persona est existentia incommunicabilis intellectualis naturae” albo: „existens per se solum secundum quemdam existendi modum”, *Summa Halensis*, I, P2, cyt. za: T. Kobusch, art. cyt., s. 162.

⁷⁷ Warto dodać, że recepcja tego ujęcia osoby miała miejsce najpierw w tzw. „scholastyce hiszpańskiej” dzięki Franciszkowi Suarezowi. Koncepcja „woluntarystyczna” rozwijała się nadal i w XVII wieku odkryto bardzo ważne zagadnienie „konieczności moralnej”, która jeszcze bardziej podkreśla wolność człowieka. Dyskutowano wtedy na temat wolności i konieczności (wolna wola człowieka kontra determinizm). Wielu myślicieli odróżniało konieczność moralną od konieczności fizycznej (wszystko, co się wydarza jest konieczne, konieczność jest często przeciwieństwem przypadku) oraz konieczności logicznej (np. jest logicznie konieczne, aby tylko jedno z dwóch sprzecznych stwierdzeń mogło być prawdziwe, a drugie fałszywe).

świadczącej o godności. Według Tomasza osoba to autonomiczny byt posiadający rozum i obdarzony godnością⁷⁸.

Po tym nieco szerszym przedstawieniu historii kształtowania się współczesnego pojęcia osoby, łatwiej można zauważyć, że John F. Crosby korzystał zarówno z filozofii Tomasza, jak i Aleksandra z Hales, którego koncepcja osoby przeszła do nowożytności między innymi poprzez filozofię I. Kanta⁷⁹. Jak już wspomniano, dla Crosby'ego godność osoby, którą czasami określa podmiotowością osoby, zakorzeniona jest w nieudzielalnym byciu sobą. Ostatecznie, jego zdaniem, można więc w tym aspekcie wskazać na dwa aspekty wartości osoby. Pierwszy to omówiona powyżej godność, na mocy której ludzie winni są osobie szacunek. Drugi to urok osobowy (*lovableness*), który, raz doświadczony, rozbudza coś w rodzaju miłości przyjacielskiej lub małżeńskiej do danej osoby.

Wspomniany urok jest oczywiście bardziej „spersonalizowany” w nieudzielalnym byciu sobą osoby niż godność – twierdzi autor *Zarysu filozofii osoby*. Każda osoba posiada godność, urok danej osoby jest jej urokiem, a nie żadnej innej. Na podstawie takiego rozumowania ludzie potrafią rozpoznać godność każdej osoby i okazać jej szacunek. Natomiast w przypadku rozpoznania wyjątkowego

⁷⁸ Tomasz z akwinu, *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 3. Można więc zauważyć rozwijające się od średniowiecza dwie koncepcje osoby ludzkiej. Jedna, proweniencji franciszkańskiej (Aleksander z Hales, Bonawentura), akcentowała w osobie znaczenie woli i związanej z nią wolności i postępowania moralnego. Druga zaś, dominikańska (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), podkreślała znaczenie rozumu i związanej z nim poznania racjonalnego i wiedzy.

⁷⁹ Kantowska filozofia praktyczna, zdaniem T. Kobuscha jest w swej istocie doktryną woli, która choć bezpośrednio wywodzi się ze szkoły Christiana Wolffa, jednak w dużej mierze nawiązuje do franciszkańskiej nauki o woli. Podobnie jak u Aleksandra z Hales, w centrum zainteresowań Kanta stała koncepcja osoby, co widać w jego *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (1785), *Krytyce praktycznego rozumu* (1788) i w *Metafizyce moralności* (1797). Co więcej, u Kanta, podobnie jak wcześniej u Aleksandra, to wyłącznie osoba jest w szczególności sposób wyróżniona posiadaniem „godności”, co sprawi, że odróżnia się od wszystkich innych „rzeczy”, które mogą mieć tylko „cenę”, tzn. skończoną wartość. Kant poprzez rozumienie godności jako wartości „nieskończonej” i „absolutnej”, nawiązywał do średniowiecznej terminologii chrystologicznej, według której dzieło Chrystusa posiada dla ludzkości „wartość nieskończoną”. T. Kobusch, art. cyt., s. 168–170. Szczegółowe wyjaśnienie Kantowskiej filozofii praktycznej Theo Kobusch podaje w *Die praktischen Elementar begriffe als Modi der Willensbestimmung: Zu Kants Lehre von den „Kategorien der Freiheit”, w: Die „Kategorien der Freiheit” in Kants praktischer Philosophie: Historisch-systematische Beiträge*, ed. S. Zimmermann, *Kantstudien-Ergänzungshefte*, 193 (Berlin 2016), s. 17–75; zob. też: Tenże: *Das Moralische: Der absolute Standpunkt: Kants Metaphysik der Sitten und ihre Herausforderung für das moderne Denken*, w: *Freiheit nach Kant: Tradition, Rezeption, Transformation, Aktualität*, ed. S. Josifović, J. Noller, Leiden–Boston 2019, s. 54–92.

osobistego uroku – człowiek rozpoznaje go tylko u nielicznych osób i tylko te jest zdolny kochać doskonale⁸⁰.

Na zakończenie rozważań tego zagadnienia pokażemy, jak Crosby i inni personaliści aplikują wyróżnioną wartość godności do niektórych problemów codziennego życia. Reprezentujący podobne do Crosby'ego stanowisko włoski personalista Vittorio Possenti (ur. 1938 r.) zauważa, że pojęcie osoby jest bardziej pierwotne wobec pojęcia godności i wręcz niezbywalne w rozstrzygnięciu niektórych, bardzo ważnych problemów moralnych:

Podniesienie pojęcia godności osoby do rangi transcendentalnego *apriori*, które pozwala na pozostawienie na boku idei osoby, jest drogą na skróty. Nie tylko pojęcie godności osoby nie jest stopniowalne, podobnie jest również z pojęciem osoby. Albo się jest osobą, albo nie. Twierdzenie, że zasada godności dotyczy człowieka w każdej fazie jego istnienia, zakłada, że człowiek jest osobą od chwili poczęcia. Nie wystarczy to jednak stwierdzić, trzeba to pokazać przez argumentację, która wiąże ze sobą wyniki nauk przyrodniczych i argumenty filozoficzne⁸¹.

Possenti w powyżej zacytowanym tekście słusznie zauważa, że bez właściwej koncepcji osoby trudno jest uzasadnić absolutną i nieusuwalną godność człowieka, co może skutkować błędnym ujęciem ontycznego i prawnego statusu embrionu ludzkiego. Nie trzeba dodawać, że zamieszanie na tym właśnie polu jest bardzo duże⁸². Personaliści, korzystając właśnie z jednej strony z namysłu filozoficznego, a z drugiej – ze zdobyczy współczesnej embriologii wysuwają cztery argumenty przemawiające za uznaniem embrionu ludzkiego od początku jego istnienia za osobę obdarzoną niezbywalną godnością.

Przede wszystkim jest to argument przynależności gatunkowej. Każdy ludzki zarodek jest tożsamy genetycznie z gatunkiem *homo sapiens*, chociaż na wczesnym etapie rozwoju. Partycypacja gatunkowa wiąże się ze specyficznymi dla ludzi cechami, a w tym uczestniczeniem w godności ludzkiej, co rodzi określone wymagania.

Następnie wysuwa się argument ciągłości rozwojowej. Nauki biologiczne potwierdzają, że nie ma kryterium umożliwiającego wyróżnienie w rozwoju prenatalnym fazy ludzkiej i przedludzkiej. Po zapłodnieniu nie można wskazać na

⁸⁰ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 82.

⁸¹ V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2017, s. 186.

⁸² Na przykład prof. Lynne Rudder Baker z Uniwersytetu Massachusetts Amherst w książce *Our Place in Nature: Material Persons and Theism*, twierdzi, że nauki przyrodnicze przyjmują pogląd, że człowiek jest nieco bardziej biologicznie rozwiniętym gatunkiem, bardziej złożonym od szympan-sów, ale nie jest czymś wyjątkowym pod względem moralnym i ontologicznym, Por. <https://people.umass.edu/lrb/files/bak08ourM.pdf>, s. 1 [dostęp 03.11.2023].

inny fakt stanowiący o hominizacji zarodka. Rozwój istoty ludzkiej jest więc procesem ciągłym.

Trzecim argumentem przeciwko usuwaniu płodu jest argument tożsamości indywidualnej. Zarówno nauki przyrodnicze, jak i antropologia filozoficzna potwierdzają, że człowiek zachowuje tożsamość indywidualną przez całe swoje życie, od poczęcia do śmierci. To wciąż ta sama osoba, a nie jej przodek.

I wreszcie mamy argument z potencjalności. Przez potencjalność rozumie się biologiczną możliwość rozwoju. Ta potencjalność jest możliwością rzeczywistością. Każdy ludzki zarodek, jeżeli zapewnimy mu odpowiednie warunki i czas, ujawni wszystkie cechy właściwe osobie ludzkiej. Powyższa argumentacja jest dobrym przykładem wykorzystania zarówno wiedzy przyrodniczej, jak i filozoficznej do wykazania niepodważalnego ontycznego statusu ludzkiego embrionu oraz jego osobowej godności.

Do powyższego problemu nawiązuje, m.in. Andrzej Kobyliński twierdząc, że jeśli ujmuje się osobę tylko przez pryzmat jej biologiczności, to w konsekwencji nie istnieją normy ograniczające swobodne i lekkomyślne kształtowanie ludzkiej egzystencji. Przywołuje przy tym stanowiska niektórych myślicieli, przekonanych o tym, że w naturze człowieka brak jakiegokolwiek niezmienności, nie mówiąc już o odwołaniu się do Absolutu jak ostatecznego źródła i celu istnienia człowieka. Prowadzi to do uprzedmiotawiania ciała osoby, a także – do traktowania go w sposób niczym nieograniczony, naruszając tym samym jego godność⁸³.

Pominięcie idei osoby, o której pisze Vittorio Possenti może prowadzić do ryzykownej skłonności oceniania wartości osoby przez pryzmat jej talentów czy zalet. To przecież nie nadzwyczajne osiągnięcia, talenty czy geniusz świadczą o wartości osoby, więc tym bardziej nie można przy ich użyciu dokonywać hierarchii ludzi według ich „jakości”. Crosby odnosi się tym samym do „argumentu Beethovena” przeciwko aborcji. Dostrzegając szlachetne intencje tych, którzy go używają, całkowicie odrzuca on ten sposób rozumowania, dlatego że przesuwa środek ciężkości z wartości osoby na drugorzędne zalety⁸⁴. W odniesieniu do nieskończonej wartości każdej osoby każda skończona miara wartości znika. Nieskończona wielkość nie staje się bardziej nieskończona, gdy doda się do niej skończoną liczbę. Tak też indywidualne istnienie osobowe nie zmienia swojej wartości ani znaczenia przez dodanie jakiegokolwiek szczególnej zalety, choćby były nią nawet największe uzdolnienia geniusza.

⁸³ Por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Warszawa 2014, s. 112.

⁸⁴ Por. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, dz. cyt., s. 28–34. Stwierdza się w nim, że zawdzięczamy nieskończenie wiele matce Beethovena dlatego, że nie usunęła ciąży, w przeciwnym przypadku pozbawiłaby świat wielkiego geniusza.

Crosby słusznie zauważa, że osoba, która nie rozumie, że jej wartość sama w sobie całkowicie przesłania wszelkie zalety, sama tak naprawdę nie rozumie, na czym polega wartość osoby. Jeśli człowiek nie uchwyci fundamentalnego faktu, że na mocy swojej godności posiada wartość jako osoba tylko na podstawie świadomości bycia samym sobą oraz jeśli nie zrozumie, jak stosunkowo niewiele, w tym aspekcie, różni go od drugiej osoby, to tak naprawdę nie pojmie fenomenu godności osoby. Ludzie mają czasami do czynienia z ambiwalentną emocjonalnie sytuacją, kiedy czują własną wartość jako nieudzielalnej osoby, a jednocześnie mają poczucie, że może ona być zignorowana.

Człowiek próbuje ją wtedy afirmować przez dokonywanie niezwykłych osiągnięć, mających na celu wyróżnienie go spośród wszystkich innych i wzbudzić ich podziw. W ten sposób ludziom zdarza się mylić to, co rzadkie i niezwykle z naszym nieudzielalnym „ja”. Człowiek podejmuje wówczas próbę afirmacji swojej wartości jako osoby, usiłując zrealizować w sobie te wartości, które w porównaniu z ową wartością fundamentalną, tak naprawdę są w jakiś sposób drugorzędne, czyli nieistotne⁸⁵.

Pogłębiając to zagadnienie wartości osoby, Crosby powołuje się też na twórczość Josefa Piepera, który twierdzi, że we wszelkich rozważaniach dotyczących statusu ontycznego osoby ludzkiej należy całkowicie porzucić wyodrębnianie jednostek „przeciętnych” i „wybitnych”.

Według Piepera utrata choćby najbardziej „nieznaczącej”, lecz niewinnej istoty ludzkiej zawsze musi być postrzegana jako coś okropnego samo w sobie. Śmierć kogoś takiego to jakby wyrwa w świecie. Żadna liczba przypadków śmiertelnych nie sprawia, że maleje znaczenie jakiegokolwiek jednostki. Istnienie jednej istoty ludzkiej pragnącej żyć jest czymś wielkim i niezastąpionym. Jest czymś znaczącym samo w sobie. Życie nawet „najmniej ważnej” jednostki powinno być uznane za coś nieskończonego w porównaniu z każdym osiągnięciem technicznym czy artystycznym.

Na zakończenie rozważań o wartości osoby Crosby sygnalizuje zagadnienie związku między niepowtarzalnością każdej osoby a jej *nieśmiertelnością*. Związek ten można dobrze ukazać przy założeniu, że osoby ludzkie są jedynie powtarzalnymi okazami. Gdyby się przyjęło takie założenie, nieśmiertelność którejkolwiek z osób wydaje się nie być pożądana ani nie mieć znaczenia, dlatego że nieśmiertelność gatunku ludzkiego, można by wówczas zapewnić przez niekończącą się serię jednostek, stanowiących egzemplarze tego gatunku. Nie wymagałoby to wtedy istnienia jednostek nieśmiertelnych. Śmierć poszczególniej osoby nie byłaby dramatem, na jej miejsce pojawiają się inne osoby-okazy⁸⁶.

⁸⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 84.

⁸⁶ Por. tamże, s. 21.

Crosby zauważa, że całym sobą sprzeciwiamy się takiemu rozumowaniu. Osoby nie są powtarzalnymi okazami. Zatem, gdy którakolwiek z nich zostaje zgładzona, świat traci bezpowrotnie niemal nieskończoną wartość. Powstaje przy tym wyrwa w rodzaju ludzkim, której nigdy nie uda się uzupełnić. Utrata każdej osoby nie stanowi zatem nieistotnej straty ze względu na to, że tak wiele osób pozostaje, lecz jest niemal nieskończenie wielką stratą, tak jakby tracono jedyną istniejącą osobę ludzką. Dlatego jego zdaniem nieśmiertelność osoby jest więc o wiele bardziej postulowana i rozumiała na podstawie zakorzenionej w niej wartości i niepowtarzalności niż na powtarzalności egzemplarzy⁸⁷.

3.3. Przygodność elementem konstytutywnym osoby

Ważną cechą antropologii Johna F. Crosby'ego jest zwrócenie uwagi na nieudzielalność, absolutność i nieskończoność bytu ludzkiego. Podkreślenie tych aspektów w naturze ludzkiej może zrodzić podejrzenie, że mamy do czynienia z pewną próbą deifikacji człowieka. Autor jest świadom tego niebezpieczeństwa. Problem jest o tyle ważny, że próby deifikacji człowieka, występowały już w historii filozofii. Autor *Zarysu filozofii osoby* wspomina, że niektórzy przedstawiciele idealizmu niemieckiego nie wahali się nadawać cech boskich lub absolutnych osobie ludzkiej. Aby więc należycie odczytać filozofię osoby Crosby'ego, trzeba poświęcić nieco miejsca jego rozumieniu przygodności człowieka. Spójrzmy na to ważne zagadnienie najpierw od strony historycznej.

3.3.1. Próby deifikacji osoby ludzkiej w okresie nowożytnym

W dziejach filozofii można zauważyć, przy pewnym uproszczeniu, dwa główne, a zarazem odmienne, podejścia do filozoficznej interpretacji „faktu ludzkiego”. Pierwsze dominowało w okresie starożytno-średniowiecznym, a drugie w okresie nowożytno-współczesnym.

W pierwszej koncepcji człowieka pojmowano na tle szerszej filozoficznej teorii całego świata. Człowiek w tej ogólnej teorii rzeczywistości zajmował ważne, jednakże nie najważniejsze miejsce. Był jakby pośrodku wszystkich bytów. Naczelne miejsce zajmował Bóg, różnie rozumiany na przykład: jako *Nous*, czy *Logos*; niżej umiejscowiony był człowiek, a dalej zwierzęta, rośliny i wreszcie świat nieożywiony. Człowiek zajmował szczególne miejsce, bowiem posiadał coś

⁸⁷ Por. tamże, s. 87.

ze sfery boskiej, mianowicie umysł i wolną wolę. Miał też coś ze sfery ziemskiej, czyli ciało ze swym zmysłowym wyposażeniem. Dlatego łączył w sobie materię ze światem ducha. Absolut był najwyższy w tym znaczeniu, że był najwyższym intelektem, był samą racjonalnością, źródłem prawdy, nie posiadał skazy, dlatego to, co stworzył lub obejmował (czyli świat) również był racjonalny.

Ta racjonalność świata, jak słusznie zauważa Barbara Skarga, była jednocześnie postulatem, wyzwaniem dla człowieka. Człowiek bowiem został obdarzony racjonalnością (rozumnością) po to, aby odstąpić coś z tej racjonalności bytu. Filozofowie starożytni i średniowieczni byli przekonani, że mimo pewnych ograniczeń jest to możliwe. Widać to szczególnie u Tomasza z Akwinu. Podkreślano, że człowiek nie tworzy racjonalności świata, ona jest już zastana w bycie, on ma ją tylko odstąpić. Na tym polegała jego wielkość, ale i ograniczenie⁸⁸.

Znaczenie wielkości, a zarazem przygodności człowieka dobrze wyraża koncepcja prawdy ontycznej wyrażona przez Akwinatę: „Widać z tego jasno, iż rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt, same jednak są mierzone przez intelekt boski, w którym wszystko zostało stworzone, tak jak wszystkie dzieła sztuki w intelekcie twórcy. Tak więc intelekt boski jest mierzącym, nie mierzonym, rzecz naturalna – mierząca i mierzona, lecz nasz intelekt jest mierzonym, mierzącym wprawdzie nie rzeczy naturalne, a tylko wytwarzane przez sztukę”⁸⁹.

W okresie nowożytnym, począwszy od renesansu, a szczególnie od Kartezjusza, sytuacja filozoficzna uległa zmianie. W renesansie szczególnie znaczenie dla nowego podejścia do twórczości człowieka miało zerwanie z postawą teocentryzmu właściwą średniowieczu. Teocentryzm był bowiem głęboko wrosnięty w umysłowość człowieka średniowiecznego. W odrodzeniu postawa ta została zastąpiona postawą antropocentryzmu, a konsekwentnie także przyrodocentryzmu. Nie znaczy to, że umysłowość człowieka renesansu była areligijna, znaczy to tylko, że inaczej religię interpretowano i wyznaczano jej inne funkcje, niż czyniono to w średniowieczu.

To większe skoncentrowanie uwagi na człowieku i przyrodzie w XV i XVI wieku było naturalnym następstwem zerwania ze średniowiecznym teocentryzmem. Człowiek i przyroda stanowiły dwa główne motywy myślenia i działania. Znalazło to wyraz nie tylko w sztuce, architekturze, literaturze, lecz także w filozofii

⁸⁸ Por. B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, art. cyt., s. 17–21; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 34.

⁸⁹ „Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum”. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

i w nauce. Rezygnując z teocentryzmu w odrodzeniu, jego twórcy weszli w pewnym stopniu na pozycję tego, co nazywa się „świeckością”⁹⁰.

Renesansowy humanizm zapoczątkował nowy typ związku człowieka z Bogiem. Jego miarą stała się sama istota ludzka „nieskrępowana żadnymi ograniczeniami”⁹¹, całkowicie wyzwolona i suwerenna. Uwidoczniły się wtedy postawy, w ramach których religijność przestała potrzebować pośrednictwa Kościoła, a rolę Objawienia zaczęto umniejszać, aby otworzyć pole indywidualnym poszukiwaniom. „Po raz pierwszy w chrześcijańskiej Europie pojawiła się tak silna tęsknota za «nowym człowiekiem» jako jednostką absolutnie samostanowiącą, samookreślającą się i swobodną. Innymi słowy: szesnasty wiek był epoką wielkich marzycieli, zaś ówczesne marzenia na temat człowieka i jego relacji do Boga stały się podłożem dla późniejszych rewolucji”⁹². Ostatecznym punktem odniesienia stawał się dla człowieka on sam, jego wolna wola i twórczy potencjał.

Antropocentryzm renesansu został wzmocniony przez filozofię Kartezjusza, który dokonał dużej zmiany w uprawianiu filozofii. Oto punktem wyjścia w konstruowaniu systemu filozoficznego stał się *nie* świat realnie istniejący, ale analiza myślenia człowieka, myśl „jasna i wyraźna”, słowem – idea subiektywna. Ojciec filozofii nowożytnej zaproponował też inną niż jego poprzednicy koncepcję prawdy:

„Zaraz potem zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że ta prawda: myślę, więc jestem, była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie nawet dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem. W dalszym ciągu rozważyłem ujmując zagadnienie ogólnie, czego potrzeba, by twierdzenie było prawdziwe i pewne, gdyż skoro znalazłem jedno, o którym wiedziałem, że jest takie właśnie, sądziłem, że winienem również dowiedzieć się, co stanowi tę pewność. A zauważywszy, że w zdaniu: myślę, więc jestem, nie ma nic innego, co by mnie upewniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo

⁹⁰ Por. E. Morawiec, *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych*, Warszawa 2012, s. 114.

⁹¹ G. P. della Mirandola, *Godność człowieka*, w: A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 257.

⁹² M. Gołębiowski, *Uboświenie zamiast przeobświenia. O Renesansie i rewolucji*, <https://teologiapolityczna.pl/michal-golebiowski-ubostwienie-zamiast-przeobstwienia-o-renesansie-i-rewolucji-tpct-49> [dostęp 03.11.2023].

wyraźnie, są wszystkie prawdziwe; zachodzi tylko pewna trudność, by móc zauważyć dokładnie, które to rzeczy właśnie pojmujemy wyraźnie”⁹³.

Odtąd filozofia coraz bardziej przechodzi na tory filozofii podmiotu ludzkiego. Barbara Skarga uważa, że po kilku wiekach w tym zantropologizowanym horyzoncie, w którym się nasza myśl rozwija, zniszczyliśmy wszelkie ślady transcendencji. Gdy się nam one narzucają, traktujemy je niezmiennie jako wyraz naszych własnych dążeń, wyobrażeń, mitów, ukrytych przed świadomością przeświadczeń. [...] Więcej nawet, samemu terminowi „transcendencja” nadaliśmy takie znaczenie, aby mógł on funkcjonować w naszym ludzkim świecie. Transcendować możemy bowiem siebie samych, naszą wiedzę, naszą kulturę, czyli po prostu wykraczać poza aktualność, poza to, co jest, tworząc nowe, lepsze, wyższe, ale zawsze wypływające z nas samych, ale zawsze ludzkie i człowiekowi dostępne⁹⁴.

To niebezpieczeństwo zauważa również Crosby. W *Zarysie filozofii osoby* pisze: „Niektórzy filozofowie (na przykład przedstawiciele idealizmu niemieckiego) nie wahają się nadawać cech boskich (*divinize*) lub absolutnych osobie ludzkiej i niewątpliwie skłania ich w tym kierunku (między innymi) osobowe bycie sobą”⁹⁵. Autor zapewne nawiązuje tu do myśli filozoficznej XIX i XX wieku, która w różnych formach deifikuje człowieka i trzeba od razu zaznaczyć, że chodzi o *ubóstwienie* człowieka, a nie o jego *przebóstwienie*. Jest to ważny antropologiczny, a zarazem teologiczny problem, znacznie wykraczający poza ramy niniejszej dysertacji, zwróćmy jednak uwagę na fakt, że deifikacja to inaczej przypisywanie cech boskich temu, co Bogiem nie jest, innymi słowy, to próba podniesienia człowieka do godności bóstwa.

W kulturze europejskiej można wyróżnić trzy typy rozumienia „deifikacji człowieka”, znacznie się od siebie różniące. I tak, w starożytności niektórzy filozofowie utożsamiali naturę ludzką, przede wszystkim duszę ludzką, z naturą boską. Były to przekonania oparte o tradycję orficko-pitagorejską. W chrześcijaństwie podkreślano uczestniczenie człowieka ochrzczonego i odkupionego przez Chrystusa w życiu Boga dzięki łasce uświęcającej⁹⁶. Następnie pojawiła się zupełnie inna, błędna, deifikacja człowieka będąca próbą przypisania człowiekowi cech boskich. Zaczęła się ona, jak wspomniano powyżej, w okresie renesansu, a później została wzmocniona przez takich filozofów jak: Ludwig Feuerbach, Friedrich

⁹³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 2007, s. 38, 40.

⁹⁴ B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, art. cyt., s. 20.

⁹⁵ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 275.

⁹⁶ Por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymański, Poznań 2001, s. 42.

Nietzsche czy Jean-Paul Sartre⁹⁷. Ta ostatnia deifikacja nazywana jest również antropoteizmem lub antropodyceą i stanowi skrajną postać antropocentryzmu⁹⁸.

3.3.2. Główne cechy przygodności bytu ludzkiego

Crosby uważa, że jedną z podstawowych charakterystyk człowieka jest zachodząca w osobie jedność aspektu naturalnego i osobowego. Wyraża się to w fakcie, że człowiek przynależy z jednej strony do świata przyrody poprzez swoją cielesność, a z drugiej, posiada życie wewnętrzne, przekraczające jego cielesność, którego źródłem jest ludzka dusza (ludzkie Ja). Ta dychotomiczna struktura osoby wskazuje zarówno na jej przygodność, jak i na jej transcendencję.

Aby lepiej zrozumieć przygodność, warto nieco miejsca poświęcić transcendencji osoby, dlatego, że po pierwsze, wyrażenie to jest różnie rozumiane, a po drugie, te dwie kategorie przygodności i transcendencji pełniej ukazują wyjątkowość ludzkiego bytu.

Transcendencja osoby, zdaniem Crosby'ego, jest związana z aktami intencjonalnymi osoby. Chodzi o intencjonalność w kierunku prawdy, dobra i piękna. Akty intencjonalne, na które dużą uwagę zwraca fenomenologia⁹⁹, to aktywne (świadome) nakierowanie umysłu na jakiś przedmiot. W aktach intencjonalnych, podkreśla Crosby, osoba, która jest podmiotem tych aktów, przejawia swoją transcendencję, to znaczy świadomie wychodzi poza siebie w kierunku jakiegoś przedmiotu¹⁰⁰. Twierdzi on tutaj, odmiennie od Edmunda Husserla, że jako osoby wychodzimy w kierunku tych przedmiotów, ale ich nie ustanawiamy. Jesteśmy otwarci na prawdę, która jest poza nami, tę prawdę otrzymujemy, ale jej nie tworzymy.

Uwidacznia się tutaj transcendencja w kierunku pewnej nieskończoności. Człowiek posiada nienasyconą ciekawość w poszukiwaniu prawdy o sobie i świecie, stawia „człowiecze pytania”, otwarty jest na całość bytu. Dzięki tej transcendencji człowiek może zachować odpowiedni dystans do otaczających go rzeczy, żyć w „świecie”, a nie tylko w „środowisku”, jak ma to miejsce w przypadku zwierząt. W tym aspekcie autor *Zarysu filozofii osoby* zauważa, że dobrym

⁹⁷ Por. P. Moskal, *Deifikacja*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 454–455.

⁹⁸ Por. S. Kowalczyk, *Antropoteizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 705; R. Waszkinel, *Antropodycea*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 677.

⁹⁹ Por. J. Krokos, *Odsłanianie intencjonalności*, Warszawa 2013, s. 186–190.

¹⁰⁰ Oprócz aktów intencjonalnych mamy jako osoby doświadczenie również aktów nieintencjonalnych, wtedy, gdy biernie poddajemy się czemuś, np. doświadczenie zmęczenia czy euforii.

określeniem osoby jest wyrażenie: „był otwarty na całość”. Ta sytuacja, podkreśla autor, rodzi pewne intelektualne nienasylenie, głód prawdy, niepokój i potrzebę ciągłej autodeterminacji osoby ludzkiej¹⁰¹.

Zdaniem Crosby’ego transcendentja osoby osiągnana jest również w doświadczeniu wartości. Wartość to dobro, które istnieje niezależnie od naszej satysfakcji i które domaga się adekwatnej odpowiedzi¹⁰². Można więc wyróżnić wartości moralne i wartości techniczne. Wartości moralne, jak na przykład hojność, prawość, wierność, uczciwość, realizują się nie tylko wtedy, gdy zachodzi zgodność mojego czynu z prawem moralnym. Doświadczamy też czegoś, co nie jest obecne we mnie jako osobie. Uczestniczymy w czymś, co jest ponad nami, najczęściej chodzi tu o inną osobę. Jest to nowy sposób posiadania siebie, w czym widać przekraczanie, transcendowanie własnego bytu.

Natomiast wartości techniczne, to inaczej wartości ontyczne, istnieją one dzięki nieudzielalności osoby. Crosby, korzystając z klasyfikacji dokonanej przez D. von Hildebranda, wyróżnia dwie formy tych wartości: jest to godność osoby i jej urok osobowy. Pomiędzy wartościami moralnymi i technicznymi istnieje jedność w tym znaczeniu, że wartości moralne urzeczywistniają wartości techniczne (ontyczne). Wartości techniczne byłyby niepełne bez wartości moralnych, czyli bez powołania moralnego osoby. Podobne ujęcie prezentuje Hildebrand, który wartości moralne uważa za najważniejsze wśród innych wartości naturalnych. Wartości te stanowią węzłowy problem świata, a ich brak jest największym złem. Wartości moralne związane są z człowiekiem, są więc ściśle osobowe, bowiem tylko on może je urzeczywistniać, tylko on może być moralnie dobry lub zły w swoich czynach, dążeniach, radości i smutku¹⁰³.

Można więc mówić o transcendentji osoby ludzkiej poprzez dążenie w kierunku wartości moralnych. Można również zauważyć, patrząc z innej strony na to zagadnienie, wyraźną cechę przygodności człowieka. Wartości bowiem istnieją niezależnie od człowieka, są, jak mówią personalisci, „dane”, ale równocześnie „zadane”. Bycie osoby jest byciem transcendentnym. Wykraczamy poza siebie ku wartościom. Ich osiągnięcie prowadzi do nowego sposobu posiadania siebie, ostatecznie zmierza w kierunku prawdziwego szczęścia. W tym świetle widać, że osoba ludzka nigdy nie osiągnie tu na ziemi kresu swojego rozwoju moralnego. Również dlatego mówimy, że jest bytem skończonym, przygodnym, w odróżnieniu od bytu Absolutnego.

¹⁰¹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 194–195.

¹⁰² Crosby podąża za myślą swojego nauczyciela Dietricha von Hildebranda, który uważa, że wartość w znaczeniu ogólnym jest „wpisana” w naturę danego bytu i dlatego nazywamy ją ontyczną. Por. D. von Hildebrand, J. A. Kłockowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 144.

¹⁰³ Por. tamże, s. 137–142.

Warto wspomnieć jeszcze o pozostałych cechach ujawniających skończoność osoby ludzkiej. Crosby wymienia podstawową, przyrodzoną sytuację człowieka, tzn. jego związenie z czasem. Nie byliśmy kiedyś na tym świecie i kiedyś nie będziemy na tym świecie. Każdy człowiek narodził się w czasie i każdy nieuchronnie zmierza do śmierci, dlatego śmierć w pewnym sensie ogniskuje wszystkie zagadnienia antropologiczne w dziedzinie filozofii. Jest ona wpisana we wszystkie akty naszego życia. Dlatego rozumienie człowieka staje się bardziej pełne, gdy uwzględni się w rozważaniach ten zasadniczy i konieczny moment śmierci, wobec którego błędne inne zagadnienia, a szczególnie bezowocne stają się wszelkie błędne propozycje „ubóstwienia” bytu ludzkiego, o czym wspomniano powyżej¹⁰⁴.

Nic dziwnego, że przygodność człowieka, tak wyraźnie uwidaczniająca się w fakcie śmierci, była od wieków przedmiotem refleksji filozoficznej. Marcus Tullius Cicero pisał, że *Tota philosophorum vita commentatio mortis est* („Całe życie filozofów to rozmyślanie o śmierci”)¹⁰⁵. Problematyka śmierci występuje we współczesnej literaturze filozoficznej i teologicznej częściej, aniżeli dawniej. Tym właśnie zagadnieniem, a szerzej mówiąc przygodnością bytu ludzkiego zajmują się tacy filozofowie XX wieku jak Edyta Stein, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Josef Pieper czy Mieczysław Albert Krąpiec. Zapewne dramatyczne doświadczenia drugiej wojny światowej były jednym z powodów podkreślania kruchości życia ludzkiego i świadomości o tym, że jest nieustannie zagrożone¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Odo Marquard trafnie przeprowadza krytykę projektów nadawania osobie ludzkiej cech boskich (*divinize*) występujących szczególnie w okresie romantyzmu: „Śmierć wszakże – nawet jeśli długo zwłoczy – zawsze przychodzi nazbyt rychło: życie ludzkie jest za krótkie, by można było zrealizować program absolutyzacji człowieka, śmierć bowiem nie zostawia nam czasu, nie pozwala czekać na wynik absolutnego wyboru wszystkich życiowo koniecznych orientacji”. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 127. Podobnie pisał Martin Heidegger: „Śmierć jest możliwością bycia, którą zawsze musi podjąć samo jestestwo. Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej najbardziej własnej możliwości bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie–w–świecie. Jego śmierć jest możliwością możliwości–nie–bycia–już tu–oto. Gdy jestestwo jako ta właśnie możliwość zbliża się do siebie samego, jest w pełni odesłane do swej najbardziej własnej możliwości bycia”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 352.

¹⁰⁵ Cyceron, *Tusculanae Quaestiones*, II 30.

¹⁰⁶ Całokształt stosunku człowieka do świata zdaniem Heideggera można określić jednym słowem jako troskę (*die Sorge*). Heidegger wyróżnił troskę o rzeczy nieosobowe, o coś, o kogoś, czyli o inną osobę, a także troskę o własny byt. Bytowanie w świecie stanowi istotę egzystencji ludzkiej, dlatego można powiedzieć, że w ogóle byt ludzki jest troską. Stąd w głębi duszy każdego człowieka tkwi jakiś tajemniczy lęk (*die Angst*). Jest to lęk przed światem, dlatego że świat jest dla człowieka czymś groźnym, niesamowitym. Jest to także lęk o własne istnienie w świecie, które w każdej chwili może się skończyć. Lęk ten pochodzi stąd, że byt ludzki i cały świat jest z nicości i wisi niejako

Tymczasowość ludzkiej egzystencji dobrze uwidacznia się nie tylko w faktcie śmierci, lecz także z wyodrębnionymi przez niektórych filozofów sytuacjami granicznymi, takimi jak: kryzysy życiowe, dotkliwe cierpienie czy wojna. Sytuacje graniczne w szczególności sposób rzucają światło na fakt ludzkiej przygodności, która jest nierozłącznie związana z tymczasowością i ostatecznym brakiem absolutnego bezpieczeństwa czy stabilności.

Przygodność jest więc nie tylko jedną z podstawowych cech człowieka, ale wskazuje ona także, na zachodzącą w człowieku jedność momentu osobowego i naturalnego (biologicznego). Element naturalny nakierowany jest nieuchronnie na śmierć, czyli na nicość. Natomiast element osobowy potrafi rozpoznać tę czekającą nas kiedyś biologiczną nicość i pobudzić człowieka do głębszej refleksji nad swoim życiem. Dlatego można powiedzieć, że człowiek jest źródłem działania transcendentnego, działania wyływającego z siebie (w porządku osobowym), a jednocześnie podlega różnorodnym procesom zachodzącym w nim samym (porządek natury). Gdyby tej jedności w człowieku nie było, prawdopodobnie nie byłby w stanie rozpoznać i doświadczyć swojej przygodności. Rozpoznanie przygodności oparte jest więc na tej strukturalnej dychotomiczności: osoby i natury.

Kolejnymi cechami ukazującymi przygodność człowieka, które dostrzega Crosby, jest mnogość osób oraz ich spotencjalizowanie. Mnogość osób wskazuje to, że w egzystencji ludzkiej występuje ewidentna niekompletność, czyniąca nas w wyraźny sposób istotami skończonymi w indywidualnym byciu sobą. Indywidualne realizowanie bycia sobą pokazuje, że istnieje jakaś pełnia ludzkiego życia – otwarta dla wszystkich osób – której osiągnięcie przekracza zdolność jednostki. Konsekwencją faktu niekompletności jest istotna łączność z pozostałymi ludźmi, ponieważ właściwe i pełne egzystowanie człowieka tworzy się w trakcie wielostronnej interakcji między osobami. Człowiek jest o tyle „bytem–w–sobie”, czyli, mówiąc językiem Crosby’ego, bytem nieudzielalnym (samodzielnym i zupełnym), o ile jest jednocześnie „bytem dla drugiego” i jednocześnie bytem społecznym.

Z powyższą cechą przygodności osoby ludzkiej związane jest jej spotencjalizowanie. Znaczy to, że osoba nie jest w stanie zrealizować swojej natury inaczej jak poprzez właściwe sobie działanie i przy udziale osób innych. Człowiek, podobnie jak każdy konkretny byt przygodny, jest bytem złożonym, pomimo

nad przepaścią nicości, w którą w każdej chwili może się osunąć. Zdaniem Heideggera niektórzy zanurzeni w świecie zdają się tego nie dostrzegać i unikać, angażując się bez reszty w sprawy tego świata. A kto śmiało patrzy w ten lęk płynący z grożącej nicości, przygląda się jemu, ten na tej drodze dojdzie do głębszego poznania bytu. Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 2 oraz tenże, *Filozofia egzystencjalna*, „Studia z historii filozofii” 2010, nr 1, s. 74–75.

że jest czymś jednym i od strony ontycznej niepodzielonym. Ważne jest w tym aspekcie zwrócenie uwagi na złożenie z części integrujących oraz z substancji i przypadłości. Na skutek tych złożzeń organizm ludzki znajduje się w ciągłym ruchu i przepływie materii. Organizm rozwija się od stanu embrionalnego do pełnej dojrzałości.

Równocześnie człowiek jako byt jednostkowy działa poprzez swoje tzw. władze działania, jakimi są: władze poznawcze, władze wolitywne, pożądawcze i popędliwe, które konstytuują emocjonalno-dążeniową stronę człowieka, władze motoryczne oraz władze wegetatywne. Osoba stanowi więc jednostkowe *compositum humanum*, czyli jedność (złożenie) dynamicznie podlegającą ciągłemu rozwojowi i doskonaleniu¹⁰⁷.

Crosby zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt przygodności osoby: na fakt rozbieżności między byciem a świadomością. Chodzi mu o rozporządzanie sobą od wewnątrz, czyli o podmiotową wolność. Ponieważ jestem w pewien sposób sobie dany, stoję wobec wyboru: mogę siebie akceptować, całe moje „ja” lub nie akceptować, sprzeciwiać się sobie, odrzucać swoje istnienie. Chodzi więc o fundamentalną zgodę na własne istnienie. Dużą rolę odgrywa w tym miłość do siebie samego, pozwalająca, pomimo swoich słabości i ograniczeń, zaakceptować siebie, być wiernym własnemu byciu, jak mawiał Romano Guardini, mieć *Treue zum eigenem Sein* (wierność własnemu jestestwu). Niestety okazuje się, że współcześnie wiele osób, szczególnie młodych, nie jest w stanie ukształtować w sobie takiej właśnie „opcji fundamentalnej”. Prowadzi to do życia w lęku, stresie, być może depresji, czyli do zachowań akratycznych. Osoba ludzka w swojej przygodności musi wcześniej czy później zmierzyć się z sobą samym i zająć wobec własnego „ja” określoną i świadomą pozycję¹⁰⁸.

Pozostaje jeszcze jeden ważny aspekt ludzkiej skończoności wyróżniony przez autora *Zarysu filozofii osoby* – chodzi tu o zagrożenie ludzkiej wolności. W życiu każdego człowieka istnieje wiele wątków działania, ale tylko jeden moment ludzkiej działalności wynosi go ponad całą przyrodę i decyduje o jego osobowym i niepowtarzalnym obliczu: jest to moment decyzji. To właśnie moment decyzji najbardziej uświadamia nam wewnętrzną wolność działania i wyboru. Większa czy mniejsza świadomość tej wolności w trakcie decydowania towarzyszy nam nieodparcie. Jednakże sam fakt świadomościowy wolności nie jest jeszcze odpowiedzią na pytanie: czy naprawdę jesteśmy wolni w swoich decyzjach i jakie zasadnicze niebezpieczeństwa czekają na naszą wolność?

¹⁰⁷ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 282–284; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 330–332.

¹⁰⁸ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 107–108.

3.3.3. Relacje między przygodnością osoby a jej autonomią

Crosby stwierdza, że z jednej strony osoba ludzka jest bytem przygodnym, a z drugiej strony posiada bardzo realną autonomię. Autonomia ujawniająca się przede wszystkim w podmiotowej wolności zasadniczo nie może być człowiekowi zabrana, choć może być ograniczona; nigdy nie może być ostatecznie zniesiona ani przez jakikolwiek czyn ani przez uczynienie, czyli to, co dzieje się w człowieku bez udziału woli i rozumu. Zagadnienie poznania samego aktu decyzyjnego, a przez to samej wolności, nie jest prosta, a to ze względu na charakter naszego poznania, jak i jego stosunek do momentu wolitywnego w samym akcie decyzji¹⁰⁹.

Krąpiec trafnie zauważa, że decyzja jest przeżyciem jednostkowym, zmiennym, konkretnym, pojawiającym się w coraz to innych uwarunkowaniach, a więc jest czymś niepowtarzalnym. Zatem wszelkie typy poznania naukowego „unieruchamiające” przedmiot poznania nie mogą być tutaj wykorzystane¹¹⁰. Max Scheler twierdził, że to, czym jest wolność, rozumiemy tylko w obrębie życia wolitywnego, a nigdy przez rozważania teoretyczne¹¹¹.

Przygodność bytu ludzkiego ujawnia się nie tylko w samej jego strukturze, a więc w jego złożoności, podzielności, czasowości, ale przede wszystkim w sposobie jego działania, a szczególnie w tym specyficznym ludzkim działaniu, jakim jest właśnie wolny wybór. Crosby świadom jest złożoności, wieloaspektowości faktu wolnego działania osoby ludzkiej i w swoich analizach skupia się przede wszystkim na jednym, ważnym i dziś bardzo aktualnym problemie: czy człowiek rzeczywiście posiada swobodny i wolny wybór, czy też ciężą na nim, jako przecież bycie przygodnym, różne determinanty, które ten wolny wybór przekreślają.

W historii filozofii wskazywano różne czynniki ograniczające wolność człowieka. Głoszono i nadal się głosi bądź determinizm teologiczny, tzn. twierdzenie, że Bóg ogranicza w pewien sposób ludzką wolę, bądź też determinizm naturalistyczny, przejawiający się w różnych determinacjach naturalnych (przyrodniczych). Crosby odnosi się głównie do tego pierwszego „determinizmu” i stawia pytanie, czy człowiek, będąc bytem przygodnym, a więc ostatecznie zależnym w porządku istnienia od Absolutu (różnie rozumianego), może w pełni realizować swoją podmiotowość i swoją autonomię. Jawi się tutaj przed nami ważna antynomia: problem wolnej podmiotowości osoby oraz jej przygodności,

¹⁰⁹ Por. J.F. Crosby, *Personalist Papers*, dz. cyt., s. 93–95.

¹¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 270–271.

¹¹¹ Por. M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Wielowieyski, „Znak” 1963, nr 113, s. 1275–1282.

rozumianej w tym przypadku jako zależność od Absolutu, głównie w aspekcie istnienia i prawa moralnego.

W tym kontekście Crosby przywołuje raz jeszcze starożytną maksymę: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* (osoba posiada byt w sobie, niepodzielny z żadnym innym bytem). Wyraża ona między innymi poprawnie rozumianą autonomię osoby ludzkiej, o czym była już szerzej mowa w punkcie pierwszym tego rozdziału. Jeśli osoba ludzka jest rzeczywiście *sui iuris et alteri incommunicabilis*, to dlaczego miałaby być przygodna w aspekcie wolności i stanowienia praw? Jak możemy być *sui iuris*, a jednocześnie *alteri iuris*?¹¹² Mamy więc do rozwiązania antynomię, którą można wyrazić dwoma terminami: autonomii i heteronomii (czyli stanowiska utrzymującego, że normy postępowania pochodzą od Innego, a nie od człowieka jako podmiotu)¹¹³.

W historii filozofii istnieją przynajmniej dwa sposoby rozwiązania tej pozornej, jego zdaniem, antynomii. Pierwszy to rezygnacja czy wręcz negacja przygodności na rzecz całkowitej, a nawet absolutnej wolności. Podkreśla się w tym stanowisku, że osoba niezaprzeczalnie posiada pełną autonomię, dlatego jest bytem absolutnym i w tym aspekcie nie może być bytem przygodnym. Prowadzi to oczywiście do odrzucenia wszelkiej zależności od Boga w imię całkowitej, osobowej autonomii. To stanowisko reprezentują niektórzy ateistyczni filozofowie, jak na przykład Friedrich Nietzsche czy Jean-Paul Sartre, którzy osobową podmiotowość wynoszą na piedestał samoasercji człowieka, która nie uwzględnia istnienia Absolutu. Tak rozumiana autonomia została oczywiście przygotowana przez niektórych myślicieli okresu renesansu, a także oświecenia.

Drugi sposób rozwiązania tej antynomii jest całkowicie odwrotny, występuje on u pewnych autorów religijnych: mianowicie postuluje się tutaj rezygnację z autonomii na rzecz przygodności, to znaczy odrzuca się pełną lub częściową wolność ze względu na zależność od Absolutu. Nie ma miejsca w tym stanowisku na stwierdzenie dotyczące osobowej podmiotowości (autonomii), bowiem dostrzega się w nim niebezpieczeństwo ateistycznej samoasercji człowieka.

Jak widać z powyższych rozważań, mamy do czynienia z poważnym antagonizmem pomiędzy autonomią a przygodnością. Crosby zajmuje w tym sporze ciekawe stanowisko: podważa tezę tych, którzy odrzucają autonomię w imię przygodności (chodzi tu o egzystowanie przez Boga, czyli teonomię), oraz tezę tych, którzy odrzucają przygodność w imię autonomii. Crosby proponuje własną trzecią drogę rozwiązania tej antynomii¹¹⁴.

¹¹² Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 52–53.

¹¹³ Por. tenże, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 298–300.

¹¹⁴ Por. J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 49–58.

Podkreśla, że osoba ludzka należy do siebie samej i działa przez siebie samą. Jej absolutna samoegzystencja jest pierwotnym i naturalnym sposobem istnienia. Ale równocześnie jest bytem przygodnym i to w wielu aspektach. Uwidacznia się to np. w niezaprzeczalnym fakcie, że każda osoba ludzka trwa w czasie. Trwanie w czasie suponuje ograniczenie należenia osoby do siebie samej: „W tej mierze, w jakiej jej byt należy do przyszłości i już go nie ma, osoba nie posiada siebie w pełni; i w tej mierze, w jakiej jej byt jest przeszły i jeszcze go nie ma, osoba w pełni nie posiada siebie. W ten oto sposób żyje ona, mając byt w wielkiej mierze na zewnątrz siebie”¹¹⁵. Ograniczona w czasie egzystencja człowieka pokazuje, że nawet z całością swej autonomii nie istnieje on sam przez siebie. Przygodność jest więc czymś koniecznym. Widać więc, że autonomia i przygodność są nieobalane, ponieważ są faktami dotyczącymi osoby. Czy w tej sytuacji można wybrać inną drogę i spróbować wyjaśnić, że autonomia i przygodność tworzą jedność w osobie ludzkiej?

Crosby przytacza najpierw fragment z początku dziennika Kierkegarda z roku 1852:

„Największym dobrem, które może być uczynione człowiekowi, większym niż jakikolwiek cel, dla którego może być stworzony, jest uczynić go wolnym. Aby możliwe było to uczynić, wszechmoc jest konieczna. Zabrzmi to zagadkowo, skoro wszechmoc ze wszystkich rzeczy, tak przynajmniej wydawałoby się, powinna rzeczy uzależniać. Ale jeśli pojmimy wszechmoc poprawnie, wówczas jest jasne, że musi mieć ona jakość cofania siebie samej w przejawianiu swojej wszechwładności tak, że skutki czynu wszechmogącego mogą być niezależne. Oto dlaczego człowiek nie może stworzyć drugiego człowieka całkowicie wolnym, ponieważ ten, kto ma władzę, jest w niej uwięziony i skutkiem tego powoduje zawsze fałszywą relację wobec tego, którego pragnie uwolnić. Tylko wszechmoc może siebie wstrzymać w dawaniu i ta relacja jest niczym innym jak niezależnością otrzymującego. Gdyż dobroć oznacza dawanie absolutne, i to w taki sposób, że wycofując się stopniowo, dający czyni otrzymującego niezależnym. Z mocy skończonej pochodzi tylko zależność, a jedynie wszechmoc może uczynić coś niezależnym, może stworzyć z niczego coś, co trwa w sobie, ponieważ wszechmoc zawsze wycofuje się. [...] Jest to nędzny i ziemski obraz dialektyki rzeczy, gdy mówi się, że staje się ona większa proporcjonalnie do tego, jak przymusza i uzależnia rzeczy. Bliższy był prawdy Sokrates; sztuka używania władzy to czynienie wolnym. Lecz tylko wszechmoc może to uczynić prawdziwie”¹¹⁶.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 54.

¹¹⁶ Cyt. za: J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 55–56.

Crosby interpretuje podwyższą myśl Kierkegaarda w ten sposób, że jeżeli byt, przez który człowiek istnieje byłby bytem skończonym, człowiek byłby nazbyt blisko związany z tym bytem i jego podmiotowa wolność nie byłaby możliwa. Oznacza to, że osoby nie tylko byłyby zależne od tej przyczyny skończonej, lecz także ona w pewnym sensie zależałaby od nich, bowiem sama wzrastałaby poprzez okazywanie swej mocy i władzy. „Wydaje się, rozważając zagadnienie abstrakcyjnie, że wielkość Boga zagraża człowiekowi przytłoczeniem i wygaszeniem jego osobowej autonomii, jeśli człowiek musi istnieć dzięki Niemu. W rzeczy samej, jedynie przyczyna skończona mogłaby zagrozić człowiekowi jako osobie, nie zaś nieskończony Bóg, który jedynie może zagwarantować ludzki byt osoby. Nie poprzestajemy więc na przeciwstawieniu autonomii i teonomii, ale usiłujemy pokazać dialektyczną relację pomiędzy nimi, a zwłaszcza pokazać, jak teonomia gwarantuje autonomię”¹¹⁷.

Zdaniem autora *Zarysu filozofii osoby* potwierdzeniem powyższych analiz jest doświadczenie sumienia bycia zobowiązanym do czynienia lub zaniechania czegoś. Jeżeli to zobowiązanie odczytywane jest jako pochodzące z zewnątrz, od Absolutu, to wtedy powinność moralna staje się imperatywem. Nie zadaje to gwałtu podmiotowości. Przeciwnie, wtedy człowiek głębiej przeżywa siebie jako podmiot osobowy, głębiej przeżywa swoją władzę działania przez siebie. Spotkanie z Bogiem ożywia i pogłębia człowieka jako osobę. „Rozumiem, że imperatyw nie ma nic z przymusu, lecz raczej poddaje mnie Bogu w taki sposób, że ożywia mnie jako osobę. Tylko Bóg może wiązać absolutnie bez wywierania przymusu”¹¹⁸.

Jak najbardziej racjonalnym wydaje się takie myślenie, że skoro człowiek istnieje powołany do życia przez Boga, to dlatego może być podległy moralnie Bogu w swym sumieniu. Wydaje się, że każdy, kto doświadcza jakiegoś religijnego wymiaru sumienia, może doświadczać od wewnątrz dialektyki autonomii i teonomii, o której mówił Kierkegaard. Człowiek może istnieć w Bogu, nie będąc pokrzywdzony jako osoba.

Podsumowując przedstawione w tym punkcie pracy Crosby’ego rozumienie przygodności osoby ludzkiej, należy zauważyć, że autor omawia w sposób pogłębiony i przejrzysty główne cechy tej przygodności. Chce przez to nie tylko pełniej ukazać naturę człowieka, ale również odeprzeć ataki, że jego mocne podkreślanie podmiotowości osoby, a szczególnie jej nieudzielalność, absolutność i nieskończoność, może prowadzić do jakiejś formy deifikacji. Zarzuty tego typu nie są tylko teoretyczne, znamy z historii filozofii tego rodzaju próby, powstałe już

¹¹⁷ Tamże, s. 56.

¹¹⁸ Tamże, s. 57.

w okresie renesansu, a później w oświeceniu, romantyzmie i w okresach późniejszych, o czym wspomniano na początku niniejszego punktu.

Zdaniem Crosby'ego przygodność odśłania się zarówno w naturze, a więc w jego czasowym trwaniu, bytowej podzielności, jedności czynnika naturalnego i osobowego, w jego zawieszeniu pomiędzy potencjalnością a realnością, w istnieniu mnogości osób, w rozbieżności między realnym byciem a świadomością, jak również, a może przede wszystkim, w sposobie jego działania. Skoro sam byt człowieka jest przygodny, to i jego działanie nosi na sobie piętno przemijania, a więc przygodności. Ukazuje on autotranscendencję osoby w odniesieniu do prawdy i dobra. Jako byt przygodny, człowiek zawsze będzie pragnął więcej prawdy i dobra, w tym aspekcie nigdy nie będzie w pełni nasycony. W życiu codziennym ta przygodność w intelektualnym poznaniu przejawia się w możliwości zarówno prawdziwego, jak i błędnego poznania, a w dążeniach woliwytwnych – dobrych i złych pragnień i decyzji. Działanie nie może być doskonalsze od samej struktury człowieka w myśl starożytnej zasady: *agere sequitur esse*.

Crosby przedstawił także ciekawą propozycję rozwiązania dialektycznego napięcia pomiędzy przygodnością osoby a jej autonomią. Jego zdaniem nie ma tutaj żadnej antynomii, przeciwnie, to właśnie Absolut, jako stwórca człowieka, gwarantuje jego pełną autonomię. Tylko Absolut, który nie potrzebując tego, co stwarza, może pozwolić swoim stworzeniom stać się autonomicznymi osobami. Wynika to przede wszystkim z odpowiedniej koncepcji Absolutu, który, jak mówił Akwinata, jest *Esse ipsum subsistens*, czystym istnieniem samoistniejącym, pełnią wszelkich doskonałości. Doskonałość Boga nie potrzebuje stworzenia.

Crosby nie poświęca jednak zagadnieniu natury Absolutu więcej miejsca w swoich rozważaniach. Zaproponowane przez niego ujęcie pokazuje również błędne rozumienie Boga i Jego relacji do człowieka w wydaniu takich filozofów jak Nietzsche czy Sartre, którzy reprezentują tzw. ateizm antropologiczny (w odróżnieniu od ateizmu przyrodniczego). Ateizm antropologiczny neguje istnienie Boga w imię rzekomej obrony prawdziwej godności i autonomii człowieka. Filozofowie ci nie mogą uznać tej prawdy, że właśnie istnienie Boga-Stwórcy gwarantuje największą godność i wolność człowieka. Tylko Absolut nie ogranicza autonomii człowieka, lecz przeciwnie – wynosi ją na najwyższy poziom.

3.4. Podsumowanie

Głównym celem trzeciego rozdziału było przedstawienie i analiza podstawowych kategorii bytu ludzkiego w ujęciu Johna F. Crosby'ego. Stara się on wyjaśnić „co to znaczy istnieć jako osoba”, a dokładniej mówiąc, pragnie odśłonić główne

aspekty „osobowego bycia sobą”. Czyni to posługując się przede wszystkim czterema kategoriami: podmiotowości, nieudzielalności, przygodności egzystencji ludzkiej, a także teonomii, czyli zależności człowieka od Boga. Uważa, że właśnie kategorie te służą określeniu właściwego sensu ludzkiego bycia sobą.

Termin „podmiotowość” Crosby rozumie w znaczeniu szerszym i węższym. Pierwsze odnosi się do tego, co związane jest z podmiotem, w przeciwieństwie do tego, co przedmiotowe lub obiektywne. W tym znaczeniu mówi się na przykład o filozofii podmiotowej i przedmiotowej. Drugie znaczenie, które szczególnie go interesuje, dotyczy podmiotowości indywidualnej, inaczej mówiąc: subiektywności indywidualnej, czyli tego wszystkiego, co dotyczy konkretnego, ludzkiego „ja”. Chodzi więc o rozróżnienie wewnątrz podmiotowości jako takiej, w której można wyszczególnić podmiotowość indywidualną i międzypodmiotowość.

Podmiotowość indywidualna, czyli osobowe bycie sobą można opisywać bardziej obiektywistycznie lub subiektywistycznie. Ujęcie obiektywistyczne pozwala ująć osobę w kategoriach takich, jak na przykład: substancjalność, potencjalność czy racjonalność. Jest to ujęcie płynące z tradycji arystotelesowskiej i Crosby nazywa je „ujęciem kosmologicznym”. Jest ono ważne i potrzebne, niemniej domaga się ono ujęcia bardziej personalistycznego, aby lepiej opisać takie kategorie jak: podmiotowość, samoobecność, uwewnętrznienie czy darowanie siebie; a wszystko po to, aby pełniej zrozumieć osobowe bycie sobą.

W niniejszym rozdziale starano się ukazać punkt wyjścia antropologii Crosby’ego. Okazuje się, że jest nim analiza ludzkich czynów i to w aspekcie doświadczenia moralnego. To doświadczenie uwidacznia się na przykład w respektowaniu bądź nierespektowaniu osoby ludzkiej. Dogłębna analiza działania osobowego pozwoliła mu stwierdzić, że podmiotowość osoby odstawia się przede wszystkim w dwóch formach: samoobecności i autodeterminacji. Samoobecność to podmiotowe przebywanie osoby z sobą, to „nieintencjonalna refleksyjność”, w odróżnieniu od intencjonalnego, a więc przedmiotowego spotkania z sobą samym. Im silniejsza jest samoobecność, im bardziej podmiotowość jest „zebrana w sobie”, a nie rozproszona, tym silniejsza i właściwsza jest intencjonalność osoby, a więc jej relacja ze światem, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i woliowym.

Podmiotowość ujawnia się ponadto w autodeterminacji. Chodzi o woliowy związek z sobą samym wyrażający się w podejmowaniu decyzji dotyczących własnych wyborów, a nawet całego życia w tak zwanej „opcji fundamentalnej”, czyli w akceptacji siebie, całego swojego „ja”, bądź też w sprzeciwie wobec własnego „ja” i odrzuceniu własnego istnienia. Autodeterminacja ujawnia się również w transcendowaniu, czyli wychodzeniu osoby poza siebie w kierunku wartości. To ważny element antropologii Crosby’ego. Słusznie podkreśla on, że

„zebranie się w sobie” i autotranscendencja pozwalają na uczestnictwo w podmiotowości innych osób i umocnienie społecznego wymiaru osoby ludzkiej.

Refleksja nad podmiotowością zaprowadziła go do stwierdzenia i uzasadnienia substancjalności osoby ludzkiej. Jego zdaniem, u podstaw naszej podmiotowości musi istnieć substancjalne bycie sobą. Spotykamy się więc z zagadnieniem uzasadnienia istnienia i natury ludzkiej duszy. Dostrzegalną słabością omawianej propozycji jest zbyt małe zainteresowanie tym bardzo ważnym przecież problemem. Można sądzić, że autor akceptuje rozstrzygnięcia tego zagadnienia obecne w filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej oraz próbuje uzupełnić je o własne, bardziej współczesne, personalistyczne studium podmiotowości osobowej.

W niniejszym rozdziale wiele uwagi poświęcono także nieudzielalności osoby, która obok podmiotowości i substancjalności oraz przygodności jest ważnym elementem struktury bytu ludzkiego. Crosby przywołuje ważną definicję bycia osobą pochodzącą z prawa rzymskiego, w myśl której osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych, czyli niezłączym swego bytu z nikim innym. Dlatego można stwierdzić, że każda osoba jest bytem niepowtarzalnym, żyje tak jakby była jedyna. Nieudzielalność osoby to inaczej pewna metafizyczna „niewrażliwość” na obecność innych osób, niezdolność do bycia przez nie zrelatywizowanym do wymiarów tylko ilościowych. Osoba ludzka, mimo że nie jest jedyna na świecie, „jawi się w bycie” jakby była jedyna, co oczywiście nie wyklucza możliwości komunikacji międzypersonalnej.

Nieudzielalność bliżej analizowana jawi się w dwóch formach: godności przysługującej każdej osobie oraz „uroku osobowego” przysługującemu każdemu człowiekowi. Szczególnie ważne i trafne są analizy Crosby’ego dotyczące godności. Analizując różne definicje osoby i jej godności, które występowały w historii filozofii, dochodzi on do wniosku, że godność jest wartością, na mocy której osoba zasługuje na bezwarunkowy szacunek.

Godność w perspektywie personalistycznej jawi się jako zakorzeniona właśnie w nieudzielalnym byciu sobą. Ona wyznacza imperatywy moralne, takie jak na przykład szacunek wobec każdej osoby czy też prawdziwej miłości do innych osób. Dzieje się tak dlatego, że w tej perspektywie możliwe jest wyjście z miłością poza cechy osoby i dotarcie do osoby jako osoby. Warto podkreślić, że tak rozumiana nieudzielalność osoby prowadzi do budowania wspólnot międzypersonalnych i daleka jest od atomizmu społecznego, zgodnie z którym osoby są odizolowane jedna od drugiej. Szerzej o tym będzie mowa w następnym rozdziale.

Crosby jest świadom, że podkreślenie powyższych aspektów osoby ludzkiej może zrodzić podejrzenie o pewnej próbie deifikacji człowieka, tym bardziej, że próby takie, jak wiadomo, występowały już w historii filozofii. Dlatego część swoich rozważań na temat osoby poświęca zagadnieniu przygodności (skończoności)

osoby. Skończoność osoby widać przede wszystkim w przyrodzonej sytuacji każdego człowieka, tzn. jego związania z czasem. Każdy człowiek narodził się w czasie i każdy nieuchronnie zmierza do śmierci; nic dziwnego, że śmierć w pewnym sensie ogniskuje wszystkie zagadnienia antropologiczne na terenie filozofii.

Kolejnymi cechami przygodności człowieka, jakie dostrzega Crosby, jest fakt mnogości osób oraz ich spotencjalizowanie. Mnogość osób wskazuje na to, że w egzystencji ludzkiej występuje ewidentna niekompletność, czyniąca nas w wyraźny sposób istotami skończonymi w indywidualnym byciu sobą. Spotencjalizowanie osoby uwidacznia się między innymi w życiu moralnym: człowiek nigdy w swoim życiu nie osiągnie kresu swojego rozwoju, czyli takiego etapu, którego nie mógłby przekroczyć. Kolejnym aspektem przygodności osoby, co podkreśla Crosby, jest fakt rozbieżności między byciem a świadomością. Chodzi mu o rozporządzanie sobą „od wewnątrz”, czyli o podmiotową wolność. Osoba ludzka w swojej przygodności musi, wcześniej czy później, zmierzyć się z sobą samym i zająć wobec własnego „ja” określoną i świadomą pozycję. Z tym wiąże się zagrożenie ludzkiej wolności, co szczególnie widać w momencie podejmowania decyzji. To właśnie moment decyzji najbardziej uświadamia nam wewnętrzną wolność działania i wyboru.

W związku z tym pojawia się kolejne, ciekawe zagadnienie, czy człowiek będąc bytem przygodnym, a więc ostatecznie zależnym w porządku istnienia od Absolutu, może w pełni realizować swoją podmiotowość i swoją autonomię. Wydaje się, że Crosby ciekawie i słusznie rozwiązuje ten problem. Najpierw poddaje analizie dwa stanowiska, które można wyrazić terminami: autonomii i heteronomii. Pokazuje, że pomiędzy nimi zachodzi poważny antagonizm i zajmuje w tym sporze własne stanowisko: podważa też tezę tych, którzy odrzucają autonomię w imię przygodności, oraz tezę tych, którzy odrzucają przygodność w imię autonomii.

Tak więc Crosby zaproponował własną, trzecią drogę rozwiązania tego sporu. Uznając zależność człowieka od Boga, przede wszystkim w aspekcie istnienia, słusznie podkreśla, że tylko Bóg, który jest pełnią Istnienia, może przekazać byt nie potrzebując tego, co stwarza. Innymi słowy, może pozwolić swoim wybranym stworzeniom stać się autonomicznymi osobami. Tylko Bóg posiada wewnętrzną wolność i szczodrość obdarowania bytem, który raz udzielony, może tkwić w sobie i istnieć jako autonomiczna osoba. Okazuje się, że istnienie Boga-Stwórcy gwarantuje największą godność i wolność człowieka.

Tak nakreślone personalistyczne rozumienie „osobowego bycia sobą” Crosby stara się zaaplikować do kształtowania życia wspólnotowego, przejawiającego się w wielu różnorodnych formach.

ROZDZIAŁ IV

PERSONALISTYCZNA WIZJA CZŁOWIEKA PODSTAWĄ KSZTAŁTOWANIA ŻYCIA WSPÓLNOTOWEGO

Po omówieniu w poprzednim rozdziale zagadnień podmiotowości, nieudzielnności i przygodności bytu osobowego, w ostatniej części pracy zaprezentowano filozoficzną koncepcję osoby Crosby'ego w relacji do niektórych tematów dotyczących współczesnego kryzysu demokracji liberalnej, złączonego z kryzysem życia wspólnotowego. Innymi słowy, pokazano, jak można wykorzystać personalistyczne ujęcie osoby dla tworzenia warunków, w których człowiek może się rozwijać w kierunku pełniejszego bycia sobą.

Wśród wielu przejawów współczesnego kryzysu więzi międzyludzkich można wskazać takie zjawiska jak rozpad wspólnot, upadek tradycji, zanik zaufania do autorytetów, przesadna apologia wolności jednostki ludzkiej¹. Powyższe zjawiska można rozumieć jako źródła ryzyka wobec autentycznego bycia sobą w wymiarze osobistym, ale przede wszystkim w życiu społecznym. Autor *Zarysu filozofii osoby* wskazuje, że źródłem kryzysu jest przede wszystkim odejście od rozumienia natury prawdziwego dobra, co jest pochodną kryzysu w rozumieniu racjonalności świata, poznania i działania.

Na początku analiz podjętych w czwartym rozdziale zostały przedstawione ontyczne podstawy życia wspólnotowego. Następnie omówiono problematykę dotyczącą relacji człowieka i społeczeństwa do Absolutu. Rozdział zamknął namysł nad społecznymi implikacjami antropologii Crosby'ego w kontekście indywidualizmu i kolektywizmu.

¹ Por. W.M. Nowak, *Wprowadzenie*, w: M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski (red.), *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, Rzeszów 2010, s. 8.

4.1. Od personalizmu do wizji życia wspólnotowego

Zagadnienie wspólnoty było poddawane analizie filozoficznej przez wielu myślicieli na przestrzeni dziejów. Jedną z najważniejszych koncepcji wspólnoty została wypracowana na gruncie filozofii personalistycznej. Crosby stawia następujące pytanie: czy jest możliwe bycie w pełnej samotności, gdy urzeczywistnia się nasze osobowe bycie sobą? Albo doświadczamy osobistego urzeczywistnienia siebie w spotkaniu z drugim człowiekiem, albo to, co interpersonalne, ma jedynie charakter przypadłościowy dla istnienia osobowego.

4.1.1. Typy wspólnot

Zdaniem Roberta A. Nisbeta, cała myśl zachodnia XIX wieku była przesycona, choć nie w pełni uświadomioną, ideą wspólnoty. Warto zauważyć, że w tym samym okresie rozwijają się podstawy myśli personalistycznej w środowiskach amerykańskich. Pojęcie wspólnoty zawsze było postrzegane jako naturalne środowisko ludzkiego życia. Niemiecki filozof i socjolog Ferdinand Tönnies uważany jest za ojca współczesnego rozumienia wspólnoty. W swojej książce z 1887 roku, *„Gemeinschaft und Gesellschaft”*, opisywał wspólnotę jako miejsce, gdzie stosunki międzyludzkie są bliskie, oparte na przypisanym, a nie osiąganym, statusie społecznym, gdzie role są określone i pozostają ze sobą w harmonii. W kulturze wspólnoty dominuje względna homogeniczność, a mocną pozycję mają rodzina i Kościół, uważane za naturalnych strażników jej wartości. W takiej społeczności istnieje wspólnota sentymentów, wymagająca lojalności w stosunku do miejsca i osób. Sentyment, według Tönniesa, ma kluczowe znaczenie w analizie kategorii wspólnoty, skupiając się na trzech głównych elementach: krwi (ród), miejscu (sąsiedztwo) i umyśle (przyjaźń). W różnych definicjach wspólnoty często podkreślane są wspólne cele, normy i środki realizacji jako kluczowe elementy. Jedno z tradycyjnych określeń wspólnoty koncentruje się na interakcjach między jednostkami, które mają na celu zaspokojenie potrzeb członków i realizację przedsięwzięć grupowych, przy czym struktury służące gratyfikacji potrzeb i ograniczona przestrzeń fizyczna odgrywają kluczową rolę. Według innej definicji, wspólnota obejmuje trzy niezbędne elementy: członka wspólnoty, grupę wspólnotową oraz fazy i procesy wspólnotowego działania².

² Wyróżnia się aż dziewięćdziesiąt cztery różne definicje wspólnoty, wśród których można wskazać przynajmniej dwa ich typy. Pierwszy traktuje wspólnotę jako kategorię pojęciową w sensie ogólnym, a drugi typ definicji odnosi się do konkretnego wariantu wspólnoty. Por. A. Cudowska,

Warto w tym miejscu odwołać się do typologii wspólnot, którą proponuje amerykański socjolog Robert Nisbet. Jego propozycja zawiera wiele punktów wspólnych z koncepcją osoby ludzkiej oraz wspólnoty międzypersonalnej wypracowanej przez Crosby'ego. Obaj myśliciele deklarują zakorzenienie swoich koncepcji w szeroko pojmowanej myśli zachodniej. Nisbet wyróżnił dwie główne grupy wspólnot. Pierwszą stanowią następujące wspólnoty: polityczna, religijna i militarna. Drugą grupą są wspólnoty rewolucyjne, pluralistyczne i ekologiczne.

Wspólnota polityczna stanowi najbardziej znaczącą formę wspólnoty, która jest ściśle związana ze wspólnotą militarną. Nisbet docenia militarny charakter wspólnoty jako fundamentu powstania cywilizacji europejskiej. Religijny typ wspólnoty wiązał się z opozycją wobec pozostałych typów wspólnot. Jego powstanie i rozwój kształtował się w konfrontacji z relacjami pokrewieństwa. Według Nisbeta „stało się możliwe dla proroków uniwersalnego bóstwa wyrwać jednostki z ich tradycyjnych, głównie opierających się na pokrewieństwie, struktur wiary i stopić je w nowe wspólnoty oparte na wierze, która przekracza wszystkie lokalne i etniczne związki”³. Warto podkreślić, że ten rodzaj typologii jest stworzony przez pryzmat konkretnej, społecznej aktywności.

Drugą wyróżnioną przez Nisbeta grupą wspólnot są wspólnoty rewolucyjne, pluralistyczne i ekologiczne. Chociaż każda z nich znaczeniowo nie jest tak ważna jak pierwsza grupa wspólnot, to bez ich uwzględnienia myśl zachodnia nie byłaby tym, czym historycznie się stała. Wspólnota rewolucyjna, ze swoim historycznie największym urzeczywistnieniem w czasie rewolucji francuskiej, została poprzedzona na przestrzeni dziejów poprzez przewroty państwowe i wojny domowe w starożytności, chłopskie rewolty społeczne w średniowieczu oraz wielkie rewolucje w epoce nowożytnej. Pluralistyczna wspólnota to taka, którą cechuje różnorodność, rozproszenie władzy i lokalność. Nisbet wskazuje jednak na niepewność egzystencji tego rodzaju wspólnot w zestawieniu z postulatami jedności czy ujednolicenia. Ostatnim typem z tej grupy jest wspólnota ekologiczna, której istotną cechą jest naturalny związek człowieka z przyrodą⁴.

W swoich pracach Crosby podkreśla, że człowiek poprzez racjonalność i zdolność wyboru dobra jest bytem „otwartym” na całą rzeczywistość, a szczególnie na świat osób i Absolut. Nie jest w sobie bytowo „wypełnioną” monadą, ale potrzebuje dalszego rozwoju, głównie poprzez poznanie i miłość drugich osób – dla wzbogacającego transcendowania własnego „ja”.

Wspólnota w kulturze indywidualizmu, w: J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobecki (red.), *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, Białystok 2009.

³ R. Nisbet, *Filozofowie społeczni. Wspólnota i konflikt w myśli zachodniej*, Nowy Jork 1973, s. 5, cyt. za: P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001, s. 35.

⁴ Por. tamże, s. 36–38.

Crosby w swej refleksji na temat specyfiki wspólnoty korzystał z dorobku swojego nauczyciela Dietricha von Hildebranda, który wyróżnił trzy pary wspólnot: wspólnoty ze swej istoty dwuosobowe i wieloosobowe, wspólnoty formalne i materialne oraz wspólnoty pierwotne i wtórne. Do wspólnot dwuosobowych zalicza on małżeństwo i wspólnotę miłości, która wynika z formalnego utożsamienia życia własnego dwojga osób. Z kolei do wspólnot wieloosobowych – czyli składających się co najmniej z trzech osób – włączał rodzinę, naród i państwo. Drugą parą były wspólnoty materialne i formalne. Materialne to m.in. krąg przyjaciół, naród, ludzkość. Natomiast formalne to np. stowarzyszenie czy państwo.

W swoich rozważaniach dotyczących wspólnoty Crosby przyjmuje jako punkt wyjścia konieczność wyeksponowania pozornie sprzecznych aspektów osobowego bycia sobą, wśród których znajduje się, obok przygodnej egzystencji i zależności od Boga, właśnie wspólnota międzypersonalna. Należy podkreślić, że zasługą twórczości Crosby'ego jest idea dążenia do odnowienia solidarności społecznej w celu uzyskania nowych form realizacji życia wspólnotowego. Chociaż część jego rozważań wyraźnie łączy się ze zjawiskiem indywidualizacji prawa – z powodu którego jednostka coraz silniej i śmieiej pojmuje siebie jako autonomiczny podmiot prawa – to zjawisko to jest także wskazywane jako główny czynnik rozmywania głębszych form życia wspólnotowego.

Crosby wyraźnie zaznacza, że jest to ważny, ale jedynie wyjściowy punkt jego koncepcji. Podkreśla, że obrońcy idei wspólnoty i dobra wspólnego powinni wystrzegać się wybranych propozycji odtworzenia przeszłego porządku, a konkretnie tych, które pomijają lub odrzucają pojęcie osoby jako podmiotu prawa. Jako przykład może posłużyć realizacja zasady *cuius regio eius religio* lub współczesnego podążania – bez głębszego rozumienia, za to z potrzebą eskapizmu – za kimś w rodzaju przywódcy, chcącym przywrócić dawny porządek.

W tym miejscu należy wskazać na najważniejsze funkcje wspólnoty, które wynikają z analizy filozoficznej koncepcji osoby ludzkiej Crosby'ego. Po pierwsze, osoba ludzka może zrealizować swoje indywidualne bycie sobą, uznając potrzebę pozostawania w trzech typach relacji: ja wobec siebie samego, ja wobec innych członków wspólnoty rodziny ludzkiej oraz ja wobec Absolutu. Po drugie, tylko we wspólnocie można zaspokoić swoją potrzebę bycia poznanym także w tym, co zupełnie nieudzielalne we mnie wobec drugiego. Chociaż w każdym z ludzi jest coś wszystkim wspólnego – to znaczy natura ludzka – to w jej ramach są doświadczenia wyłącznie własne. Po trzecie, funkcją wspólnoty jest ochrona jednostki przed popadnięciem w złudną atrakcyjność zatamizowanego społeczeństwa. Po czwarte, wspólnota daje wyjątkową możliwość przeżywania poszczególnych stanów emocjonalnych, na przykład radości lub smutku, przeżywanych zarówno na poziomie podmiotowości indywidualnej, jak i podmiotowości zbiorowej.

Po piąte, jedynie we wspólnocie możliwe jest pełniejsze doświadczanie niektórych wartości, takich jak bezpieczeństwo, solidarność czy akceptacja utraty bliskiej osoby po jej śmierci. Po szóste, bycie we wspólnocie daje człowiekowi możliwość lepszego poznania tego, co dla niego ważne na zasadzie skonstruowania z różnorodnymi perspektywami pochodzącymi od innych członków wspólnoty, do której należy dana osoba, a także ze strony członków wspólnot, do których osoba ta nie należy. Po siódme, wyłącznie w autentycznie głębokiej formie wspólnoty, jaką jest *communio personarum*, człowiek może doświadczyć i przeżywać siebie w specyficznym głębokim sposobie, uwarunkowany miłością rozumianą jako poszukiwanie dobra drugiej osoby. Po ósme, zakładając, że byt osobowy jest czystą doskonałością, to element interpersonalny musi do niej należeć. Innymi słowy, bycie sobą w pełni może zrealizować się jedynie w kontekście wspólnotowym.

Jednym ze zjawisk opisanych przez Crosby'ego w kontekście wspólnoty jest to, że staje się ona w pełni sobą dopiero wówczas, gdy jest świadomie doświadczana przez swoich członków. Nie oznacza to jednak, że wspólnota nie może istnieć przed jej świadomym doświadczeniem przez osoby w niej uczestniczące.

Crosby podkreśla, że nawet zwolennicy archaicznych form solidarności społecznej nie chcieliby powrotu do poczucia tej solidarności w formach całkowitego wchłonięcia jednostki przez wspólnotę. Nie zgadza się z odrzucaniem dorobku życia społecznego. Są to na przykład formy dobrowolnej izolacji w stosunkowo niewielkich grupach, które charakterem funkcjonowania mają odtwarzać pierwotne struktury społeczne, z silnym akcentem położonym na oddalenie się od osiągnięć techniki.

Koncyliacyjne nastawienie myśli Crosby'ego przejawia się też w tym, że wraz ze zwolennikami archaicznych form solidarności społecznej posiada punkt stykowy, opierający się na doświadczeniu świadomości moralnej, opartym na osobowym byciu sobą, którego źródła znajdują się w naszym doświadczeniu świadomości moralnej. Wyzwaniem dla współczesnej filozofii jest też ukazywanie potrzeby zachowania tego, co personalistyczne w dawnej solidarności społecznej, lecz w nowej personalistycznej formie⁵.

Crosby świadom jest tego, że ustalenie konkretnych relacji człowieka do społeczeństwa i innych wspólnot w praktyce jest bardzo trudne. Zależą one bowiem od wielu czynników i w dużym stopniu wyznaczone są warunkami, w którym żyje dana osoba i wspólnota, należą więc bardziej do kategorii historycznych niż filozoficznych. Dlatego nie podaje konkretnej teorii społecznej, niemniej jednak poprzez personalistyczne wyjaśnienie osoby ludzkiej wskazuje, w jaki sposób

⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 44–45.

można i należy uformować strukturę danych wspólnot, na przykład rodziny czy społeczeństwa, aby apriorycznie nie „krzywdzić” natury ludzkiej i aby dobro wspólne było rzeczywiście realizowane⁶.

4.1.2. Relacje ontyczne podstawą życia wspólnotowego

Crosby w swoim głównym dziele stwierdza wprost, że pragnie rozwinąć personalistyczną filozofię społeczną, to znaczy filozofię międzypodmiotowości i podmiotowości zbiorowej. Jest to ważna autodeklaracja Crosby’ego, częściowo odsłaniająca cel jego filozoficznego wysiłku⁷. Można zauważyć, że to konkretne wyznaczenie celu uprawianej filozofii jest zgodne z filozoficzną postawą Dietricha von Hildebranda, autora ważnego dzieła pt. *Metafizyka wspólnoty*. We wstępie do tego opracowania czytamy: „Na podstawie tych rozważań widać, że metafizyka osoby może znaleźć dopełnienie tylko w metafizyce wspólnoty, a także to, że najgłębszą istotę indywidualnej osoby można uchwycić tylko pod warunkiem równoczesnego jej powołania do wspólnoty”⁸.

Warto wspomnieć, że pytania o istotę i różne formy relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą są jednym z tych zagadnień, które w historii filozofii europejskiej pojawiły się już w starożytności⁹. Tak na przykład Arystoteles w *Polityce* pisał, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”¹⁰. Mówi się, że starożytni filozofowie posiadali wyjątkowo trafną intuicję dotyczącą rozumienia natury ludzkiej. Podkreślali, że istnieją takie dobra, których człowiek nie osiągnie w pojedynkę, ani nawet we dwoje, lecz są one wspólne większej liczbie osób i dlatego zostały nazwane dobrem wspólnym. Uczestnicząc we wspólnym dobru, poszczególne osoby mogą realizować swój osobowy rozwój, który nie jest możliwy do osiągnięcia w samotności, poza społecznością. Od starożytności wylicza się trzy rodzaje dóbr, które przekraczają możliwości poszczególnych osób. Są to dobra poznawcze, do których należy przede wszystkim rozwój nauki, przekazywanej z pokolenia na

⁶ Por. tamże, s. 52–53.

⁷ Por. tamże, s. 135.

⁸ J. Seifert, *Przedmowa*, tłum. C. Porębski, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., s. 27.

⁹ Jednym z pierwszych pism poruszających te zagadnienia jest *Ekonomik* Ksenofonta. Ten dialog praktyczno-dydaktyczny Ksenofont poświęcił ekonomii. Wskazuje, jak należy zarządzać majątkiem domowym jako podstawowym składnikiem państwa. Porusza także wątki filozoficzne dotyczące natury człowieka, któremu owa nauka ekonomiczna ma służyć. Por. Ksenofont, *Ekonomik*, tłum. D. Tymura, Warszawa 2020; tenże, *Pisma Sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1976.

¹⁰ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 27.

pokolenie. Następnie dobra w zakresie działania wolitywno-emocjonalnego, które mają zabezpieczyć sprawiedliwość społeczną i życie w pokoju. I wreszcie mamy dobra związane z wytwórczością człowieka, to znaczy z techniką a w późniejszym okresie, związanym z nią przemysłem. To wszystko jest wspólnym dobrem i nie byłoby możliwe, gdyby ludzie nie jednoczyli się we wspólnym działaniu, przechodząc w relacjach od „ja” – „ty” do „my”¹¹.

Jak już wspomniano, jego podstawowa praca na ten temat *Zarys filozofii osoby* nosi podtytuł *Bycie sobą*. Stwierdza on w niej wyraźnie, że jego książka jest „na temat osobowego bycia sobą”¹². Dlatego na początku swojego studium omawia, w części pierwszej, fundamentalną strukturę posiadania siebie, do której zaliczył nieudzielalność i podmiotowość. W części drugiej przeszedł do omawiania transcendencji osoby, czyli do wynikającej z posiadania siebie – zdolności osoby do działania, płynącej z niej samej, by w części ostatniej podjąć zagadnienie bycia sobą wobec teonomii.

Zapoznając się z Crosby’ego namysłem nad podstawami kształtowania życia wspólnotowego, należy stwierdzić, że pojawiają się konkretne pytania: czy nieudzielalność osoby, tak mocno przez niego podkreślana, nie zagraża porozumiewaniu się między osobami oraz wspólnego ich działania? Czy ostatecznie nie powoduje ona izolacji osoby, a więc jakiejś formy solipsyzmu, który przecież kwestionuje życie wspólnotowe? Są to ważne pytania, które mogą stanowić zasadniczy zarzut pod adresem przedstawionej koncepcji nieudzielalności osobowej.

Crosby dostrzega to niebezpieczeństwo i broni się przed podejrzeniem o solipsyzm. Stwierdza, że jego rozumienie nieudzielalności osobowej jest odległe od atomizmu społecznego, zgodnie z którym osoby są ostatecznie odizolowane jedna od drugiej.

Wydaje się, że jego obrona nie jest do końca przekonująca. Widać bowiem wyraźnie pewną słabość jego propozycji. Owszem, w dyskusji z komunitarystami Crosby stara się wzmocnić uprawianą przez nich filozofię społeczną bardziej pogłębioną antropologią, ale można też zauważyć, że trudno mu się wydstać z podmiotowych uwarunkowań jego filozofii.

Nic więc dziwnego, że jego propozycja jest przede wszystkim natury podmiotowej, moralnej i że brakuje jej podbudowy ontologicznej, a przynajmniej nie jest ona dostatecznie wyeksplikowana. Filozof ze Steubenville stwierdza, że „nieudzielalność osób jest tym, co ugruntowuje moralny imperatyw traktowania ich

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 327–328; tenże, *Spółeczeństwo*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2018, s. 137.

¹² Tamże, s. 148.

z szacunkiem i otwiera możliwość ich kochania; to owa nieudzielalność okazuje się pierwszą zasadą solidarności społecznej i wspólnoty”¹³. To wartości moralne w głównej mierze implikują międzyosobowy i wspólnotowy wymiar bycia sobą.

Na pewno są to prawdziwe i cenne stwierdzenia, ważne szczególnie w dialogu ze współczesną kulturą, niemniej da się w nich zauważyć brak głębszego, ontycznego fundamentu, który chroni człowieka przed zejściem na pozycje subiektywizmu. Trzeba więc bardziej związać koncepcję Crosby’ego z tradycją filozofii klasycznej, do której zresztą autor często się odwołuje, ale czyni to w sposób niewystarczający. A przecież jeżeli warto do tej filozofii sięgać, to głównie dlatego, że jest to filozofia przedmiotowa, a więc uwzględniająca bezsporne fakty płynące od strony bytu realnie istniejącego.

W filozofii klasycznej, gdy analizuje się zagadnienie człowieka i społeczeństwa, zwraca się uwagę przede wszystkim na te momenty, które decydują o społecznym charakterze człowieka i mogą stać się podstawą do ustalenia właściwej relacji osoba–społeczność. Jeżeli mówi się, że osoba jest istotą społeczną, znaczy to przede wszystkim, że jest ona bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym i może zaktualizować swą naturę tylko przy współdziałaniu i pomocy osób innych¹⁴.

Każdy konkretny byt przygodny, mimo że jest bytem rzeczywiście jednym i aktualnie niepodzielonym, jest jednocześnie bytem złożonym. Dlatego można powiedzieć, że człowiek jest więzią różnych relacji, a samo społeczeństwo, z punktu widzenia filozoficznego, nie jest bytem substancjalnym, ale relacyjnym. Warto więc nieco szerzej przyjrzeć się temu zagadnieniu. Przedmiotem zainteresowania filozofii klasycznej są relacje realne, a więc te, które istnieją pomiędzy „przedmiotami” lub różnymi „czynnikami danego przedmiotu”. Każdy byt, a szczególnie osoba, uwikłany jest w różnego typu relacje¹⁵.

Jeżeli spojrzymy na otaczającą nas rzeczywistość, dostrzegamy najrozmaitsze typy powiązań relacyjnych. Można je uporządkować w różny sposób. W filozofii klasycznej zwraca się zasadniczo uwagę na dwa typy relacji realnych: na relacje konieczne (pozakategorialne), tzn. takie, które dotyczą wszystkich bytów, niezależnie do jakiej kategorii przynależą, niezależnie czy są minerałem, rośliną, zwierzęciem, człowiekiem, czy też bytem kulturowym¹⁶ oraz na relacje niekonieczne

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 330.

¹⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Relacja*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 713.

¹⁶ Relacje konieczne są to takie relacje, które muszą zachodzić między elementami wewnątrzbytowymi albo między pełnymi bytami. „Muszą” w tym znaczeniu, że gdyby nie zachodziły, nie byłoby po prostu danego bytu, przedmiot przestałby istnieć.

(kategorialne), tzn. takie, które jakby „dochodzą” do bytu już istniejącego, jak np. małżeństwo między Janem a Marią czy też sąsiedztwo.

Wyszczególniony powyżej jeden i drugi typ relacji posiada zupełnie odmienną naturę. Nas interesują tutaj, przy omawianiu życia wspólnotowego, przede wszystkim relacje konieczne. Mają one miejsce wówczas, gdy ich ewentualne zaprzeczenie czy zniszczenie powoduje zaprzeczenie lub zniszczenie konkretnego bytu. Relacje te mają taką osobliwość, że nie są one jakoś „dołączone” do bytu. Relacji takich nie można ani nabyć, ani utracić. Powstają one wraz z bytem i wraz z nim giną. Są jakby „wtopione” w realnie istniejący byt. Dzielimy je na relacje absolutne¹⁷ i transcendentálne¹⁸.

Te ostatnie są szczególnie ważne przy koncepcji osoby i jej relacji międzyosobowych. One właśnie dają filozoficzne, a więc bardziej teoretyczne podstawy do odrzucenia solipsyzmu. I właśnie tej głębszej metafizycznej refleksji zdaje się brakować w ujęciu Crosby’ego. Wśród relacji transcendentálnych da się jeszcze wyróżnić: relacje *wewnętrzne*, które występują między aktem istnienia bytu a jego istotową treścią, między substancją a przypadłością oraz między materią a formą; oraz transcendentálne relacje *zewnętrzne*, czyli takie, które zostały wyszczególnione ze względu na zależność bytu od ostatecznych przyczyn: przyczyny sprawczej, celowej i wzorczej, o ile te przyczyny ujmujemy ostatecznie, a więc w odniesieniu do człowieka, gdy rozważamy byty kulturowe bądź w odniesieniu do Absolutu, gdy rozważamy byty przyrody¹⁹. Mówiąc dokładniej, w transcendentálnym pojęciu jedności i odrębności ujawnia się relacja do przyczyny sprawczej; w transcendentálnej prawdzie – relacja do przyczyny wzorczej, a w transcendentálnym dobru ukazuje się relacja do celu, czyli ostatecznie do przyczyny celowej²⁰.

Postawmy teraz pytanie: jak te relacje transcendentálne mogą być pomocne w ukazaniu błędu solipsyzmu? Otóż, dostrzegamy, że dzięki tym koniecznym i transcendentálnym relacjom świat nie stanowi zbioru luźno umieszczonych,

¹⁷ Relacje absolutne to np. relacja części do całości; np. głowa Jana jest w koniecznej relacji do całego organizmu Jana. Taka sama konieczna relacja występuje pomiędzy wzrokiem jako zmysłem a jego przedmiotem czyli kolorem, czy też między słuchem a dźwiękiem. Nazywamy je relacjami absolutnymi, dlatego że nie można zrozumieć realnej głowy, wzroku, słuchu bez uwzględnienia ich korelatu. Relacja ta bowiem „wchodzi” w ukonstytuowanie się danego bytu i jest od niego nieodłączna.

¹⁸ Nazywa się je transcendentálnymi dlatego, że przekraczają one (łac. *transcendo* – przekraczać) każdą kategorię bytową, inaczej mówiąc, istnieją one w każdym bycie, niezależnie do jakiej kategorii dany byt należy, tzn. realizują się proporcjonalnie w bytach wszystkich kategorii.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Relacja*, art. cyt., s. 714.

²⁰ Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, dz. cyt., s. 355–406.

niepowiązanych bytów, lecz, przeciwnie, jest względną jednością i to racjonalnie uporządkowaną, stanowiącą kosmos. Odrzucamy więc jako fałszywe dwie skrajnie metafizyczne teorie, niebezpieczne dla życia społecznego: solipsyzm (izolacjonizm) a także monizm.

Solipsyzm jest poglądem, który kwestionuje realność związków przyczynowo-skutkowych, w całej rzeczywistości albo w jej fragmencie. Odrzuca więc szereg relacji, w których zanurzony jest każdy byt, a w tym także człowiek. Prowadzi do indywidualizmu, czyli teorii człowieka przyjmującej najwyższą realność i wartość jednostki ludzkiej w życiu społecznym, w polityce, ekonomii, religii, moralności i twórczości artystycznej. Błędem indywidualizmu jest, m.in. to, że nie postrzega społeczeństwa jako względnej jedności, lecz jako sumę jednostek, a przez to nie stwarza podstaw dla międzyludzkiej solidarności i dbania o dobro wspólne.

I właśnie dostrzeżenie istnienia relacji transcendentálnych daje dobrą podstawę do tworzenia pluralistycznej koncepcji świata, a więc takiej, która jest pośrodku dwóch skrajnych ujęć, tzn. jest pomiędzy monizmem a solipsyzmem (izolacjonizmem). Trzeba powiedzieć, że Crosby dostrzega i wskazuje na te niebezpieczeństwa, niemniej to dopełnienie ontologiczne nadaje dodatkową wartość jego argumentacji. Zagadnienie jest szczególnie ważne również dlatego, że z solipsyzmem i monizmem spotykamy się również w krytyce dwóch błędnych form organizacji społeczeństwa: z kolektywizmem i indywidualizmem, o czym zostanie szerzej powiedziane w dalszej części tego rozdziału.

4.1.3. Różnice między komunitaryzmem a personalizmem

Rozważania o personalistycznej wizji człowieka Johna Crosby'ego i jej możliwościach bycia podstawą kształtowania życia wspólnotowego warto rozpocząć od przywołania dorobku myśli komunitarystycznej. Jak już wspomniano, Crosby w dużej części utożsamia się z tym nurtem współczesnej filozofii społecznej, niemniej proponuje koncepcję, która wychodzi poza ustalenia komunitarystów. Píše: „Jak już wspomniałem wcześniej, zadaniem niniejszej pracy nie jest zgłębianie samej rzeczywistości komunitariańskiej i ponadindywidualnej. Pragnę jedynie ukazać otwartość naszego eseju (...) na możliwość dopełnienia prawdą dotyczącą tego, co interpersonalne”²¹.

Współczesny komunitaryzm ma swój początek w anglo-amerykańskim świecie akademickim. Jest to antyindywidualistyczne stanowisko uznające, że w centrum badań filozofii społecznej powinna znajdować się wspólnota, państwo,

²¹ J. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 143.

naród. Nie neguje się oczywiście praw i obowiązków jednostki, ale podkreśla się, że jednostkę ludzką należy rozważać jako zakorzenioną w różnego typu wspólnotach i działającą na rzecz dobra wspólnego. Nurt ten powstał jako reakcja na koncepcję Johna Rawlsa zaprezentowaną w 1971 roku w książce pt. *The Theory of Justice*. Komunitaryści tacy jak: Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor czy Michael Walzer zakwestionowali wiele założeń Rawlsa, na przykład to, że głównym zadaniem rządu jest zabezpieczenie obywateli i sprawiedliwa dystrybucja wolności i zasobów ekonomicznych, których jednostki potrzebują, by swobodnie żyć.

Chociaż komunitaryzm nie jest jeszcze wyłożony w tak systematyczny sposób jak liberalizm Rawlsa czy utilitaryzm J.S. Mill'a i J. Bentham'a i posiada różne odmiany, to można scharakteryzować go wskazując na najważniejsze i wspólne jego cechy. Komunitaryści twierdzą, że człowiek nie jest bytem abstrakcyjnym, ale konkretną jednostką, zanurzoną w określonej kulturze, w sieci różnorodnych relacji, które kształtują ludzką tożsamość i formują postawy moralne. Krytykując liberalizm, podkreślają oni, że człowieka nie można ograniczyć tylko do jego prywatności i do praw przysługujących jednostce, bowiem bez perspektywy wspólnotowej ludziom grozi dezintegracja przede wszystkim rodziny i rozpad sfery publicznej. Ludzie nie są niezależnymi jednostkami, ale są połączeni więzami krwi, historii, kultury i wspólnych wartości. To z nich wywodzi się jednostka, to one nadają sens jej życiu, bez nich indywidualna osoba ludzka byłaby zdezorientowana, samotna i niezdolna do świadomego osądu moralnego.

W związku z powyższym komunitaryści stoją na stanowisku, że społeczeństwo prawdziwie demokratyczne nie może być tylko oparte na zewnętrznych umowach, ale na zgodzie co do podstawowych wartości, jak np. akceptacja cnoty lojalności, posłuszeństwa, patriotyzmu czy wrażliwości na potrzeby wszystkich członków²².

Porównując stanowisko komunitarystów do stanowiska Crosby'go, należy zwrócić uwagę na antropologiczne uzasadnienie tych koncepcji, bowiem tutaj dostrzegamy dosyć ważne różnice. I tak komunitarysta MacIntyre swoje antropologiczne stanowisko wyraża w tzw. „narracyjnej koncepcji jaźni”. Głosi on, że życiorysy poszczególnych ludzi, a więc ich tożsamość są narracyjnie wpisane w struktury takie jak na przykład naród, rodzina, czyli osadzone w historii konkretnej wspólnoty. Swoją tożsamość człowiek tworzy i w jakimś sensie odkrywa w osobistej wspólnocie narracji. Każdy ma swoje miejsce we wspólnocie. MacIntyre postuluje powrót do starożytnej koncepcji „dike”, która ma prowadzić do

²² E.J. Frazer, *Komunitaryzm*, w: T. Honderich (red.) *Encyklopedia filozofii*, Oxford 1995, s. 445–446.

zachowania równowagi i porządku w świecie. Według niego sprawiedliwość, cnota podstawowa w życiu społecznym, polega na rozpoznawaniu nie tylko swoich praw, ale i powinności, oraz na działaniu spójnym z uniwersalnym porządkiem cnót²³.

Konsekwentnie zarówno MacIntyre, jak i inni komunitaryści nie zgadzają się z wyabstrahowaną koncepcją osoby ludzkiej i formalizmem etycznym Kanta. W to miejsce zazwyczaj proponują wspólnoty religijne, które uznają za jeden z najbardziej autentycznych i skutecznych sposobów wyłaniania się tożsamości przez człowieka. Myśliciele komunitaryscy niezwykle sprawnie łączą wątki demokratyczne (samorząd i partycypacja), konserwatywne (rodzina, cnoty, tradycja), socjalistyczne (sprawiedliwość społeczna), a także liberalne (odrzućcie interwencjonizmu państwa w zakresie inżynierii socjalnej).

Argumentują oni, że standardów sprawiedliwości należy szukać w formach życia i tradycjach poszczególnych społeczeństw, a zatem mogą się one różnić w zależności od kontekstu kulturowego. A. MacIntyre i Ch. Taylor twierdzą, że aby twórczo i krytycznie analizować konkretne społeczeństwo, należy rozpocząć od tego, skąd ono się wywodzi, jakie panują w nim zwyczaje i tradycje ludzi rzeczywiście w nim żyjących w konkretnych czasach i miejscach, a kształt moralnego czy politycznego osądu będzie zależał właśnie od tego kontekstu. Refleksji nad człowiekiem i wspólnotą nie należy więc rozpoczynać od abstrahowania od konkretnej grupy czy osoby, wyzbywając się cielesnego wymiaru życia, z czego komunitaryści czynią zarzut pod adresem myślicieli z kręgu liberalnego²⁴.

Charakterystyczne dla komunitarystów jest także twierdzenie, że jednostki mają żywoty interes w prowadzeniu przyzwoitego (solidnego?) życia wspólnotowego z wszystkimi politycznymi konsekwencjami oraz że może istnieć potrzeba podtrzymywania i promowania wspólnotowych rozwiązań dla utrzymania dobra wspólnego. Niekoniecznie ma to na celu zakwestionowanie liberalnego poglądu, że niektóre z naszych wspólnotowych przywiązań mogą być problematyczne i mogą wymagać zmiany, na przykład to, że państwo musi chronić nasze uprawnienia do kształtowania, realizowania czy rewidowania naszych własnych planów życiowych.

²³ Można powiedzieć, że prekursorem „narracyjnej koncepcji jaźni” był protestancki teolog Hermann Gunkel (+1932), twórca stosowanej dziś w biblistyce „metody historii form”. To właśnie Gunkel zaczął używać w latach 20. XX wieku terminu: „Sitz im Leben” („siedlisko życiowe”) podkreślając, że światopogląd poszczególnych myślicieli mocno związany jest ze środowiskiem, w którym się wychowali. Więcej na ten temat: A. Cudowska, *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, art. cyt., s. 207.

²⁴ Por. D. Bell, *Communitarianism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023].

Faktem jest, że partykularny interes konkretnej osoby we wspólnocie może czasami stać w sprzeczności z innym żywotnym interesem, jakim jest na przykład prowadzenie swobodnie wybranego życia, a pogląd komunitariański zakłada, że ten drugi nie jest automatycznie ważniejszy od pierwszego w przypadku konfliktu. Na *continuum* pomiędzy wolnością osoby a wspólnotą, komunitarianie są więc bardziej skłonni do podkreślania pierwszeństwa interesu jednostki, ale poprzez dbanie o rozwój wspólnoty.

Tego rodzaju konfliktów nie da się rozwiązać w sposób abstrakcyjny. Wiele zależy od tego, w jakim stopniu nasze zainteresowanie wspólnotą jest rzeczywiście zagrożone przez nadmiar liberalnej polityki, do jakiego stopnia państwo może odegrać rolę w zaradzeniu tej sytuacji, jak długo pielęgnowanie więzi wspólnotowych można pozostawić społeczeństwu obywatelskiemu itd. To właśnie w tym zakresie komunitarianie tworzący w pierwszym dwudziestolecu XXI wieku mają wiele intelektualnych osiągnięć.

Wydaje się oczywiste, że komunitariści, pozostając krytycznymi wobec większości założeń liberalizmu, są motywowani nie tylko troską filozoficzną, co obawami o kształt wspólnot społeczno-politycznych, konkretnie negatywnymi skutkami społecznymi i psychologicznymi związanymi z liberalnym systemem wartości i atomistycznymi tendencjami współczesnych społeczeństw demokracji liberalnej.

Crosby pragnie, jak pisze, „dopełnić” interpersonalne postacie życia opisywane i wyjaśniane przez komunitarystów. Zgadza się z ich twierdzeniem, że w kulturze Zachodu, już od czasów starożytnych, wiadomo jest, że osoba ludzka ma potencjał gromadzenia się i tworzenia społeczności w imię dobra. Co niemniej ważne, wspólnoty te mogą trwać zjednoczone w tym dobru w sposób, który nie uwzględnia jedynie tego, co jedynie atrakcyjne i przyjemne.

Wielu komunitarystów dostrzega, że tradycyjne liberalne instytucje i praktyki przyczyniły się do powstania wielu problemów i nie wydaje się, by były w stanie poradzić sobie z takimi współczesnymi wyzwaniem, jak alienacja społeczno-polityczna, konsumpcjonizm, samotność i wysoki wskaźnik rozwodów. Gdy weźmie się pod uwagę poważne problemy świata Zachodniego, to staje się bardziej zrozumiałe i to, że druga fala komunitarystów z lat 90., jak na przykład Amitai Etzioni i William Galston, zwróciła się ku bardziej praktycznemu obszarowi społeczno-politycznemu, jakim jest podkreślanie obywatelskiej odpowiedzialności i promowanie polityki mającej na celu powstrzymanie erozji życia wspólnotowego w coraz bardziej podzielonym społeczeństwie.

Podkreślają oni potrzebę doświadczania naszego życia jako związanego z dobrem wspólnot, w których ukonstytuowała się nasza tożsamość. Przyjmują, że we współczesnym świecie istnieje wiele cenionych form życia wspólnego.

Wyróżniają trzy zasadnicze formy życia wspólnotowego. Najpierw mamy wspólnoty miejsca, czyli wspólnoty oparte na położeniu geograficznym. Jest to chyba najbardziej powszechne znaczenie związane ze słowem „wspólnota”. W tym sensie wspólnota jest związana z lokalnością, w fizycznym, geograficznym sensie wspólnoty, która jest gdzieś zlokalizowana.

Jako drugą komunitaryści wyodrębniają wspólnotę pamięci, czyli grupy ludzi, którzy dzielą ze sobą moralnie znaczącą historię. Termin ten odnosi się do wyobrażonych społeczności, które mają wspólną historię sięgającą kilku pokoleń wstecz. Wspólnoty te, oprócz tego, że cechuje je naturalna łączność z przeszłością, zwracają się ku przyszłości – ich członkowie dążą do realizacji ideałów i aspiracji zawartych w przeszłych doświadczeniach tych wspólnot, postrzegając swoje wysiłki jako wkład w dobro wspólne. Stanowią one ważne źródło sensu i nadziei w życiu ludzi. Typowymi przykładami takich wspólnot pamięci są naród i grupy etnokułturowe oparte na języku rozumianym jako utrwalona społecznie struktura znaków dźwiękowych, umożliwiająca komunikowanie się członków danej społeczności.

Trzecim rodzajem jest wspólnota psychologiczna oparta na osobistych interakcjach. Kluczowe jest tutaj zaufanie, współpraca i altruizm. Odnosi się to do grupy osób, które uczestniczą we wspólnej aktywności i doświadczają poczucia wspólnoty w związku z dążeniem do wspólnych celów. Jej członkowie mają na uwadze dobro wspólne i działają w interesie wspólnotowym. Przykładem takiej wspólnoty są rodzina, małe zakłady pracy lub szkoły oparte na zaufaniu i współpracy społecznej²⁵.

Crosby dostrzega jednak pewną słabość komunitaryzmu, mianowicie zejście na płaszczyznę, która jest bardziej opisem socjologicznym aniżeli ukazaniem głębszych filozoficznych fundamentów życia wspólnotowego. Komunitarystom brakuje jednoznacznie formułowanych tez filozoficznych, owszem czasami określają swoje przekonania jako „filozofie centryzmu”. Wyrażenie to jest jednak nieprecyzyjne i może prowadzić do podejrzenia o uprawianie filozoficznego eklektyzmu, w którym występują zarówno elementy filozofii klasycznej, jak i wątki liberalne, demokratyczne, a nawet socjalistyczne. Dlatego mówi się o pewnej „miękkości” komunitarystycznej krytyki liberalizmu²⁶.

Wyraźnie stwierdza, że kryzys demokracji Zachodu bierze się między innymi z tego, „że ludzie coraz bardziej pojmują siebie jako autonomiczne podmioty prawa i w ten sposób tracą poczucie bycia współodpowiedzialnymi za wspólne

²⁵ Por. D. Bell, *Communitarianism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu [dostęp 03.11.2023].

²⁶ Por. J. Bartyzel, *Komunitaryzm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2004, t. 5, s. 761.

dobro społeczności, do których należą. Indywidualizm prawa wydaje się nieodparcie rozmywać wszelkie głębsze poczucie solidarności społecznej²⁷. Dlatego proponuje on własną filozoficzną koncepcję, to jest odmienne rozumienie osobowego bycia sobą. Jego filozoficzne analizy dotyczące osobowej nieudzielalności, podmiotowości, substancjalności, godności i otwartości na Transcendencję stanowią „jedyny możliwy fundament dla wszystkich głębszych postaci wspólnoty²⁸. Wszystkie idee dotyczące postaci życia interpersonalnego powinny wychodzić z podmiotowego studium osoby, które można znaleźć we współczesnym personalizmie. I właśnie w podjęciu tego pogłębionego, podmiotowego studium osoby ludzkiej uwidacznia się wyraźna nowość filozofii Crosby’ego, a zarazem jego uzupełnienie komunitaryzmu.

4.2. Relacja osoby do Absolutu istotnym warunkiem tworzenia wspólnoty

Można powiedzieć, że personalizm Crosby’ego ma charakter wspólnotowy i relacyjny, dlatego że stara się dowartościować i umocnić relacje międzypersonalne, a szczególnie relacje między osobą a społeczeństwem. Jego personalizm nie jest jakąś doktryną polityczną, ale filozofią zawierającą zarówno „wizję świata, jak i rolę osoby ludzkiej w tym świecie²⁹. Nic dziwnego, że w jego propozycji nie mogło zabraknąć refleksji nad relacją człowieka do Absolutu (transcendencji).

W chrześcijańskiej filozofii personalistycznej świat postrzegany jest jako stworzony przez Boga i skierowany ku Bogu. Bóg jest stwórcą i ostatecznym celem świata. Stworzył on świat dla ludzi jako osób będących jego obrazem i podobieństwem i mających za zadanie kierować się ku niemu poprzez działania miłości, prowadzące do ich uświęcenia i do podnoszenia reszty stworzenia ku Niemu. Człowiek jest obrazem Boga, *imago Dei* i dlatego posiada szczególną godność, związaną z wolnością wyboru dobra, ale także zła – i z konieczną dla tej wolności rozumnością³⁰.

W filozofii Crosby’ego nie znajdujemy oddzielnej argumentacji za istnieniem Boga. Można to uznać za pewien mankament jego propozycji. Taka ontologiczna argumentacja jest potrzebna, szczególnie dzisiaj, gdy zauważamy,

²⁷ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 13–14.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Tak właśnie określał personalizm jeden z jego twórców E. Mounier w: E. Mounier, *Il personalismo*, Roma 1964, s. 8.

³⁰ Por. A. Półtawski, *Wartości a osoby: wartości – podstawowa kategoria bytu czy wyraz ontologicznej bezradności?*, „Ethos” 2004, nr 1–2(17), s. 74–86.

jak mawiał Henri de Lubac (+1991), dramatyczną próbę zmierzającą do zgaszenia światła Boga żywego. W pewien sposób można usprawiedliwić ten brak teistycznej argumentacji tym, że autor przyjmuje za swoje tezy filozoficzne, które zawiera filozofia klasyczna, szczególnie ta, która była i jest uprawiana w środowisku chrześcijańskim. W tej filozofii koncepcja Absolutu jest już dosyć dobrze opracowana. Jak już wspomniano, Crosby wyraźnie pisze o swoim stanowisku we Wstępie do *Zarysu filozofii osoby*, zaznaczając, że pozostaje w nurcie filozofii wieczystej, która pozostaje w ścisłym związku z judeochrześcijańskim objawieniem religijnym³¹.

4.2.1. Otwartość podmiotu ludzkiego na podmiotowość absolutną

Na początku rekonstrukcji Crosby'ego rozumienia otwartości osoby na podmiotowość absolutną, czyli Boga, spróbuję najpierw pokazać, jak rozumie on samo pojęcie „otwartości”, następnie, w którym momencie i dlaczego wprowadza po raz pierwszy tezę o istnieniu Absolutu. Odśloni się ontologiczne podstawy tej doniosłej tezy i wreszcie przeanalizuję niektóre aspekty otwartości bytu ludzkiego występujące zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym.

Na początku warto stwierdzić, że Crosby nie analizuje głębiej samą treść słowa „otwartość”. Niemniej, opierając się na jego twórczości, można powiedzieć, że słowo to wiąże najczęściej z intelektualno-wolitywną otwartością człowieka na rzeczywistość świata materialnego, na ludzi i wreszcie na Byt absolutny. „Otwartość” można lepiej dookreślić w zestawieniu z przeciwstawnym słowem „zamkniętość”, które wskazuje na brak odniesień (relacji) danego bytu do czegoś, co jest poza nim³².

Crosby podkreśla, że osoba ludzka, będąca nieudzielalnym bytem, cechującym się samoobecnością, autodeterminacją, godnością i tzw. „urokiem osobistym” jest jednocześnie bytem spotentjalizowanym, tzn. takim, który rozwija

³¹ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 12–13.

³² Otwartość jest pojęciem metonimicznym, pewną funkcjonującą zamiennią, która jest dookreślona przez pojęcie „zamkniętości”. M. A. Krąpiec zauważa, że wyrażenie „otwarty” jest metonimiczne i używane w różnych kontekstach na oznaczenie sytuacji radykalnie różnej od tej, którą znaczący wyrażeniem „zamknięty”. Jeżeli „zamkniętość” znaczy daleko posunięte zdeterminowanie zarówno przestrzenne, czasowe, jakościowe (jak o tym świadczą obrazy o drzwiach „zamkniętych”; polu o zamkniętym ogrodzeniu; okresie życia o zamkniętym jego biegu; charakterologicznym zamkniętym usposobieniu) – to otwartość, przeciwnie, znaczy możliwość innego czy dalszego biegu, rozwoju, komunikowania się, asymilowania, zmiany. Por. M. A. Krąpiec, *O otwartość uniwersytetów*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 2(21), s. 5.

się i aktualizuje wchodząc w różnorakie relacje zarówno z sobą samym, jak i z innymi osobami i otaczającym go światem. Ta aktywność osoby jest wielowymiarowa i dokonuje się na wielu płaszczyznach, nic więc dziwnego, że człowieka określa się nie tylko jako *homo sapiens*, ale także jako *homo oeconomicus*, *homo socialis*, *homo viator*, *homo faber*, czy *homo ludens*.

Określenia te wyrażają właściwości człowieka realizujące się w nim samym, ale także wobec innych osób. Nie ma zatem większych trudności przy ustaleniu charakteru tych międzyludzkich relacji, ponieważ inne osoby są bytami tej samej kategorii i są dostępne w bezpośrednim doświadczeniu. Otwartość osoby ludzkiej na inne byty osobowe jest opisywana i wyjaśniana w różnych naukach szczegółowych.

Otwartość podmiotu Crosby łączy przede wszystkim z działaniem intencjonalnym osoby ludzkiej. Akty intencjonalne to akty skierowane na coś, to odniesienie się do czegoś, charakterystyczne dla osoby, a dokładniej mówiąc – dla aktów ludzkiej świadomości. Natomiast akty nieintencjonalne to bierne doświadczenie pewnych stanów, jak np. doświadczenie zmęczenia czy bliżej nieokreślonego niepokoju. Wiadomo, że akty intencjonalne posiadają w sobie biegunowość podmiot – przedmiot, tzn. osobę poznającą i przedmiot poznawany. To odniesienie do przedmiotu, który oczywiście może być różnego rodzaju, może być np. jakimś przedmiotem, zwierzęciem czy jakimś tragicznym zdarzeniem, stanowi więc najgłębszą formę aktu intencjonalnego. W tych aktach istnieje świadome zetknięcie się z czymś, co jest poza moją świadomością, z czymś więcej niż moje własne „ja”, dlatego można mówić, że w aktach intencjonalnych osoba osiąga otwartość, transcendencję.

Akty intencjonalne osoby ludzkiej wyrażają się między innymi w życiu intelektualnym i w życiu moralnym. W życiu intelektualnym poprzez otwartość osiągamy transcendencję własnej osoby, na drodze wejścia w relację poznawczą z prawdą zastaną w bytach. Może ono prowadzić do poznawczego „niepokoju”, jaki odczuwamy w odniesieniu do poznawanych przedmiotów, co wyrażamy zwykle pytaniami o ich pochodzenie czy sens istnienia. Filozofowie próbują różnie wyjaśnić to nienasycenie w zadawaniu pytań. Wielu z nich uważa, wśród nich jest również Crosby, że człowiek nosi w sobie wyobrażenie nieskończoności; innymi słowy, jest to otwarcie się na całość wszystkiego, co istnieje, które ostatecznie kieruje na poszukiwanie Absolutu, stwórcy całego uniwersum.

Dzieje się tak nie tylko w dziedzinie poznawczej, ale również w dziedzinie moralnej. Tutaj otwartość osoby skłania ją do działania i udoskonalania siebie i otaczającego świata, poprzez osiągnięcie pożądanego dobra. I w tej dziedzinie nie ma granic, których nie można by przekroczyć, bowiem wchodzimy tutaj ostatecznie w relację z wolą Absolutu, która złożyła w każdym bycie dobro jako

cel do osiągnięcia. Osoba ludzka dzięki swej otwartości jest więc, mówiąc językiem filozofii klasycznej, istotą potencjalną. Spełnia się w wyniku prawdziwego i dobrego działania, aktualizuje swoje wielorakie możliwości i może osiągnąć swoje *optimum potentiae*. Osiąga w ten sposób spełnienie, czyli szczęście³³.

Crosby słusznie zauważa, że ujawnia się przez to otwartość czy też transcendencia, którą należy nazwać transcendencją religijną. Tym samym stawia on problem relacji religijnej i opisu religijnego charakteru egzystencji ludzkiej. Aby to uczynić, należy oczywiście najpierw podjąć problem realnego istnienia Absolutu, czyli transcendentnego przedmiotu aktów religijnych. Od czasu L. Feuerbacha, K. Marksa czy F. Nietzschego, a także w obecnych czasach silnego sekularyzmu, czyli „życia tak jakby Boga nie było”, problem ten nabrał szczególnego znaczenia.

Crosby zagadnienie istnienia Boga łączy przede wszystkim z kategorią otwartości i nieudzielalności osoby ludzkiej. Jest przekonany, że najwyższa forma nieudzielalności, której nie posiada żadna osoba ludzka, jest właściwa tylko samemu Bogu. Bóg bowiem nie uczestniczy w boskości, pozostawiając przestrzeń dla innych bogów, tak jak to dzieje się w przypadku osób ludzkich, lecz „on jest swoją boskością, czyli posiada swoją boskość jako nieudzielalną, czyli swoją własną, wykluczając w ten sposób możliwość istnienia innych bogów”³⁴. Bóg jest bytem samoistnym (*esse a se et per se*)³⁵.

Osoba ludzka natomiast, mimo że oczywiście nie jest jedyną osobą na świecie, jawi się w swoim istnieniu jakby była jedyna, jest bowiem niepowtarzalna i nie do zastąpienia w swoim osobowym byciu. Widzimy więc, że Crosby wprowadza pojęcie Boga, aby jak się wyraża, odzyskać głębię i właściwe rozumienie osobowego bycia sobą, czyli odślonić prawdę o osobie ludzkiej. Warto więc zatrzymać się nad wprowadzonymi przez niego określeniami Boga jako „posiadającego swoją boskość” czy też jako „byt samoistny”, *esse a se et per se*. Skąd one się wzięły i co oznaczają? Nietrudno zauważyć, że Crosby korzysta z dorobku filozofii klasycznej, szczególnie z myśli Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów. W tej filozofii stwierdza się istnienie Boga jako bytu osobowego, który jest ostateczną przyczyną sprawczą, wzorcą i celową wszystkiego, co istnieje. Dokonuje się to dzięki dyscyplinie szczegółowej, jaką jest metafizyka, mając perspektywę ogólnobytową, ujętą w aspekcie istnienia.

³³ K. Wojtyła podkreśla tę nadrzędność osoby względem rzeczy: „Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoją nadrzędność przez prawdę. Jest to <wyższość prawdy> związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 202–203).

³⁴ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 60.

³⁵ Tamże, s. 65.

Argumenty teistyczne dzieli się na ogół na trzy grupy: kosmologiczne, antropologiczne oraz ontologiczne. Do grupy pierwszej należy przed wszystkim pięć dróg Akwinaty, w drugiej znajdujemy argument z pragnienia szczęścia, z poczucia sensu ludzkiego życia, z powszechnego (zwłaszcza u ludów pierwotnych) przekonania o istnieniu Boga, z poczucia związania przez prawo moralne oraz z wyjątków od praw przyrody, czyli z istnienia cudów. Argumenty ontologiczne usiłują wykazać istnienie Boga, wychodząc od idei Boga, bez uciekania się do stworzenia, jak to ma miejsce w dowodzeniach kosmologicznych czy też opartych o ludzkie doświadczenie, jak to ma miejsce w przypadku argumentów antropologicznych. Crosby korzysta w swojej antropologii przede wszystkim z argumentów grupy pierwszej, nawiązuje również do argumentów z grupy drugiej.

Jeżeli chodzi o argumenty kosmologiczne, to autor *Zarysu filozofii osoby* odwołuje się do argumentu z przygodności istnieniowej. U podstaw tej argumentacji znajduje się bowiem przesłanka o przygodności bytów, polegającej na zachodzącej w nich różnicy i niekoniecznym powiązaniu między treścią (istotą) a istnieniem. Przejawem takiej przygodności jest przede wszystkim mnogość, różnorodność i niszczalność bytów³⁶.

Oceniając powyższą przedstawioną przez Crosby'ego, warto zauważyć, że jej skuteczność w dużej mierze zależy od tego, czy akceptuje się pluralizm metafizyczny oraz tomistyczne bytowe rozróżnienie na istotę i istnienie³⁷. Dla przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego, jak również personalizmu chrześcijańskiego stwierdzenie tej dystynkcji leży u podstaw wyjaśnienia faktu wielości i różnorodności bytów.

Można więc stwierdzić, że w personalizmie, który reprezentuje Crosby, mamy dobrą, racjonalną argumentację za istnieniem osobowego Absolutu, a przez to znajdujemy również podstawy do racjonalnego uniesprzecznienia otwartości człowieka na Boga i relacji między osobą ludzką a osobą Absolutu, nazywaną relacją religijną

Podsumowując powyższe rozważania na temat otwartości człowieka na podmiotowość absolutną, należy powiedzieć, że opiera się ona przede wszystkim na podstawach ontycznych, to znaczy na fakcie przygodności istnienia człowieka (jak również całego świata), wskazującej na to, że wewnętrzna relacja istoty do istnienia występująca w każdym bycie jest relacją nietrwałą i ostatecznie ukonstytuowana jest przez Absolut. Otwartość człowieka jako osoby, przejawia

³⁶ Por. tamże, s. 278–282.

³⁷ Dobrą obronę pluralizmu przed zarzutami i krytykę monizmu, a także obszerną metafizyczną argumentację za istnieniem Absolutu można znaleźć m. in. w dziełach S. Ziemiańskiego: *S. Ziemiański, Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995 oraz: *S. Ziemiański, Spacerem po filozofii*, Kraków 2011, s. 136–146.

się w momentach, gdy podmiot ludzki transcenduje świat natury: czyli przede wszystkim w poznaniu intelektualnym, jak również w aktach woli witalnych. Możliwe jest więc stałe udoskonalenie osoby poprzez działanie ku dobru i jego osiągnięcie. Można więc powiedzieć, że osoby uczestniczą (partycypują) w Absolutie jako źródle istnienia, ale również jako w swoim ostatecznym celu i wzorze. Crosby'ego koncepcja „otwartość” oznaczałaby więc istniejącą już w filozofii Tomasza z Akwinu, a wyrażoną językiem współczesnym i bardziej zrozumiałym, filozoficzną teorię partycypacji bytu.

4.2.2. Wpływ relacji osoby z Transcendencją na życie indywidualne i społeczne

Crosby obszernie podejmuje rozważania na temat bycia sobą i Transcendencji. W jego pismach słowo „transcendencja” używana jest często w dwojakim sensie. Jeżeli pisze: „Transcendencja”, to desygnatem tego słowa jest Bóg (Absolut). Natomiast jeżeli mówi o „transcendencji osoby ludzkiej” czy też o „otwartości osoby”, to chce zwrócić uwagę na pewną właściwość osoby do przekraczania siebie i nawiązywanie relacji z innymi bytami. Pojawia się u niego ciekawa dialektyka osoby: bycie sobą (jako jedyne i niepowtarzalne), a jednocześnie transcendencja, czyli możliwość przekraczania własnego podmiotu. Występowanie tej dialektyki jest bardzo ważne przy wyjaśnianiu relacji osoby do innych osób oraz do Transcendencji (do osobowego Boga).

Aby przybliżyć zagadnienie oddziaływania relacji osoby do Transcendencji na życie indywidualne i społeczne, należy najpierw zwrócić uwagę na to, że akty intencjonalne, które są pomocne w wyjaśnianiu relacji religijnej, nie ustanawiają swoich przedmiotów, poprzez nadawanie im formy i znaczenia. Crosby wyraźnie pokazuje różnicę między jego teorią intencjonalności a teorią E. Husserla, z jego późniejszej filozofii. Według Crosby'ego, akty intencjonalne są otwarte na przedmiot, przyjmują przedmiot, ale na jego własnych warunkach. W tych aktach nie ma żadnej przewagi podmiotu nad przedmiotem. Oczywiście jest to aktywne przyjmowanie, które w żaden sposób nie zagraża „przyjmowaniu radykalnemu”³⁸. Jest to ważna uwaga, zważywszy na zarzuty niektórych nowożytnych filozofów, takich jak np. L. Feuerbacha, który utrzymywał, że Absolut jest niczym więcej jak tylko projekcją ludzkiego umysłu.

Crosby, pisząc o wpływie relacji osoby do Boga na życie indywidualne i społeczne, pokazuje, że Bóg jest niezrównaną pełnią bytu osobowego, którego

³⁸ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 171–173.

wszystkie osoby ludzkie posiadają w sensie pochodnym i skończonym (przygodnym). Bóg z racji swej istoty, która jest *Ipsum Esse*, nie może być przez coś ograniczony, jest również niezrównaną pełnią wartościowości moralnej, do której wezwani są wszyscy ludzie. Bóg i każda osoba ludzka pozostają w wyjątkowej relacji *Urbild* (wzoru, którym jest Bóg Stwórca) i *Abbild* (obrazu, którym jest stworzony człowiek). Można więc powiedzieć, że osoba ludzka jest „wiernym obrazem Boga”³⁹.

Crosby wyprowadza z tej prawdy ważny wniosek dla ukazania istoty życia indywidualnego i społecznego. Pokazuje dialektykę, jaka zachodzi pomiędzy autonomią i teonomią w osobie ludzkiej. Stara się przekonać, że teonomia, rozumiana jako egzystowanie przez Boga, zależność od Boskiego prawa, nie zagraża autonomii czy też, inaczej mówiąc – podmiotowości osoby ludzkiej; wręcz przeciwnie, tę autonomię ochrania. Relacja z Bogiem niesie ze sobą prawdziwe wyzwolenie, a nie ucisk.

Powyższe stwierdzenia, dla ludzi akceptujących filozofię Nietzschego czy Sartre’a są nie do przyjęcia. Ich zdaniem Bóg, gdyby istniał, musiałby zagrażać prawdziwej autonomii człowieka. Boskie prawa byłyby destruktywne dla osoby ludzkiej, doświadczane byłyby jako przymus i ograniczałyby jej podmiotowość. Crosby wyraźnie się odcina od takiego stanowiska, prezentując odmienny sposób rozumowania. Tylko wszechmoc, tzn. Bóg, może siebie „wstrzymać w dawanii” i ta relacja jest niczym innym, jak tylko niezależnością otrzymującego, czyli człowieka. Prawdziwa dobroć bowiem oznacza dawanie absolutne i to w taki sposób, że wycofując się stopniowo dający czyni otrzymującego niezależnym.

Natomiast z mocy skończonej (ludzkiej) pochodzi tylko zależność. Jedyne wszechmoc może uczynić coś niezależnym, stworzyć z niczego coś, co trwa w sobie, ponieważ wszechmoc zawsze wycofuje się. Już Sokrates mówił, że sztuka używania władzy polega na czynieniu wolnym. Tylko Boża wszechmoc może to uczynić w sposób prawdziwy⁴⁰, (szerzej to zagadnienie omówiłem w rozdziale trzecim, pisząc o relacji między przygodnością osoby a jej autonomią). Teonomia rozumiana nie zagraża więc autonomii osoby, można nawet powiedzieć, że „miarą każdej osoby jest Bóg”, w tym sensie, że Bóg jest absolutną pełnią tego, czym jest osoba w sposób pochodny i niepełny⁴¹.

Z myślą autora *Zarysu filozofii osoby* koresponduje pogląd Vittoria Possentiego, który twierdzi, że relację człowieka z Bogiem cechuje pierwotność, będąc

³⁹ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 320–321.

⁴⁰ Por. tenże, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, art. cyt., s. 55–57.

⁴¹ Tenże, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 321.

stworzonym przez Niego, do Niego powraca. Idea człowieczeństwa jest zrealizowana w wymianie między człowiekiem a Bogiem⁴².

Oczywiście, w powyższych rozważaniach nie można pominąć znaczenia języka analogicznego. Bóg nigdy nie będzie poznany przez osoby żyjące w obecnym świecie w sposób bezpośredni. Dlatego w refleksji na temat natury Absolutu nie można stosować języka jednoznacznego, gdyż prowadziłoby to do powstawiania pojęć antropomorficznych, a w konsekwencji do idolatrii. Przestrzega przed tym np. Karol Tarnowski w książce *Człowiek i Transcendencja*. W pracy tej podkreśla on pewnego rodzaju niebezpieczeństwo i osobliwość właściwego rozumienia i przeżywania relacji z Bogiem, wynikającej z faktu nazywania Go. Nazwy, jakimi człowiek dysponuje, są nazwami jedynie ludzkimi, próbującymi opisać naturę Absolutu. Sama nazwa „Bóg” jest, według niego, nieabsolutną, immanentną – jest wytworem myśli ludzkiej. Niemniej Tarnowski uważa, że nazywanie Boga jest w ogóle możliwe i potrzebne. Związane jest ono z paradoksem doświadczania o charakterze religijnym, jak również z obecnością Transcendencji w immanencji⁴³.

Crosby często odwołuje się do stwierdzeń K. Wojtyły, który powiedział, że „transcendować” znaczy tyle co przekraczać siebie w stronę prawdy, że jest to drugie imię osoby ludzkiej⁴⁴. Tak rozumiane transcendowanie otwiera człowieka na doświadczenie Boga i udoskonala relację: osoba ludzka – Osoba Boska, pogłębiając jednocześnie doskonałość relacji: osoba ludzka – osoba ludzka i dając tym samym podstawę do tworzenia się wspólnot⁴⁵.

Crosby uważa, że nieudzielalność osoby ludzkiej nie zamyka człowiek na doświadczenie innych osób i nie prowadzi do jakiejś formy solipsyzmu. Wręcz przeciwnie, potrafimy łatwiej dostrzec tę prawdę, że nieudzielalność jest właściwa innym nie mniej niż mnie samemu. I właśnie spotkanie innych, których traktuję z pełnym szacunkiem w całej ich nieudzielalności, sprawia, że spotykam ich jako Ty, wyzbywając się jakiegokolwiek formy manipulowania nimi. W ten sposób, szanując ich autonomię, mam możliwość wejścia z nimi w głęboką międzyosobową wspólnotę. Osoby mogą być poznane zasadniczo na dwa sposoby albo poprzez jakiś wytworzony na ich temat stereotyp, albo zgodnie z ich nieudzielalnym „ja”. Każdy człowiek ma potrzebę bycia poznany w całym swym nieudzielalnym byciu sobą.

Crosby podkreśla, że takie otwarcie się na prawdę o drugim człowieku nie prowadzi do błędnego przenoszenia własnego życia wewnętrznego na inne

⁴² Por. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, dz. cyt., s. 105.

⁴³ K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 171.

⁴⁴ Por. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie...*, art. cyt., s. 23.

⁴⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 334; por. T. Styczeń, *Objawiać osobę*, Lublin 2013, s. 41.

osoby, lecz do właściwego uczestnictwa w ich podmiotowości. Takie przekonanie stanowi podstawę dla rozwinięcia personalistycznej filozofii międzypodmiotowości i podmiotowości zbiorowej (społecznej). Doświadczenie podmiotowości drugiej osoby sprawia, że łatwiej jest nam wyzwolić względem niej współczucie i empatię. Potrafimy dostrzec, że druga osoba ma swoje własne nadzieje i lęki, pragnienia, opinie, cele. W ten sposób docieramy do tej osoby jako do osoby.

W tym duchu pisał również R. Guardini twierdząc, że człowiek, który posługuje się innymi niczym rzeczami, nie jest jeszcze prawdziwym „ja”. Jest zaledwie „podmiotem użytkującym” i „walczącym”. Zaczyna istnieć jako „ja”, dopiero wtedy, gdy pozwala wyzwolić się tej drugiej osobie z własnego centrum. Potrzeba do tego cierpliwości, ciszy, uważnego otwarcia się na słowo i gest drugiego. Wtedy dopiero człowiek staje jako „ja” naprzeciw jakiegoś „ty”, coś się w jego wnętrzu zaczyna. „Opada osłona, dzięki której podmiot spełniający akty zajmował postawę rzeczową”⁴⁶.

Z powyższym zagadnieniem koresponduje treść rozważań wokół znaczenia uczuć, które prezentuje Ryszard Moń. Autor książki *Warto czy należy?* przypomina, że jest powinnością osoby cnotliwej uwzględnianie uczuć innych ludzi, tym samym nie raniąc ich. Chcąc doświadczyć „odpowiednich” uczuć – co jest wyrazem dojrzałości osoby – potrzeba co najmniej dwóch zasadniczych zdolności: współodczuwania i panowania nad sobą. Aby te uczucia posiadały adekwatne natężenie, mogąc tym samym odegrać istotną rolę w moralności, winny być uznane za adekwatne przez neutralnego obserwatora.

Według Monia ocena uczuć przebiega poprzez analizę: działań (także własnych) istniejącego prawa, emotywnych reakcji, sytuacji (w której dana osoba się znalazła), postawy sprawcy czy samych uczuć. Moralność jest więc dostępną rzeczywistością, nie tylko poprzez zbiór norm, lecz również dzięki intuicji i współodczuwaniu. W innym razie istotna treść doświadczenia ludzkiego będzie pozbawiona emocji, intencji i okoliczności, co uczyni ją wyraźnie niedoskonałą⁴⁷.

Nie trzeba dodawać, że z takiej postawy wyłania się społeczny wymiar tej wolności podmiotowej, który prowadzi do życia solidarnego z innymi. Uwidacznia się tutaj społeczna forma naszego istnienia, która ma ontologiczne ugruntowanie w naturze osoby. Powyższe myśli są aktualne szczególnie dzisiaj, gdy często redukuje się człowieka, jak pisze G. Reale, do jednego tylko wymiaru: gdy zagubimy dawny metafizyczny sens człowieka jako osoby, jako nieudzielanego podmiotu, sprowadza się go do budzącego trwogę zatowizowanego indywiduum⁴⁸.

⁴⁶ R. Guardini, *Świat i osoba*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁷ Por. R. Moń, *Warto czy należy?* dz. cyt., s. 300–302.

⁴⁸ „Właściwie nie potrzeba nawet podkreślać, że jedyne, niezwykle uprzywilejowane miejsce człowieka w stosunku do wszystkich innych stworzeń, pokazuje się w pełni dopiero w kręgu nauki chrześcijańskiej. Ale już u Greków można spotkać pewne naprawdę niezwykle ważne intuicje,

Crosby namysł na temat nieudzielalności osoby ludzkiej przenosi, na drodze analogii, do rozważań na temat nieudzielalności osoby Boskiej. W pracy „Zarys filozofii osoby” przypisuje on Bogu tzw. „nieudzielalność esencjalną”, która odróżnia Go od człowieka. Polega ona na tym, że Bóg nie partycypuje w swojej istocie, tak jak ma to miejsce w przypadku poszczególnych osób ludzkich, lecz jest swoją istotą. „Każda z trzech Osób Boskich jest nieudzielalnie sobą i nie jest inną Osobą Boską, a jednak mają one wspólną Boską naturę i Boskie bycie. Co więcej, możemy powiedzieć, z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, że każda Osoba Boska posiada Boską naturę *tak, jakby była jedyną Osobą Boską*; czyli, że żadna z nich nie uczestniczy jedynie w Boskiej naturze w sensie tylko częściowego jej posiadania i bycia dopełnianą przez inne Osoby Boskie, które naturę tę posiadają w inny sposób. A jednak owa najwyższa forma posiadania Boskiej natury przez każdą z osób Boskich nie udaremnia istnienia trzech Osób w jedność jednej Boskiej natury i jednego Boskiego bycia”⁴⁹.

Tak więc można wnioskować, że nieudzielalność osób ludzkich, w rozumieniu Crosby’ego, nie podważa niczego, co można powiedzieć na temat wspólnoty międzypersonalnej i solidarności społecznej. Warto przypomnieć tu jego stwierdzenie, że Bóg i każda osoba ludzka pozostają w wyjątkowej relacji *Urbild* (wzoru, którym jest Bóg Stwórca) i *Abbild* (obrazu, którym jest stworzony człowiek).

Jak już wspomniano, relacje jednostek do innych osób egzystują na mocy społecznego i wspólnotowego charakteru osoby. Dlatego autentyczne bycie sobą osiąga się dzięki darowi siebie samego dla innych, a nie egoistycznemu odosobnieniu. Siebie samego można spotkać jedynie w oddaniu się społeczności, na którą składają się pojedyncze osoby. Bóg i inni ludzie nie ograniczają mnie, ale sprawiają, że bardziej wzrastam – „staję się”. Oderwanie się od siebie, w tym znaczeniu, że staram się przyjąć drugiego w całej pełni jego podmiotowości, uzdalnia do przeżywania wspólnoty. Jeśli ten aspekt rozwija się u człowieka w odpowiedni sposób, to osiąga coraz wyższe poziomy, stając się wreszcie zdolnym do kochania i bycia kochanym.⁵⁰

Powyższe uwagi na temat miłości jako relacji warto uzupełnić o refleksje dotyczące personalizmu relacyjnego, poczynione przez Vittoria Possentiego. Można w nich dostrzec przekonanie ich autora, że bycie sobą jest czymś w rodzaju pozycji pierwotnej i absolutnej. Possenti zauważa, że personalizm jest

które na różne sposoby przedstawiają człowieka jako byt ukonstytuowany w dwóch wymiarach: w wymiarze właściwym ciału i w wymiarze właściwym dla duszy. Ciało stanowi wymiar zmysłowy, dusza natomiast tworzy wymiar inteligibilny” (G. Reale, *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka*, tłum. I. Zieliński, „Ethos” 2001, nr 4(56), s. 21).

⁴⁹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 73.

⁵⁰ Por. J.M. Burgos, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 69.

więc zawsze relacyjny. Relacje zachodzą w trzech kierunkach: „ja”–„ja”, „ja”–inni (wspólnota) oraz „ja”–Bóg. Bycie sobą oznacza wzajemną „otwartość na...”.

Istotne jest, że to osoba ustanawia relacje, a nie odwrotnie. Zatem możliwość bycia w relacji jest czymś przynależnym osobie, a osoba, która z jakiegoś powodu nie tworzy relacji, przecież nie zanika. Za ilustrację relacji pierwotnej Possenti podaje przykład początku ludzkiego życia, które wraz z przyjęciem przez matkę zostaje niejako włączone w komunikację z ludzkością. Widać więc, że do ludzkich wspólnot wchodzi się raczej przez prokreację, a nie uznanie lub kooptację. W prokreacji ustanawia się przejście od kogoś do kogoś, a nie od czegoś do kogoś⁵¹.

Przez analogię do doświadczenia na sposób ludzki można wnioskować o sposobie, w jaki doświadczają inne osoby, a nawet Absolut. W kierunku formy doskonałej można podążać przez fakt doskonałego kochania przez Boga. Podobnie można zakładać, że ludzkie pragnienia, potrzeby i ambicje w szerszym tego słowa znaczeniu są tożsame z moim osobistym doświadczeniem.

Im bardziej osoba ludzka jest bliższa głębszemu transcendowaniu, tym bardziej doświadcza pełniejszych oraz doskonalszych relacji z Transcendencją, z samym sobą i innymi ludźmi. Ten rodzaj uczestnictwa przybliża, jednoczy, jest „szczęściurodny”. Partycypacja osobowa – przy dostrzeżeniu odpowiedniej analogii w znaczeniu religijnym – skutkuje szczęśliwością, jaka płynie z relacji jedności z Bogiem. Wojtyła w pracy *Osoba i czyn* pisze, że dogłębne zrozumienie osoby ma istotne znaczenie, gdy chce się zrozumieć i interpretować chrześcijański fakt wiecznej szczęśliwości, polegający na zjednoczeniu ze Stwórcą⁵².

Vittorio Possenti również zwraca uwagę na potrzebę refleksji wokół rzeczywistości głębi osoby. Z faktu posiadania przez człowieka natury duchowej wynika intencjonalna otwartość na siebie i innych, umożliwiająca relacyjność wobec innych, Boga i siebie samego. Choć oczywiście sposób doświadczenia relacji jest dla każdego indywidualny i wyrażany w niepowtarzalnej formie⁵³.

Stanowisko Possentiego przybliża Andrzej Kobyliński, zwracając uwagę, że najnowsza twórczość tego włoskiego myśliciela stanowi pewnego rodzaju ramę etyki personalistycznej. Powstaje ona w wyniku sporu z współczesnymi formami nihilizmu i prezentuje pojęcie osoby jako kogoś, kto gwarantuje obronę człowieczeństwa wobec rodzących się niebezpieczeństw cywilizacji, opartej w głównej mierze na technice. Kobyliński podkreśla także przywiązanie Possentiego do wymiaru ontologicznego bycia osoby, stwierdzając, że ma on zasadnicze

⁵¹ Por. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, dz. cyt., s. 186.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 213.

⁵³ Por. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, dz. cyt., s. 38.

znaczenie, na przykład w polityce czy bioetyce, czego konsekwencją jest fakt, iż istota ludzka jest traktowana jako ktoś posiadający godność celu. A zatem człowiek nie może być podległy społeczeństwu, którego część stanowi. Jego ostatecznym celem jest bowiem należenie do Absolutu, ponieważ Bóg jest główną przyczyną transcendowania osoby jako całości i jego ostatecznym celem⁵⁴.

4.3. Personalistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa alternatywą dla współczesnych form indywidualizmu i kolektywizmu

Relacja osoby indywidualnej do „osoby społecznej” może być różnie rozumiana i ujmowana w zależności od semantyki terminów, przyjmowanego systemu filozoficznego i punktu wyjścia. W ramach niniejszej publikacji nie ma potrzeby kompleksowo analizować zjawisk indywidualizmu i kolektywizmu w odniesieniu do współczesnej wizji osoby ludzkiej utworzonej na fundamencie antropologii personalistycznej. Przyjrzymy się za to pewnym szczególnie zagadnieniom.

4.3.1. Wyzwania związane z indywidualizmem

W tym miejscu ważne jest wskazanie na szczególną relację między indywiduum a społecznością, inaczej mówiąc, jednostką a wspólnotą (*koinonia, communitas*), a jeszcze inaczej – odniesieniu osoby do *communio personarum*. W ujęciu indywidualistycznym w jednostce ludzkiej dostrzega się źródło realnej i organicznej społeczności – *societas*. Powstaje więc pytanie, czy w świecie ludzkim można ograniczyć ludzi do indywiduów, które wprawdzie miałyby tworzyć oddzielny gatunek, czy raczej powinno się poprzestać na rozumieniu osobliwości poszczególnych ludzi, czy też należy mówić o świecie osobowym, w którym istota ludzka nie jest ograniczona jedynie do indywidualnego bytu, a wspólnota nie jest ograniczona do gatunku.

Starożytna tradycja grecka pojmowała osobę ludzką bez szczególnego różnicowania wszystkich bytów na byty przedmiotowe, bezosobowe i osobowe. Zatem relacja indywiduum do społeczności była rozumiana głównie w wymiarze reistycznym lub biologicznym. Z kolei spuścizna kultury rzymskiej ujmowała człowieka jako osobę, ale rozróżniając ze względu na prawa i obywatelstwo

⁵⁴ Por. A. Kobylński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Warszawa 2014, s. 110–111.

(*civis – civitas, obywatel – obywatelstwo*). I tak, na przykład niewolnik nie posiadał statusu *persony*, lecz *res*⁵⁵.

Wskazując na powyższy przypadek, Crosby pisze o niewolnictwie jako o drastycznej depersonalizacji. Nawet w sytuacji, gdyby „właściciel” niewolnika traktował go dobrze ze względu na własne dobro – nie posługując się „własnością” tylko swoim interesem – to nadal znajdował się on w radykalnie niewłaściwej moralnie relacji względem niewolnika; naruszał bowiem jego bycie sobą. Crosby rozumie ten przypadek jako coś niepodlegającego relatywizacji. Wyraża zdumienie wobec niedojrzałości ujmowania osoby jako podmiotu nie tylko wobec cywilizacji starożytnych, ale także praktyk sięgających XIX wieku⁵⁶.

Należną wartość jednostce ludzkiej nadała dopiero myśl chrześcijańska, z której, na przestrzeni wieków, wyłania się obraz człowieka jako osoby ludzkiej, niepowtarzalnej i realizującej swoją celowość samą w sobie, a ponad którą jest jedynie Bóg. W takim ujęciu osoba ma nie tylko niepowtarzalną godność, ale jest jednocześnie częścią większej całości – wspólnoty. Stąd też osoba ludzka coraz bardziej jawi się jako ta, która posiada nie tylko niezbywalne prawa, ale także obowiązki. Crosby, ale też inni myśliciele, na przykład K. Wojtyła, C. Bartnik wskazują na ograniczenia definicji Boecjusza, chociaż odwołują się do jego definicji.

Zaznaczają jednak, że definicja Boecjusza budzi pewne zastrzeżenia ze względu na to, że ujmuje ona osobę ludzką w kategoriach filozofii arystotelesowskiej z wykorzystaniem teorii substancji i przypadłości. Może to prowadzić do li tylko kosmologicznego ujęcia osoby z pominięciem aspektu podmiotowego.

Crosby wskazuje więc na konieczność uznania podmiotowości osoby, aby zrozumieć, dlaczego krytycy tej definicji utrzymują, że pojęcie podmiotowości zastępuje w pełni termin, jakim jest substancjalność⁵⁷. Bartnik z kolei powiada, że definicja osoby podana przez Boecjusza pomija niepowtarzalność i relację wobec Boga, a także transcendencję wobec wspólnoty, samej siebie oraz świata rzeczy⁵⁸. Obaj filozofowie wskazują także, że w okresie średniowiecza powstała kolejna ważna definicja autorstwa Ryszarda od świętego Wiktora, która według Crosby’ego wprost nazywa istnienie nieudzielalnym poprzez stwierdzenie: *rationalis naturae individua existentia*, a więc może być określona także terminem *incommunicabilis existentia*, co tłumaczy on jako: osoba jest nieudzielalnym istnieniem natury rozumnej⁵⁹.

⁵⁵ Por. C.S. Bartnik, *Osoba i personalizizm*, Lublin 2012, s. 16–17.

⁵⁶ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 22–23.

⁵⁷ Por. tamże, s. 35.

⁵⁸ Por. C.S. Bartnik, *Osoba i personalizizm*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 74–75.

Bartnik z kolei dostrzega w niej nowość, polegającą na dookreśleniu osoby poprzez jej *singularitas*, *singularis*, *aliquis* (pojedynczość, niepowtarzalność, singularność). Podkreśla, że rozwój pojęcia jednostki ludzkiej (indywiduum) poprzez wieki, a szczególnie w okresie Oświecenia odbywał się z wraz zubożeniem pojęcia „substancja”. Według niego przygotowało to grunt pod indywidualizm kultury Zachodu, a także pod rozwój subiektywizmu⁶⁰.

Zanim przejdziemy do krytyki zarysowanego stanowiska Bartnika i Crosby'ego, warto dodać, że w zakresie rozumienia osoby i wspólnoty we wczesnej nowożytności Crosby nie różni się zbyt w poglądach, które są bliskie Kartezjuszowi z jego słynnym zdaniem *cogito ergo sum*. Twierdzi on, że dzięki zrozumieniu identyczności oraz jedności istoty ludzkiej, czyli właściwego rozumienia owego „bycia sobą” możliwym staje się bezpośrednie dostrzeżenie istoty osobowego bycia⁶¹. Podobnie uważa Bartnik, pisząc, że to Kartezjusz był pierwszym filozofem, który ujmował osobę jako czystą podmiotowość, cechującą się dominacją rozumu, myśli, krótko mówiąc – tego, co rozumiemy pod słowem *ego*. A to dało podstawę do rozwoju całego nurtu myślowego, postrzegającego osobę głównie jako byt psychiczny, świadomy, godny, wartościujący moralnie i myślący.

Takie ujęcie poskutkowało podziałem, w którym grupa myślicieli pojmowała przede wszystkim osobę jako działanie, zbiór funkcji czy zjawisko dokonujące się we wspólnocie. W socjalizmie i marksizmie poskutkowało to kolektywizmem, o czym więcej poniżej. Druga grupa rozumiała osobę jako połączenie duszy i ciała, przy czym jedynie ciało posiadało, w tym ujęciu, rzeczywiste relacje ze wspólnotą. Dusza natomiast była wyróżniana i uznawana za zależną jedynie od Absolutu, co stworzyło teoretyczne podwaliny późniejszego indywidualizmu świata zachodniego⁶².

Próbując krytycznie ocenić powyższe stwierdzenia Crosby'ego, jak i polskiego personalisty Bartnika, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na ich rozumienie słynnej definicji osoby w wydaniu Boecjusza: *persona est substantia individua naturae rationalis*. Myśliciele ci zarzucają tej definicji zbyt kosmologiczne ujęcie i brak dowartościowania podmiotowości ludzkiej. Dlatego Bartnik próbuje dookreślić tę definicję pojęciami *singularitas* i *aliquis* (pojedynczość i niepowtarzalność).

Sądzę, że krytyka ta jest nieuprawniona, bowiem cóż znaczy wyrażenie *individua substantia* w definicji Boecjusza? Przecież chodziło mu wyraźnie o indywidualną substancję, nie ma więc potrzeby wprowadzania słowa na przykład

⁶⁰ Por. C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, dz. cyt., s. 17.

⁶¹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 154.

⁶² Por. C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, dz. cyt., s. 17–18.

singularitas. Jak wiadomo, Arystoteles wyróżnił pojęcie *substancji pierwszej* i *substancji drugiej*, która oznacza całą, konkretną rzecz włącznie z jakościami, relacjami itd. Substancja pierwsza jest więc tym, co oznaczają nazwy „konkretów”, czy „indywiduów”, jak na przykład „ten oto Jan”, „ten oto dąb”. Natomiast substancja druga oznacza istotę rzeczy, a więc wewnętrzną strukturę, dzięki której rzecz jest tym, czym jest, jest sobą, to znaczy, stanowi przedmiot definicji tej rzeczy⁶³.

Drugi zarzut Crosby’ego i Bartnika dotyczy niebezpieczeństwa zrównania osoby z innymi bytami świata i braku podkreślenia transcendencji wobec bytów nieożywionych, a także wspólnoty i społeczeństwa, jak również niedostrzeżenie relacji do Absolutu. Dlatego uważają oni Boecjańską definicję za niepełną i nazbyt kosmologiczną. Sądzę, że nie jest to trafny zarzut. Definicja Boecjańska wyraźnie bowiem mówi, że osoba jest indywidualną substancją, ale *rationaliter naturae*. Trzeba właściwie rozumieć to wyrażenie, a mianowicie, że ta racjonalna natura przysługuje pośród bytów przygodnych *tylko* człowiekowi. Wyraża się ona przede wszystkim poprzez akty inteligibilne, wolitywne i akty pamięci i dlatego, na mocy swojej rozumnej natury, człowiek zdecydowanie przewyższa cały kosmos. Nie można więc nazywać definicji Boecjusza definicją kosmologiczną.

Spójrzmy jeszcze raz na drugi zarzut, że definicja Boecjańska pomija transcendowanie (przewyższanie) względem społeczności ludzkiej. Zarzut ten też wydaje się nieuprawniony, bowiem właściwe rozumienie racjonalnej natury prowadzi do wniosku, że człowiek ma względem społeczności zarówno prawa, jak i obowiązki. Prawa wynikają z tego, że tylko człowiek jest indywidualną substancją, a więc indywidualnym bytem, natomiast społeczeństwo jest tylko bytem relacyjnym, nie jest bytem substancjalnym. W tym aspekcie osoba jawi się jako ktoś ponad społeczeństwem, stąd jej niezbywalne prawa. Należy jednak zauważyć, że człowiek bez społeczeństwa nie jest w stanie się rozwijać, dlatego też ma nie tylko *prawa*, ale także *obowiązki* w stosunku do społeczeństwa, co wyraża się przede wszystkim w pracy na rzecz dobra wspólnego. Bardziej szczegółowe omówienie sześciu przymiotów działania osoby, które zapewniają jej transcendencję względem przyrody, jak i społeczeństwa zostanie przedstawione w następnym punkcie.

Pisząc o wyzwaniach związanych z indywidualizmem, warto zwrócić uwagę na ocenę filozofii Kartezjusza, która pojawia się u niektórych przedstawicieli personalizmu. Dostrzegają oni, że to właśnie Kartezjusz dał podstawę do rozwoju filozofii podmiotu, postrzegającej osobę jako byt świadomy, godny, wartościujący moralnie, a przede wszystkim myślący. Owszem, jest to zgodne z prawdą,

⁶³ Por. A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 94.

jednocześnie należy stwierdzić, że to za sprawą Kartezjusza stopniowo zaczęto usuwać z filozofii takie pojęcia jak „substancja” czy „istota”. I dziś uważa się je za nieprzydatne i archaiczne we współczesnych debatach skupionych wokół rozumienia natury ludzkiej.

Filozofia współczesna zerwała z pojęciem *natury* lub *istoty człowieka* w sferach jego dotyczących, czyniąc człowieczeństwo pojęciem umownym, a język prawa naturalnego moralnie zdelegitymizowanym. Kartezjusz, odmiennie od dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej, dowodził, że istnieją w człowieku dwie podstawowe substancje, rozciągała, czyli ciało oraz myśląca, czyli umysł. Utrwalił więc platoński dualizm w rozumieniu człowieka, utożsamiając prawdziwe „ja” lub „osobę” z niematerialnym bytem. Wielu późniejszych myślicieli, jak na przykład John Locke przyjęło kartezjańską formę dualizmu. Osoba była utożsamiana przez nich raczej z podmiotem świadomości lub samoświadomości.

Stąd nasuwa się wniosek, że osoby nie zaczynają istnieć zanim rozwinię się mózg. Mamy więc do czynienia z wyraźnym dualizmem rozumienia mózgu i ciała. Dualizm ten nie zawsze bywa wyraźnie artykułowany we współczesnych dyskusjach. Wielu filozofów woli mówić o „osobie, którą jestem” jako czymś odmiennym „mojego ciała”. Bez określania jakiego rodzaju substancją jest osoba⁶⁴. Krótko mówiąc, rozwinięty przez filozofię Locke’a dualizm kartezjański może prowadzić do skrajnego rozumienia osoby ludzkiej jako indywiduum posiadające świadomość lub samoświadomość. Jeżeli indywiduum ludzkie nie posiada cechy świadomości, a więc na przykład osoba niepełnosprawna umysłowo – nie jest w tym świetle traktowana jako osoba ludzka⁶⁵.

Stawiany jest także zarzut, że definicja Boecjusza pomija niepowtarzalność i relacje względem Boga i wspólnoty ludzkiej. Jest on również nietrafiony. Biorąc pod uwagę główne tezy oraz treść podstawowych personalistycznych kategorii osoby, można stwierdzić, że na gruncie personalizmu odpowiedziami na współczesny indywidualizm (ale również kolektywizm) jest personalistyczna koncepcja wspólnoty. Wspólnota bowiem jest jednym z koniecznych aspektów bytu osobowego, obok przygodnej egzystencji i zależności od Boga.

Personalizm sprzeciwia się redukcji człowieka tylko do jednego wymiaru – wymiaru indywidualnego. Odkrycie pełnego metafizycznego sensu człowieka jako osoby broni nas przed budzącym trwogę zatomizowanym ludzkim indywiduum. Historia ludzkości pokazuje wyraźnie jak skrajny indywidualizm

⁶⁴ R.P. George, C. Tollefsen, *Dualizm osoby*, tłum. M. Brachowicz, „Pressje” 2009, nr 17, s. 22–25.

⁶⁵ Na takim stanowisku stoi na przykład Peter Singer, australijski bioetyk profesor Uniwersytetu w Princeton, znany z kontrowersyjnych poglądów na etykę początków i końca życia oraz obrony praw zwierząt.

prowadził do narodzin różnych form dyktatury. Z tego powodu dla Crosby'ego i innych personalistów, rozumienie człowieka w kontekście personalistycznym stanowi podstawę do ukazania głębszych i sprzyjających rozwojowi jednostki form wspólnoty.

Personalisci akcentują, że obrońcy wspólnoty i wspólnego dobra powinni unikać propozycji przywracania dawnych porządków, zwłaszcza tych, które odrzucają ideę jednostki jako podmiotu, posiadającego pełnię praw przysługujących każdemu człowiekowi, takich jak porządek feudalny czy pierwotne formy kapitalizmu.

Po drugie, personalizm docenia fakt moralności czynów ludzkich, obierając kierunek od imperatywu „muszę” ku wolnej woli, a więc ciągłemu rozwojowi jakości dobra moralnego w człowieku. Wyraża się to na przykład w postawie „ja chcę”, „ja pragnę”. Prowadzi to do unikania oceny czy szukania winnych, a więc nadawania ocen moralnych czynom, ale nie ludziom, którzy je popełnili.

Z kolei trzecią odpowiedzią związaną z nadmiernym indywidualizmem jest propozycja pogłębionej analizy odmienności, a zarazem podobieństwa osoby do Absolutu. Crosby i inni personalisci posługują się metodą zestawiania nieboskich aspektów osoby ludzkiej z boskimi, a więc unikają wszelkich prób deifikacji bytu ludzkiego. Jednocześnie podkreślają, że godność człowieka ukazuje się w pełni, gdy usiłujemy żyć nie na miarę człowieka, ale według modelu Kogoś, kto z miłości stworzył człowieka i przeznaczył go do pełni życia w Jego obecności.

Ostatnią, czwartą odpowiedzią na wyjaśnienia mogące prowadzić do zatowimowanego indywiduum jest ukazywanie fenomenu transcendowania rozumianego jako odpowiedź na wartość, szczególnie jako możliwość przekroczenia własnego „ja” w kierunku dobra rozpoznanego w świetle prawdy. To właśnie daje początek obowiązkowi moralnemu.

4.3.2. Kolektywizm jako zagrożenie jednostkowego charakteru ludzkiego życia i wolności

Do przeprowadzenia analizy teorii życia wspólnotowego Crosby'ego przyjęte zostało rozumienie pojęcia wspólnoty (społeczeństwa) jako formy współbywania ludzi powiązanych naturalnymi i umownymi relacjami, celem realizowania wspólnego dobra. Podstawą dla zaistnienia społeczeństwa jest – jak powyżej pokazano – bytowy charakter struktury osoby ludzkiej, ludzkiego „ja”. Kiedy przyglądamy się strukturze ludzkiego bytu osobowego, to należy ukazać w osobowym „ja” te momenty, które konstytuują relacje interpersonalne oraz ogólnospołeczne.

Aby ludzka natura społeczna mogła się w pełni wyrazić, należy uwzględnić podstawowe relacje: ze sobą samym, z innymi osobami, z naturą, w której człowiek żyje oraz z Transcendencją. Widać więc, że wymiar relacyjny osoby przybiera ostatecznie postać czworokąta ukazującego spełnienie się czterech podstawowych relacji: ze sobą samym („ja”–„ja”), z innymi („ja”–„inni”), z naturą i z Transcendencją⁶⁶.

Crosby, podobnie jak większość personalistów, uważa, że jego antropologiczna propozycja może być integrująca dla współczesnych społeczeństw wielokulturowych i poszukuje tego, co je łączy. Trzeba powiedzieć, że stanowi to dużą wartość. Personalistyczne myślenie jest odpowiedzią na różnorodne degradacje czy redukcje człowieka. Tym samym, dzięki istnieniu personalizmu, podejmowana jest próba zabezpieczania człowieka przed przyzwyczajaniem się do ludzkich tragedii.

Niewątpliwie jedną z takich tragedii w historii ludzkości były różne oblicza kolektywizmu. Warto więc przyrzeć się, w jaki sposób personalizm może być pozytywną alternatywą dla kolektywizmu. Pisze o tym Crosby m.in. w książce *Personalist Papers*, podejmując zagadnienie wspólnoty w kontekście relacji jej poszczególnych członków względem siebie. Nawiązując do twórczości Schelera, którą rozwija, wskazuje on na dwa wymiary osoby: indywidualny (*Einzelperson*) i zbiorowy (*Gesamtperson*)⁶⁷.

Już tradycja arystotelesowska postrzegała osobę jako „byt społeczny” (gr. *zoon politicon*). W myśli chrześcijańskiej doprecyzowano to ujęcie, stwierdzając, że: „człowiek bowiem ze swej natury jest osobą społeczną i bez kontaktu z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie samego i swoich uzdolnień”⁶⁸. Szacunek dla prawdy o osobie ludzkiej domaga się więc, by jej natura społeczno-polityczna była respektowana⁶⁹.

Pojawia się tutaj zagadnienie dobra wspólnego, którego rozumienie jest ważne do właściwego odczytania rzeczywistości społeczno-politycznej. Dobro

⁶⁶ Por. G. La Pira, *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democarico*, Firenze 1945, s. 32, cyt. za: W. Hetnar, *Udział katolików świeckich w życiu politycznym w Polsce w latach 1989–2004*, Kraków 2017, s. 145.

⁶⁷ Crosby twierdzi, że osoba indywidualna (individual person) nie jest tym samym, co pojedyncza (single person). Osoby zbiorowe rozumie jako pewne osobowe „jedności” uformowane we wspólnotach, na przykład naród francuski lub Kościół Katolicki. Osoby zbiorowe w tym ujęciu są także radykalnie indywidualne. Nie są tylko zindywidualizowane zewnętrznie, lecz przede wszystkim istnieją jako coś dającego się wyodrębnić. Por. J.F. Crosby, *Personalist Papers*, dz. cyt., s. 159–160.

⁶⁸ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym: *Gaudium et Spes*, Poznań 2005, nr 12.

⁶⁹ Por. R. D’Ambrosio, *La vigna di Nabet*, Bari 2001, s. 16.

wspólne określa się najczęściej jako sumę tych warunków życia społecznego, które grupom jak i pojedynczym członkom pełniej i szybciej pozwalają osiągnąć ich własną doskonałość. Do niezbędnych warunków zalicza się, na przykład: pożywienie, ubranie, mieszkanie, prawo do założenia rodziny, wykształcenie, pracę, odpowiednią informację, postępowanie zgodne ze słuszną normą własnego sumienia oraz sprawiedliwą wolność, także w sprawach religijnych⁷⁰.

Dobro wspólne zawiera więc w sobie troskę zarówno o poszczególne osoby, jak i o wspólnotę, w której one żyją. Jest oczywiste, że realizowanie dobra wspólnego, czyli dobra osobowego, nie zawsze jest możliwe do spełnienia poprzez samą indywidualną osobę. Potrzebne są bowiem odpowiednie środki, które powinny być zabezpieczone poprzez byt zbiorowy (*Gesamtperson*), jak mówił Scheler. Leżą one najczęściej w gestii państwa, które organizuje społeczne ludzkie działania.

Przeżycia ostatniego zwłaszcza stulecia pokazują głębokie wypaczenia spowodowane przez totalitaryzm państwowy i społeczny, który był urzeczywistniany w różnych formach kolektywizmu. Państwo przywłaszczyło sobie suwerenność działania w stosunku do celu życia ludzkiego. Uniemożliwiło samoposiadanie osoby, czyli naruszało jej wolność, szczególnie w wyborze koniecznych środków do jej doskonalenia. W kolektywizmie dobrem staje się bowiem to, co jest nakazane do działania. W rezultacie człowiek przestaje być bytem autonomicznym i „znika” w masie wielkiej maszyny państwowej, będąc w coraz większy sposób uprzedmiotowiony i manipulowany⁷¹.

Widać więc, że kolektywizm, podobnie jak i indywidualizm nie uznają pełnej prawdy o człowieku i jego wymiarze transcendentnym oraz opierają się na mocno zideologizowanych, teoretycznych podstawach, które są pozbawione solidnych uzasadnień. Prowadzi to często do budowania opresyjnych systemów społeczno-politycznych i ekonomicznych. Poprzez zaciemnianie pełnej prawdy o osobie ludzkiej, a szczególnie o jej relacji do Boga, a więc i teonomii chroniącej prawdziwą autonomię człowieka, o czym bardzo wyraźnie pisze J.F. Crosby, mówiąc, że kolektywizm prowadzi nie do wolności, a wręcz przeciwnie – do alienacji, z którą rzekomo walczył. Alienacja może być rozumiana jako proces, w którym osoba jest zmuszona, by stać się kimś innym, aniżeli tym, kim naprawdę jest w swojej istocie. „Człowiek zamiast być uznanym za podmiot życia społeczno-politycznego zostaje potraktowany jako przedmiot i traci swoją centralną, autonomiczną pozycję w systemie organizacji społecznej”⁷².

⁷⁰ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, wyd. cyt., nr 26.

⁷¹ M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993, s. 50–51.

⁷² C. Pianciola, *Alienazione*, w: N. Bobbio (red.), *Il Dizionario di Politica*, Torino 2004, s. 1, cyt. za: W. Hetnar, dz. cyt., s. 143.

Crosby podkreśla także znaczenie zasady solidarności, wyjaśniając czym jest bycie „pierwotnie” współodpowiedzialnym za innych. Czyni to poprzez stwierdzenie, że każda osoba jest niemal tak samo odpowiedzialna za drugich, jak jest odpowiedzialna bezpośrednio za siebie. Ponadto, w tak rozumianej solidarności, ludzie – w pewnym sensie – dzielą odpowiedzialność za winę innych. Twierdzi on, że istoty ludzkie są za siebie wzajemnie odpowiedzialne nie w zakresie, w jakim są one częścią całości, lecz w tym, w jakim są one indywidualnymi osobami⁷³. „Doświadczenie historyczne krajów socjalistycznych wykazało, że kolektywizm niestety nie likwiduje alienacji, ale raczej ją zwiększa przez brak rzeczy koniecznych i gospodarczą niewydajność (...). Alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia jest zjawiskiem obecnym również w społeczeństwach zachodnich”⁷⁴.

Crosby jako personalista próbuje odpowiedzieć na zagrożenia kolektywizmu, mówiąc, że prawdziwy personalizm ma zawsze charakter relacyjny i teocentryczny. Proponuje pełne spojrzenie na osobę ludzką, które obce jest kolektywizmowi tkwiącemu w „błędzie antropologicznym”, mającym swe zakorzenienie w ateizmie. Błąd ten, jak pisze Jan Paweł II, polega na tym, że „negacja Boga pozbawia jej fundamentu i w konsekwencji prowadzi do reorganizacji porządku społecznego, pomijając godność i odpowiedzialność osoby”⁷⁵.

Tak więc w powyżej analizowanych błędach indywidualizmu i kolektywizmu ostatecznie chodzi o brak związku pomiędzy prawdą o człowieku a jego wolnością szczególnie widoczną i ważną w dziedzinie społecznej. To właśnie personalizm poprzez przyjęcie i ubogacenie klasycznej definicji osoby ukazuje jej prawdziwą naturę i może przyczynić się do kształtowania życia społecznego odpowiadającego godności osoby ludzkiej⁷⁶.

Definicja ta wskazuje na charakterystyczne sposoby działania człowieka. Zwykło się wyliczać sześć ważnych przymiotów tego działania. Trzy pierwsze przymioty posiadane przez osobę wynoszą ją ponad przyrodę, są to: zdolność do intelektualnego poznania, do etycznego działania, szczególnie do miłości oraz bycie wolnym. Trzy dalsze przymioty wynoszą osobę ponad społeczność. Są to podmiotowość wobec prawa, godność oraz nieudzielalność (zupełność). Podmiotowość wobec prawa – jak podkreśla Crosby – pokazuje, że osoba sama może wybierać właściwe dobro i cel działania. Natomiast samo prawo powinno być nakierowane na rozwój wewnętrzny osoby.

⁷³ Por. J.F. Crosby, *Personalist Papers*, dz. cyt., s. 160–161.

⁷⁴ Por. A. Scola, *Persona e società*, Milano 2005, s. 33.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, Wrocław 2000, art. 13.

⁷⁶ Por. W. Hetnar, *Udział katolików świeckich w życiu politycznym w Polsce w latach 1989–2004*, Kraków 2017, s. 145–146.

Nieudzielalność jest szczególnie ważna w wyjaśnianiu suwerenności osoby ludzkiej w stosunku do suwerenności państwa jako zbiorowości. W sensie ścisłym, jak pisze Krąpiec, to osoba ludzka jest suwerenem. Albowiem tylko ona poprzez swoje akty decyzyjne może dążyć do aktualizowania dobra wspólnego. Człowiek bowiem „w swym osobowym obliczu jest całością wyższą aniżeli różne całości niesamodzielnie bytujące, jakimi są różne społeczne organizacje”⁷⁷.

Osoba jest bytem nieudzielalnym, innymi słowy – substancją pełną. Natomiast społeczność jest bytem relacyjnym, a jej cele są podporządkowane rozwojowi osoby. Personalizm podkreśla również, że ta sama osoba jest jednocześnie *jednostką* w społeczeństwie. Posiada więc nie tylko prawa jako osoba, ale i obowiązki względem społeczeństwa i zbiorowości. Przede wszystkim ma obowiązek pracy dla dobra wspólnego. Takie ujęcie osoby ludzkiej może przewyciężyć indywidualizm, który wynosi przesadnie osobę ponad społecznością, a jej prawa ponad obowiązkami. Odsłania również ograniczenia kolektywizmu, w którym z kolei wszystkim jest społeczność i jej cele, a osoba gubi się w wielkiej masie narodu lub partii.

Kontynuując rozważania o osobie jako podmiocie w społeczności, należy wskazać trzy szczegółowe dla człowieka momenty w kształtowaniu dobra wspólnego. Po pierwsze, ludzie są w stanie zrozumieć samych siebie dopiero wtedy, gdy świadomie uznają drugiego człowieka ze względu na niego samego. W konsekwencji człowiek odkrywa wewnątrzsobowe zjawisko bycia wzywającym prawdą samopoznania, aby kochać innego w duchu solidarności, zarówno z indywidualnymi osobami, jak i całą społecznością⁷⁸. Stąd możliwym staje się, by osoba ludzka żyła autentyczną pełnią siebie, jeśli odpowie na wewnętrzne i uniwersalne powołanie do wyboru miłości. Drugi moment ważny dla człowieka we wspólnocie można ująć następująco: „człowiek, wydawszy raz taki samoodkrywczy sąd, spełnić się może już tylko, gdy spełnia zawarte w nim wezwanie, czyli gdy efektywnie wybiera miłość”⁷⁹. Trzecim ważnym momentem jest zasadnicza alternatywa: kochać czy nie kochać? Dotrzymać postawy solidarności z drugim czy nie dotrzymać? Wybór ten rozpoczyna się od świadomości, po której następuje uznanie lub odrzucenie, afirmacja lub jej brak, jak również wolna decyzja w przyjęciu tożsamości samego siebie albo jej odrzuceniu⁸⁰.

⁷⁷ M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, dz. cyt., s. 46–47.

⁷⁸ Por. T. Styczeń, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁹ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, Lublin 2013, s. 41.

⁸⁰ Por. tamże.

4.4. Podsumowanie

Celem niniejszego rozdziału była analiza Crosby'ego rozumienia osobowego *bycia sobą* jako fundamentu życia wspólnotowego. Przedstawiono, w jaki sposób jego personalistyczna koncepcja osoby ludzkiej stanowi podstawę do tworzenia najgłębszych form egzystencji społecznej oraz jej organizacji. Należy odnotować, że swoje rozważania na ten temat rozpoczyna on od zgłębienia indywidualnego bytowania jednostki. Twierdzi, że jego propozycja rozumienia osobowego *bycia sobą* stanowi jedyny możliwy fundament dla wszelkich, głębokich postaci wspólnoty.

W punkcie pierwszym rozdziału poddano analizie wzajemną relację, jaka zachodzi pomiędzy personalizmem a komunitaryzmem, jak mogą one wzajemnie czerpać ze swoich filozoficznych propozycji. Korzystając z dorobku myśli komunitariańskiej wykazano, że personalistyczna wizja człowieka Johna Crosby'ego jest konstruktywną propozycją wobec kryzysu społeczeństw demokracji liberalnej. Crosby rozwinął personalistyczną myśl społeczną, czyli filozofię podmiotowości zbiorowej i międzypodmiotowości. Pozwoliło to ukazać, w jaki sposób życie społeczne ufundowane jest na relacjach ontycznych zachodzących w osobie i w świecie międzyosobowym.

Ważnymi osiągnięciami tej części pracy jest pogłębione wykazanie, że każdego rodzaju zdolności czy potencjały osoby ludzkiej mogą zostać zrealizowane jedynie w egzystencjalnym spotkaniu z drugą osobą oraz to, że nieodzownym dla autentycznego *bycia sobą* jest życie w społeczności. Ponadto zaprezentowano szczególny rodzaj metafizycznej samotności osoby, rozumianej jako jej wyraźna odrębność od innych osób i wszystkiego, co ją otacza. Człowiek został ukazany jako całość sama w sobie, nie zaś jedynie jako część większej całości.

W punkcie drugim zagadnienie *bycia sobą*, podmiotowej i nieudzielalnej osoby, zostało przeniesione na poziom relacji wobec Transcendencji. Ta perspektywa ułatwiła jeszcze głębsze spojrzenie na osobę w trojkiej relacji: do Boga, drugiego człowieka oraz samej siebie. Crosby, wprowadzając tezę o istnieniu Transcendencji (Absolutu), sądzi, że jest ona dopełnieniem prawdy o osobie ludzkiej. Człowiek jawi się w tej perspektywie obdarzony wielką godnością. Tak więc doskonały wzór ujawnia się w życiu osobowym Boga, który w chrześcijaństwie ujmowany jest jako wspólnota trzech Osób Boskich.

Następnie zostało zbadane jego stanowisko w zakresie relacji jednostki do innych osób, ale w świetle boskiej Transcendencji. Pojęcie wspólnoty, według Crosby'ego, zbudowane jest w szczególnie sposób na gruncie antropologii chrześcijańskiej. Zakłada to doskonałość wspólnoty Osób Boskich a niedoskonałość wspólnoty ludzkiej, jednakże z możliwością ciągłej aktualizacji zmierzającej do

swoistej pełni wspólnoty ludzkiej. Autor *Zarysu filozofii osoby* przeprowadza wnikliwą analizę relacji osoby do Transcendencji, co ukazuje ostateczne wymiary życia indywidualnego i społecznego. Ekspozuje również te cechy bytu ludzkiego, które mogą wydawać się pozornie sprzeczne z *byciem sobą*. Są nimi między innymi wspólnota międzypersonalna oraz teonomia, czyli zależność od boskiego prawa, która gwarantuje pełną autonomię osoby.

Trzeci punkt był próbą aplikacji personalistycznej koncepcji w wymiarze życia społecznego. Warto docenić – nie rezygnując z próby konstruktywnej krytyki – wkład personalizmu w budowanie wspólnot ludzkich oraz zneutralizowanie postaw indywidualistycznych i kolektywistycznych na rzecz propozycji personalistycznych. Personalizm umiejętnie łączy dorobek myśli klasycznej i współczesnej, przede wszystkim w aspekcie pełniejszego rozumienia definicji osoby. Dzięki właściwemu rozumieniu, na czym polega osobowe bycie sobą, możliwym staje się interpretacja człowieka jako osoby indywidualnej, ale również społecznej.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem monografii była analiza filozoficznej koncepcji osoby, wypracowanej przez amerykańskiego myśliciela Johna Francisa Crosby'ego. Przeprowadzone badania stanowiły poszukiwanie odpowiedzi na dwa następujące pytania: Na czym polegają istotne cechy jego filozoficznej koncepcji osoby? Czy taka wizja bytu ludzkiego może stanowić podstawę do tworzenia trwałych więzi międzyludzkich i stabilnych wspólnot?

Główne wnioski wypływające z niniejszej pracy można wyrazić następująco: filozoficzna koncepcja osoby zaprezentowana przez Crosby'ego stanowi spójną i przekonującą wizję człowieka, którą można wykorzystać przy tworzeniu adekwatnych modeli życia zbiorowego we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych. Koncepcja Crosby'ego może stać się fundamentem dla głębszych form życia wspólnotowego. Propozycja ta stanowi spójny model filozoficzny, w którym – przy pewnych dających się zauważyć brakach – wymiar ontologiczny łączy się z fenomenologicznym, a arystotelesowsko-tomistyczne rozumienie osoby ludzkiej zostało w oryginalny i aktualny sposób dopełnione interpretacją o charakterze personalistycznym.

W pierwszym rozdziale dysertacji dokonano analizy personalistycznych wizji człowieka, stworzonych w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX i XX wieku. Ważnym krokiem naszej analizy było zbadanie źródeł będących początkiem personalizmu amerykańskiego oraz kontekstu, w jakim powstawały najważniejsze personalistyczne interpretacje osoby w północnoamerykańskiej tradycji filozoficznej. Chociaż tradycja tego personalizmu – powstałego na gruncie teologii protestanckiej – nie jest obecnie tak żywa jak w przeszłości, to jednak celowe było przyjrzenie się dorobkowi filozofów przełomu XIX i XX wieku. Odnotowano także niewątpliwy wpływ nie tylko teologii protestanckiej, ale również filozofii pragmatyzmu na pierwszych twórców personalizmu amerykańskiego.

W drugim rozdziale zostały poddane analizie najważniejsze inspiracje filozoficzne Johna Crosby'ego. W swoich publikacjach odwołuje się on głównie do takich autorów jak Dietrich von Hildebrand, John Henry Newman, Max Scheler czy Karol Wojtyła. Przeprowadzone badania wykazały, w jaki sposób Crosby

korzysta z dorobku wspomnianych filozofów. Warto podkreślić, że największy wpływ na Crosby'ego wywarł Dietrich von Hildebrand na trzech następujących płaszczyznach: teorii poznania, antropologii i etyki. Gdy chodzi o interpretację bytu ludzkiego, Crosby przejął od tego myśliciela zasadę, że osobę można opisywać nie tylko w kategoriach racjonalności, potencjalności czy substancji, lecz także w takich aspektach, jak uwewnętrznienie, samoobecność czy darowanie siebie. W adekwatnym poznaniu osoby jest konieczna następująca triada: serca, rozumu i woli.

W rozdziale trzecim zostały zaprezentowane najważniejsze kategorie bytu ludzkiego. Zrekonstruowano obiektywistyczną analizę podmiotowości osoby obecną w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, następnie ukazano potrzebę jej bardziej subiektywistycznego ujęcia w świetle fenomenologii realistycznej. Punktem wyjścia analiz Crosby'ego są dane płynące z doświadczenia moralnego. Są one jednymi z pierwszych świadomych doświadczeń ludzkich, które dostarczają powszechnie akceptowanych intuicji. W toku dalszych rozważań poszukiwaliśmy odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób doświadczamy podmiotowości i nieudzielalności, przez które jesteśmy konstytuowani jako osoby ludzkie. Nieudzielalność sprawia, że każda osoba istnieje jako niezastępowalny podmiot. Jednocześnie istnieje ze względu na samą siebie. Nieudzielalność jest swego rodzaju narzędziem służącym lepszemu dookreśleniu tożsamości i odrębności bytu osobowego. Pomaga ona również w wyjaśnieniu, na czym polega prawdziwa godność osoby w jej specyficznie ludzkiej nieskończoności i absolutności.

Czwarty rozdział rozpoczęliśmy od analizy koncepcji otwartości osoby, która umożliwia otwarcie się jednostki na tworzenie życia wspólnotowego. Wyszczególniono istotne typy i cechy wspólnot, które wyróżnili najważniejsi badacze tego zagadnienia, m.in. Dietrich von Hildebrand, Robert A. Nisbet i Ferdinand Tönnies. Pozwoliło to wykazać słuszność stanowiska Crosby'ego, że tkwiące w ludziach zdolności mogą się zrealizować wyłącznie w ramach spotkania z drugą osobą. Perspektywa personalizmu potwierdza więc, że autentyczne bycie sobą stanowi fundament dla życia w społeczności czy też bycia z innymi osobami. Ważnym aspektem tworzenia wspólnoty jest jej relacja do Bytu Najwyższego. Teza o istnieniu Absolutu pojawia się w filozofii Crosby'ego jako intelektualne dziedzictwo filozofii klasycznej, w której świat postrzegany jest jako stworzony przez Boga, podtrzymywany przez niego w istnieniu oraz dążący ku Niemu jako ostatecznemu celowi. Otwartość osoby na transcendencję wyznacza ostateczne wymiary życia indywidualnego i społecznego.

Należy w tym miejscu jednoznacznie stwierdzić, że personalistyczne ujęcie osoby jest najbardziej odpowiednie do tworzenia korzystnych warunków dla

człowieka, w którego egzystencję wpisany jest rozwój ku pełniejszemu byciu sobą. Możliwość tego rozwoju jednostki ludzkiej mogą urzeczywistniać tylko wówczas, gdy pozostają w relacji do innych podmiotów, tworząc różnorodne sposoby życia we wspólnocie. Wspólnota bowiem, jako byt ontycznie relacyjny, chroni i umożliwia rozwój jej członków. W tym kontekście nie ulega wątpliwości, że personalistyczna koncepcja człowieka stanowi odpowiedź na współczesne przejawy indywidualizmu i kolektywizmu.

Crosby jest przedstawicielem szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej. W związku z tym należy docenić jego warsztat metodologiczny, gdy chodzi o precyzyjne oddzielenie analiz filozoficznych od uwag o charakterze religijnym i teologicznym. Gdy filozof ze Steubenville odwołuje się do treści płynących ze źródeł uznanych za nadprzyrodzone w ramach religii chrześcijańskiej, to zawsze wyraźnie zaznacza, że wkracza na obszar teologii. W jego ujęciu źródła te nie stoją w sprzeczności ze źródłami naturalnymi, ale należą do dwóch odrębnych obszarów naszej wiedzy. Crosby jest przekonany, że tak źródła nadprzyrodzone jak i te czysto racjonalne wyrastają z jednego wspólnego „prąźródła”, którym jest intelekt Bytu Najwyższego. Wydaje się, że rozum ludzki, który nie chce korzystać z tych dwóch źródeł poznania, należałoby nazwać – mówiąc słowami Edyty Stein, filozoficznie bliskiej Crosby’emu – „nierozumnym rozumem”.

Niezwykle cennym elementem filozofii personalistycznej Crosby’ego jest dowartościowanie nowych form solidarności społecznej i potrzeby wrażliwości na drugiego człowieka. Crosby wyraźnie akcentuje znaczenie kategorii współodczuwania, której wiele cennych analiz poświęcił Max Scheler. Wydaje się, że dawne formy solidarności społecznej, chociaż w swojej istocie wciąż aktualne, powinny dzisiaj ukazać się w nowej personalistycznej odsłonie, odpowiadającej na współczesne potrzeby. Ujęcie personalistyczne gwarantuje głębokie, metafizyczne i teologiczne, odczytanie niezbywalnej wartości osoby ludzkiej.

W tym miejscu warto zauważyć pewne różnice w ujęciu solidarności społecznej między Crosby’em i Karolem Wojtyłą. Filozof ze Steubenville dość często odnosi się w swoich analizach do błędów występujących w zachodniej demokracji liberalnej, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Natomiast Wojtyła w połowie XX wieku często wyrażał krytyczne opinie na temat różnych form kolektywizmu, który wynosi społeczność ponad osobę i jej podstawowe uprawnienia, negując także prawo człowieka do wolności religijnej.

Jednym z ważnych wniosków, wynikających z przeprowadzonych analiz, jest stwierdzenie, że postawa intelektualna Crosby’ego i większości personalistów cechuje się pewnym koncyliaryzmem we współczesnych debatach

filozoficznych, to znaczy jest ukierunkowana na poszukiwanie dialogu, zrozumienie przeciwnych stanowisk i prowadzenie uczciwej wymiany poglądów. Crosby w wielu swoich wypowiedziach dotyczących opracowań innych autorów bardzo często stwierdza, że daną koncepcję należy uzupełnić, dopełnić lub rozwinąć, natomiast niezwykle rzadko proponuje radykalne zanegowanie i odrzucenie. W tym kontekście widać wyraźnie bardzo odmienną postawę Crosby'ego w stosunku do podejścia jego nauczyciela Dietricha von Hildebranda, który wchodził w ostry spór ze swymi oponentami.

Wskazując na pewne mankamenty filozofii Crosby'ego, warto w pierwszej kolejności zauważyć, że jego bogata twórczość – włącznie z najważniejszym dziełem pt. *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą* – nie stanowi całościowej i wyczerpującej prezentacji filozofii człowieka. Wydaje się, że brakuje w jego koncepcji szerszych i głębszych rozważań na temat ludzkiej duszy, bez której trudno w pełni wyjaśnić substancjalność osoby ludzkiej i jej ostateczne pochodzenie.

Filozof ze Steubenville mało uwagi poświęca psychofizycznej jedności natury ludzkiej, a problem cielesności traktuje marginalnie. Podobnie podchodzi do innego, szczególnie ważnego dzisiaj zagadnienia, jakim jest problem tożsamości osobowej. Wreszcie zbyt szybko, bez należytej argumentacji, wprowadza do swoich rozważań niezwykle doniosłą tezę, jaką jest przyjęcie osobowego Absolutu. Wydaje się, że Crosby odpierałby te zarzuty, odwołując się do tez obecnych w ramach filozofii klasycznej o charakterze arystotelesowsko-tomistycznym.

Analiza bogatej twórczości filozofa ze Steubenville pozwala stwierdzić, że także w naszej epoce historycznej myśl personalistyczna powinna wpływać na takie obszary ludzkiej działalności jak polityka, etyka czy prawo. Może to także stanowić zachętę do kolejnych badań ukazujących wewnętrzną różnorodność tego nurtu, ale również jego znaczenie dla współczesnej polityki, kultury czy myśli społecznej.

Na koniec dociekań warto wskazać, w jakim kierunku powinna być rozwijana filozoficzna koncepcja osoby Johna Crosby'ego. Przede wszystkim należy ją uzupełnić o te elementy, które zostały pominięte przez filozofa ze Steubenville. Najważniejszym zadaniem do wykonania jest rozwinięcie zagadnienia istnienia i natury ludzkiej duszy, z którym bardzo ściśle łączy się problem uzasadnienia niezbywalnej godności ludzkiej. Z zagadnieniem duszy ludzkiej, rozumianej jako centrum decyzyjne człowieka, związana jest sfera nie tylko intelektualna, ale również woli i uczuciowa. Wydaje się, że właśnie ta sfera uczuciowa jest niedoceniona w opracowaniach Crosby'ego i dlatego powinna stanowić przedmiot prac badawczych prowadzonych w przyszłości.

Podsumowując analizy przeprowadzone w dysertacji, warto ponownie stwierdzić, że odpowiedź na pytanie, co znaczy istnieć jako osoba, jest tylko pozornie łatwa. Okazuje się, że osoba nie jest ani Platońską ideą człowieka, ani Kartezjańskim *res cogitans* i *res extensa*, a tym bardziej nie jest wyłącznie materialnym tworem przyrody. Jest czymś o wiele bardziej złożonym. Dlatego współczesne badania filozoficzne nie powinny unikać tego trudnego wyzwania, które dotyczy rozumienia specyfiki bytu ludzkiego, ponieważ „filozofia nie zajmuje się tym, co proste, ale tym, co prawdziwe”¹. Twórczość Crosby’ego może być zachętą do napisania kolejnego dzieła z filozofii osoby wzbogaconego przemyśleniami takich autorów jak M. Scheler, E. Stein, R. Guardini oraz M. Krąpiec, K. Wojtyła i R. Ingarden.

¹ E.L. Mascal, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 314.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa

- Crosby J.F., *Czy rzeczywiście wszelkie zło jest tylko brakiem?*, „Ethos” 2004, nr 1–2(65–66), tłum. D. Chabrajska; pierwszy raz opublikowany w: *Is All Evil Really Only Privation?*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 2001/2002, t. 75.
- Crosby J.F., *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, tłum. A. Wierzbicki, „Ethos” 1991, nr 3–4(13–14). (Pierwszy raz opublikowany w: *The Dialectic of Autonomy and Theonomy in the Human Person*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 1990, t. 65).
- Crosby J.F., *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, tłum. D. Chabrajska, A. Sieradzki, „Ethos” 1988, nr 2–3.
- Crosby J.F., *Dietrich von Hildebrand – filozof wolności*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 2000, nr 1–2(49–50).
- Crosby J.F., *Dietrich von Hildebrand: Master of phenomenological value-ethics*, w: J. J. Drummond, L. Embrees (red.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, [b.m.] 2002.
- Crosby J.F., *Persona et sui iuris. Refleksje nad podstawami filozofii osoby Karola Wojtyły*, tłum. M. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 1984, nr 2(32).
- Crosby J.F., *Personalist Papers*, Washington D.C. 2004.
- Crosby J.F., *Realizm w teorii wartości. Przyczynki do krytyki relatywizmu aksjologicznego*, tłum. M. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 1987–1988, nr 2(35–36).
- Crosby J.F., *The „Truth About Good” Pretext for Coercion?*, w: A. Szostek, A. M. Wierzbicki (red.), *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. rocznicy urodzin*, Lublin 2001.
- Crosby J.F., *The personalism of John Henry Newman*, Washington D.C. 2014.
- Crosby J.F., *The personalism of John Paul II*, Steubenville 2019.
- Crosby J.F., *What Does It Mean to Be a Christian?: A Debate Between Orthodoxy and New Age Theology*, [b.m.] 2019.
- Crosby J.F., *Why Persons Have Dignity*, <http://www.uflf.org/vol%209/crosby9.pdf> [dostęp 03.11.2023].
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007.

Opracowania dotyczące personalizmu

- Aleksander z Hales, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica*, t. 4, Quaracchi 1924–1948.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Bartnik C.S., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.
- Bartnik C.S., *Osoba i personalizm*, Lublin 2012.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bartnik C.S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.
- Bartyzel J., *Komunitaryzm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004.
- Bell D., *Communitarianism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> [dostęp 03.11.2023].
- Bertocci P.A., *The Person God Is*, New York 2013.
- Bertocci P.A., *The Personalism of Edgard S. Brightman and Ultimate Reality*, „Ultimate Reality and Meaning” 1983, nr 6.
- Bowne B.P., *Personalizm*, tłum. B. Gacka, J. Kłós, Lublin 1994.
- Bowne K.M., *An intimate portrait of Bowne*, „The Personalist” 1921, nr 2.
- Brightman E.S., *Personalism and the influence of Bowne*, „The Personalist” 1927, nr 8.
- Brightman E.S., *Personality and Religion*, [b.m.] 1934.
- Brightman E.S., *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall 1940.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buford Th., *Klasyczny personalizm amerykański*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2002, nr 3.
- Burgos J.M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Burrow R. Jr., *Personalism: A Critical Introduction*, St. Louis 1999.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Pianciola C., *Alienazione*, w: N. Bobbio i in. (red.), *Il Dizionario di Politica*, Torino 2004.
- Calkins M.W., *The Philosophical Credo of an absolutistic personalist*, w: *Contemporary American Philosophy*, t. 1, New York 1930.
- Chudy W., *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 2006, nr 3(75).
- Chudy W., *Refleksja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997.
- Cycon, *Tusculanae Quaestiones*, II 30.
- D’Ambrosio R., *La vigna di Nabot*, Bari 2001.

- Dec I., *Personalizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Demian Th. OP, *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Z. Starowiejska-Morstinowa, Warszawa 1953.
- Dembowski B., *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989.
- DeWolf L.H., *Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2003, nr 4.
- Dorrien G., *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Chichester 2011.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.
- Flewelling R.T., *Personalism and the problem of philosophy*, New York 1915.
- Gacka B., *Bibliography of „The personalist”*, Lublin 1999.
- Gacka B., *Bibliography of american personalism*, Lublin 1994.
- Gacka B., *Personalisci amerykańscy*, Lublin 1996.
- Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.
- Gałęcki S., *Osoba i metoda personacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2014, nr 1(47).
- Gołębiowski F., *Johna Crosby’ego fenomenologiczne rozwinięcie tomistycznej koncepcji osoby*, Warszawa 2011 [maszynopis].
- Gołębiowski M., *Ubośtwienie zamiast przebośtwienia. O Renesansie i rewolucji*, <https://teologiapolityczna.pl/michal-golebiowski-ubostwienie-zamiast-przebostwienia-o-renesansie-i-rewolucji-tpct-49-> [dostęp 03.11.2023].
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Guardini R., *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, Kraków 1969.
- Harold L., *Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2003, nr 4.
- Hartmann N., Hildebrand D. von, *Wypisy z „Etyki”*, M. Grabowski (red.), tłum. Z. Zwoliński, Toruń 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Herbut J., *Monizm–pluralizm*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Herbut J., *Pragmatyzm*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Herbut J., *Relacja*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Hildebrand D. von, *Czym jest filozofia?*, przeł. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2013.
- Hildebrand D. von, *Fundamentalne postawy moralne*, w: D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984.

- Hildebrand D. von, Hildebrand A. von, *Sztuka życia*, Warszawa 2002.
- Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- Hildebrand D. von, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Jakuszek H., *Reimarus Herman Samuel*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- James W., *Pragmatism*, New York 1907.
- Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, Wrocław 2000.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998.
- Jastrzębski A., *Bóg w personalizmie Bordena Parkera Bowne'a*, w: K. Stachewicz (red.), *Filozofia Chrześcijańska*, Poznań 2014.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. II, Warszawa 1957.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2007.
- Kaźmierczak P., *Dietrich von Hildebrand: Konteksty pedagogiczne wartości i cnoty*, „*Studia Paedagogica Ignatiana*” 2016, nr 1(19).
- Kobusch T., *The Summa Halensis. Towards a New Concept of 'Person'*, w: L. Schumacher (red.), *The Summa Halensis: Doctrines and Debates (Veröffentlichungen des GrabmannInstitutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie)*, Berlin 2020.
- Kobyliński A., *Od normatywności w wersji słabej do nihilizmu prawnego*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków 2015.
- Kowalczyk S., *Antropoteizm*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. I., Lublin 1985.
- Kowalczyk S., Lekka-Kowalik A., *Kolektywizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2003.
- Kowalczyk S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krąpiec M.A., *Filozofia i Bóg*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968.

- Krąpiec M.A., *O ludzką politykę!*, Katowice 1993.
- Krąpiec M. A., *O otwartość uniwersytetów*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 2(21).
- Krąpiec M. A., *Relacja*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Krąpiec M. A., *Spółczesność*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2018.
- Krąpiec M.A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.
- Krokos J., *Odślanianie intencjonalności*, Warszawa 2013.
- Ksenofont, *Ekonomik*, tłum. D. Tymura, Warszawa 2020.
- Ksenofont, *Pisma Sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1976.
- La pira G., *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico*, Firenze 1945.
- Lis S., *Formy życia społecznego według Maxa Schelera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2014, nr 2(42).
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- Mascall E. L., *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988.
- Mazanka P., Sidorek J., *Wstęp*, w: D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2013.
- Mazur S.P., *Zarys podstaw filozofii człowieka*, Kraków 2016.
- Miklaszewska J., *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017, nr 4.
- Mirandola G.P. della, *Godność człowieka*, w: A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002.
- Morawiec E., *Filozofia klasyczna a niektóre negatywne własności współczesnej kultury*, w: P. Mazanka, M. Mylik (red.), *Co daje człowiekowi współczesnemu studium metafizyki klasycznej*, Warszawa 1997.
- Morawiec E., Mazanka P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006.
- Morawiec E., *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych*, Warszawa 2012.
- Moskal P., *Deifikacja*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001.
- Mounier E., *Il personalismo*, Roma 1964.
- Newman J.H., *Apologia Pro Vita Sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.

- Newman J.H., *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002.
- Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 2000.
- Nisbet R., *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, New York 1973.
- Pawlak Z., *Problem świadomości w personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły*, „Studia Włocławskie” 2012, nr 14.
- Pichola E., *Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny” 2016, nr 5.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka — Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Piechowiak M., *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: P. Dardziński, F. de Longchamps Bériet, K. Szczucki (red.), *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011.
- Piechowiak M., *Konstytucja RP, t. I, Komentarz do art. 1–86*, w: M. Safjan, L. Bosek (red.), Warszawa 2016.
- Piechowiak M., *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do „Sumy teologii”, część I, kwestia 29, artykuł 1*, w: M. Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012.
- Pietkiewicz R., *Jezus z Nazaretu Benedykta XVI a współczesna biblistyka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012, nr 1(20).
- Podrez E., *Godność. Z historii teorii godności*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003.
- Póltawski A., *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1987–1988, nr 2(35–36).
- Póltawski A., *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, „Ethos” 2006, nr 4(76).
- Póltawski A., *Johna Crosby’ego krytyka tomistycznego „bonum”*, w: A. Szostek, A.M. Wierzbicki (red.), *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. rocznicy urodzin*, Lublin 2001.
- Ratzinger J., *Przedmowa*, w: A. von Hildebrand, *Dusza Iwa*, tłum. J. Franczak, Warszawa–Ząbki 2006.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Reale G., *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka*, tłum. I. Zieliński, „Ethos” 2001, nr 4(56).

- Safranski R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Scheler M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Wielowieyski, „Znak” 1963, nr 113.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Seifert J., *Przedmowa*, tłum. C. Porębski, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- Shepard O., *Journals of Bronson Alcott*, Boston 1938.
- Shepard O., *Pedlar's Progress. The Life of Bronson Alcott*, New York 1968.
- Simon W., *Psychoterapia NEST*, Warszawa 2021.
- Siomak A., *System personalistyczny Bowne'a*, „Personalizm. Prawda, dobro, piękno” 2003, nr 4.
- Skakuj R.E., *Szkoły personalizmu amerykańskiego: bostońska i kalifornijska*, <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/pk11/PK11a18.pdf> [dostęp 03.11.2023].
- Skarga B., *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6.
- Skudrzyk P., *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001.
- Smith Ch., *What Is a Person?: Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, Chicago 2011.
- Stróżewski W., *Doświadczenie i interpretacja*, w: *Servo veritatis. Materiały z sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 16–17 listopada 1984 r.*, Kraków 1988.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
- Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński (red.), Lublin 1994.
- Styczeń T., *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie*, „Ethos” 2006, nr 4(76).
- Styczeń T., *Objawiać osobę*, Lublin 2013.
- Szostek A., *Człowiek i moralność w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 3.
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate, q. 1, a. 2.*, Lublin 2001.
- Tomasz z Akwinu, *De potentia Dei, q. 8, a. 4.*, Kęty–Warszawa 2010.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I, q. 27–43: O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn 1978.

- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 1 III c. 46, t. 1, Poznań 2003.
- Waszkinel R., *Antropodycea*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. I., Lublin 1985.
- Węgrzecki A., *Scheler Max*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Whitehead A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1985.
- Wierzbicki A.M., *Indywidualizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003.
- Williams T.D., Bengtsson J.O., *Personalism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> [dostęp 03.11.2023].
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, Lublin 2000.
- Wojtysiak J., *Jeszcze o istnieniu – próba rekapitulacji*, „Roczniki Filozoficzne” 2017, nr 4(65).
- Yaandell K.E., *Personalism*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York 1998.
- Zawojcka T., *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej” 2017, nr 117.
- Zdybicka Z.J., *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, nr 2(43–44).
- Zdybicka Z.J., *Wojtyła Karol*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008.
- Zieliński S., *Rozumienie godności człowieka i jej znaczenie w procesie stowienia i stosowania prawa. Propozycja testu zgodności regulacji prawnych z zasadą godności człowieka*, „Przegląd Sejmowy” 2019, nr 4(153).
- Ziemiański S., *Spacerem po filozofii*, Kraków 2011.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

Literatura pomocnicza

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, II, 6, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Barth G., *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009.

- Biesaga T., *Hildebrand Dietrich von*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003.
- Borden P.B., *Personalizm*, tłum. B. Gacka, J. Kłos, Lublin 1994.
- Brightman E.S., *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*, New York 2006.
- Buczyńska-Garewicz H., *James*, Warszawa 1973.
- Burgos J.M., *Personalizm: autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Burrow R. Jr, *Borden P. Bowne's Contribution to Theistic Finitism*, „The Personalist Forum” 1997, nr 2(13).
- Cudowska A., *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, w: J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobiecki (red.), *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, Białystok 2009.
- Dorrien G., *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Singapore 2009.
- Ferreira N., Kostakopoulou D., *The Human Face of the European Union. Are EU Law and Policy Humane Enough?*, Cambridge 2016.
- Galarowicz J., *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006.
- Gaudium et Spes*, Poznań 2005.
- Gawlikowski K. i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa 1999.
- George R.P., Tollefsen Ch., *Dualizm osoby*, tłum. M. Brachowicz, „Pressje” 2009, nr 17.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Guzek K., *Nieudzielalność osoby ludzkiej jako jedna z podstaw personalizmu chrześcijańskiego*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 2.
- Herbut J. (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Hetnar W., *Udział katolików świeckich w życiu politycznym w Polsce w latach 1989–2004*, Kraków 2017.
- Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000.
- Klenowski J., Lipgens W. (opr.), *Newman i jego dzieło*, Warszawa 1965.
- Kłos J., *John Henry Newman i filozofia: rozum – przyświadczenie – wiara*, Lublin 1999.
- Kobyliński A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianiego Vattima*, Warszawa 2014.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Krąpiec M.A., *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1985, nr 3–4(28).
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

- Krąpiec M.A., *Osoba*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006.
- Lukes S., *Individualism*, Oxford 1973.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988.
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.
- Merecki J., *Antropologiczne implikacje moralnej normatywności prawdy*, w: A. Szostek, A.M. Wierzbicki (red.), *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. rocznicy urodzin*, Lublin 2001.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011.
- Newman J.H., *Sermons preached on Various Occasions*, London 1904.
- Nowak W.M., *Wprowadzenie*, w: M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski (red.), *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, Rzeszów 2010.
- Pawlak Z., *Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły*, „Studia Włocławskie” 2006, nr 9.
- Podsiad A., *Heteronomia*, w: tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.
- Possenti V., *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2017.
- Póltawski A., *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 16–17 listopada 1984*, Warszawa–Kraków 1988.
- Póltawski A., *Wartości a osoby. Wartości – podstawowa kategoria bytu czy wyraz ontologicznej bezradności*, „Ethos” 2004, nr 1–2(65–66).
- Reck A., *The Philosophical Achievement of Peter A. Bertocci*, “The Personalist Forum” 1991, nr 7.
- Reimers A., *The soul of the person*, [b.m.] 2015.
- Rodziński A., *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989.
- Shook J.R., *Dictionary of Modern American Philosophers*, t. II, Bristol 2005.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Spaemann R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 2008.
- Spaemann R., *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006.
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009.

- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.
- Spaemann R., *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. J. Merecki, Lublin 2000.
- Spaemann R., *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Stala J., *Transcendencja osoby centralnym elementem antropologii Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 2005, nr 17(61).
- Stępień A.B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Thiselton A., *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction to key thinkers, concepts, methods and debates*, Illinois 2018.
- Wawrzyniak A., *Egzystencjalizm*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Węgrzecki A., *Autodeterminacja i wolność wewnętrzna*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1996, nr 464.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 2(24).
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

W jaki sposób personalistyczna propozycja rozumienia osoby ludzkiej może być pomocna dla osób korzystających z psychoterapii? Czy współczesny personalizm można wykorzystać dla polepszenia jakości relacji i życia osobistego? Publikacja Pawła M. Mazanki dostarcza wskazówek, jak odpowiedzieć na te pytania i polepszyć jakość swojego życia. Książka ma więc nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny wymiar. Jest konkretną próbą odpowiedzi na podstawowe i ciągle aktualne pytanie człowieka – kim jestem? Zawarte w niej rozważania mogą posłużyć do kształtowania życia społecznego we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach.

Dr Paweł M. Mazanka – psychoterapeuta zrzeszony w Polskim Towarzystwie Psychiatrycznym oraz Sekcji Naukowej Psychoterapii PTP. Od ponad 20 lat zdobywa doświadczenie w pracy indywidualnej z osobami dorosłymi oraz z parami i rodzinami. Absolwent psychoterapii w „Szkole Wrocławskiej” (WFOZPiRP), akredytowanej przez Polskie Towarzystwo Psychiatryczne. Wiedzę zdobywał m.in. podczas kursów organizowanych w Laboratorium Psychoedukacji i podczas staży w Klinice Nerwic, Zaburzeń Osobowości i Odżywiania oraz Klinice Psychiatrii Dzieci i Młodzieży Instytutu Psychiatrii i Neurologii w Warszawie. Poszerzał swoje doświadczenie także u dr. Łukasza Müldnera-Nieckowskiego z zakresu seksuologii oraz zaburzeń seksualnych. Praktykę psychoterapeutyczną superwizuje u certyfikowanych specjalistów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego lub Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Pracę terapeutyczną połączył z pracą naukową wokół zagadnienia personalizmu, uzyskując w 2023 roku tytuł doktora nauk humanistycznych na UKSW w Warszawie. Należy do Stowarzyszenia New Experience for Survivors of Trauma (NEST Polska), od 2022 roku jest członkiem jego Zarządu.



ISBN 978-83-66723-73-3



DOI: 10.26399/978-83-66723-73-3