

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI¹ COR
Akademia Pomorska w Słupsku

METAFIZYKA OSOBY LUDZKIEJ W UJĘCIU CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA

METAPHYSICS OF HUMAN PERSON
IN THE APPROACH OF CZESŁAW BARTNIK

Summary'

Philosophical trends referring to the concept of person are characterized by a certain dissonance. The presented article makes an attempt at answering the question about the reality of person. The personal perspective adopted by the author, is a kind of novelty, thus showing that it is impossible to make a specific reflection on the existence of man or his nature without proper reflection on the category of person. This analysis, presented in the spirit of personalism, puts the person in the center, showing its wealth and antinomies. Thus, it attempts to indicate the basic personalist categories such as dignity, freedom, sanctity, etc. Being a person means that we ought to treat everyone as having their unconditional, transcendental value.

Keywords: personology, person, human existence, freedom, dignity, personal freedom, personal dignity

Streszczenie

Istnieje pewien dysonans w nurtach filozoficznych odnoszących się do pojęcia osoby. W prezentowanym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o realność osoby. Osobowa perspektywa podjęta przez autora jest swoistym novum i tym samym unaocznia, iż bez właściwego namysłu nad kategorią osoby nie można podejmować konkretnej refleksji nad egzystencją człowieka, jego natury. Analiza przedstawiona w duchu personalizmu stawia osobę w centrum, ukazując jej bogactwo, antynomie. Tym samym podjęto próbę wskazania podstawowych kategorii personalistycznych takich jak godność, wolność, świętość etc.

Słowa kluczowe: personalizm, osoba, egzystencja człowieka, wolność, godność, wolność osoby, godność osoby

¹ Prof. nadzw. dr hab. Ryszard Kozłowski COR, Akademia Pomorska, Wydział Nauk Społecznych, Kierownik Zakładu Teorii Pracy Socjalnej. Zainteresowania: filozofia osoby, filozofia godności, personalizm systemowy, antropologia filozoficzna. E-mail: ryszard.kozlowski@apsl.edu.pl

WPROWADZENIE

Prezentowany tekst jest próbą włączenia się w szerszą, i trwającą od dłuższego już czasu, dyskusję wokół kategorii i pojęcia osoby. W próbach tych reprezentanci różnych obszarów nauki: filozofii, pedagogiki, etyki, prawa (Safjan 2007, 97-99), medycyny, biomedycyny i bioetyki, z mniejszą lub większą trafnością, wypowiadają się na temat fenomenu osoby ludzkiej, jednak – co daje się zauważyć coraz częściej – sama jej istota wymyka się najpierw refleksji poznawczej, następnie odniesieniom systemowym, prakseologicznym, aksjologicznym i etycznym (Kerstein 2013, 16-24). Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest tzw. błąd antropologiczny, a ściślej rzecz ujmując – błąd personologiczny. Na czym polega jego natura? Jakie są możliwe konsekwencje niedostrzeżenia go lub zlekceważenia? W jaki sposób można podejmować filozofię człowieka, by narracje o nim nie nosiły już znamion nihilizmu, irracjonalizmu czy absurdalności, lecz rozwijały przestrzenie otwartości na to, co ludzkie, na inność drugiego człowieka, na najgłębszą i niezgłębioną tajemnicę jego osobowego istnienia i losu.

Tak postawione pytania zwracają uwagę na rozwiązania płynące ze strony personalizmu, a konkretnie ze strony personologii, która jest – mówiąc najkrócej – nauką o osobie, filozofią osoby (Kozłowski 2006). Analizy prowadzone w tym obszarze przynoszą szereg interesujących intuicji, odpowiedzi i inspiracji, które można następnie odnieść i rozwinąć w poszczególnych kwestiach stawianych choćby przez nauki prawne, bioetyczne czy nawet pedagogiczne (Bieńkowska 2016, 31-45). Na każdym kroku filozoficznego namysłu należy pochyłać się nad człowiekiem – nie tylko nad człowiekiem jako egzemplarzem gatunku, jako *homo sapiens*, ale nad człowiekiem jako osobą. Osobowa perspektywa niedopracowana w antropologii, częściowo obecna w naukach teologicznych, jest istotnym *novum* prezentowanego tekstu. Nie wyczerpuje on oczywiście całej współczesnej problematyki osoby, jedynie dotyka wrażliwych punktów jej ludzkiej egzystencji, których świadome pomijanie mniej zagraża danemu systemowi filozoficznemu, bardziej natomiast samemu człowiekowi. Przesłanie tekstu może być także punktem wyjścia dla kolejnych refleksji poświęconych prawom człowieka, zwłaszcza prawu do godności, świętości, wolności (myśli, religii, wyznania, sumienia), w ogóle prawu do życia w całej jego rozciągłości (Bieńkowska i Kozłowski 2017, 11-26). A jeśli we współczesnej kulturze pojawił się szereg nakładających się na siebie kryzysów, to jednym z nich, zdaje się kluczowym, jest kryzys człowieczeństwa. Jego źródłem jest wyraźny zanik wrażliwości na to, co ludzkie.

1. WOKÓŁ DYSKUSJI O (NIE)RACJONALNOŚCI POJĘCIA OSOBY

Często spotykanym argumentem na rzecz odsunięcia poza naukowy dyskurs pojęcia osoby ludzkiej jest stwierdzenie, że jest ono „niejasne i zwodnicze. Dokładnie mówiąc, w odniesieniu do pojęcia osoby – zauważają zwolennicy tej «teorii

bezradności» – sformułować można następujący trylemat: albo pojęcie osoby jest wieloznaczne, albo jest arbitralne, albo wreszcie zbędne. Łatwo zauważyć, iż jeśli przedstawiona alternatywa jest prawdziwa – o czym z góry przesądza jej zwolennicy – to posługiwanie się pojęciem osoby – nie mówiąc już o rozstrzyganiu przy jego użyciu istotnych kwestii bioetycznych czy prawnych – staje się nieracjonalne” (Brożek 2010, 43-44). Nie uprzedzając wyników prezentowanej tu analizy, można powiedzieć, że w przywołanym przypadku chodzi o duże uproszczenie redukujące pojęcie osoby do trzech możliwych rozwiązań (opcji): albo wieloznaczność, albo arbitralność, albo zbędność. Jeśli w analizie pojęcia osoby wychodzi się od pojęcia „maski” (gr. *prosopon*, łac. *persona*), by następnie powiązać je „jakoś” z rzeczywistością osoby (bytem osoby, jej jaźnią, cielesnością, duchowością itd.), to w gąszczu stosowanych pojęć pośrednich (np. greckie *ousia*, *hipostasis*, łacińskie *substantia*, *subsistentia*) łatwo można stracić główny temat istnienia osobowego – osoby. Celem ratowania swoich analiz autorzy takich projektów stosunkowo często szukają merytorycznej i metodologicznej stabilizacji w rozwiązaniu, które w swoim czasie podał Boecjusz, zapominając jednak przy tym, że nie analizował on osoby jako takiej, lecz wybrane aspekty zindywidualizowanej natury ludzkiej. Na tamten czas (VI wiek) była to i tak daleko posunięta wizja, jednak obecnie znane są ujęcia o wiele bliższe istocie i naturze osoby. Charakteryzują się one nie tyle wieloznacznością, co wielowymiarowością tematyczną i strukturalną, to zaś radykalnie zmienia sposób myślenia o osobie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Śledząc nowożytnie koncepcje osoby, a zwłaszcza analizując sposoby odwoływania się do nich w rozważaniach antropologicznych, etycznych i prawnych, obserwuje się sukcesywny zanik personalnego zmysłu (wrażliwości osobowej) i traci przekonanie, że osoba ludzka dysponuje niezniszczalną mocą (gr. *dynamis*) zdolną tworzyć, przeżywać i przekształcać swój własny i otaczający ją świat według najwyższych idei i racji. Jedną z przyczyn tego stanu jest nieuzasadniony lęk przed metafizycznymi uwarunkowaniami fundującymi niektóre rozwiązania teoretyczne i praktyczne. Próby odrywania pojęcia osoby od rozważań metafizycznych najczęściej skutkują wydaniem wyroku o jej arbitralności, co konsekwentnie czyni ją jedynie elementem przetargowym w rozgrywkach etycznych na zasadzie: „nie powinno się zabijać osób. X jest osobą, zatem nie powinno się zabijać X”. W świetle takiego rozumowania arbitralność jest bezpośrednim skutkiem oderwania osoby od bytu, uznania jedynie jej funkcjonalnego charakteru, co w rzeczywistości unicestwia ją samą.

Niewiele w tym względzie pomocne są analizy I. Kanta, który w *Krytyce praktycznego rozumu* pisał: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 46). Chodzi o to, aby człowiek nie był nigdy redukowany do roli środka, funkcji, narzędzia, czegoś przygodnego. Choć warto zauważyć, że w sferze życia zbiorowego zjawisko to występuje stosunkowo często: poszczególny człowiek (ja, ty) w pewnym sensie staje się „środkiem” (może lepiej „pośrednikiem”), np. rodzice wobec dziecka. Oznacza to, że z samocelowością danej osoby

nie kłóci się granie określonej roli społecznej czy funkcji. Ale ujęcie to ratuje dopiero taka wizja osoby, wedle której jest ona i indywiduum, i relacją zarazem, jednostką i zbiorowością. Kant zdaje się zainicjował tę drogę myślenia o osobie, lecz poszły nią dalej późniejsze systemy personalistyczne.

W dyskusjach prawniczych i bioetycznych coraz częściej pojawiają się głosy, że nie należy się posługiwać filozoficznym pojęciem osoby. Według niektórych autorów, przyczyną tego stanu rzeczy jest wieloznaczność pojęcia, które jest terminem technicznym i nie pokrywa się z żadnym filozoficznym jej ujęciem. W związku z tym postuluje się, by zamiast o osobie mówić o człowieku. Sugerowane rozwiązanie niewiele wyjaśnia, ujawnia jedynie irracjonalny lęk przed myśleniem systemowym, lęk przed własnym i cudzym „ja”, ujawnia trudną do przewyciężenia niechęć do prowadzenia dogłębnej analizy metafizycznej i filozoficznej, która dysponuje stosownymi narzędziami służącymi do w miarę wyczerpującego opisu człowieka i jego ludzkiej kondycji. Tę nieporadność filozoficzną wzmacniają dodatkowo, całkiem dobrze umocowane we współczesnej kulturze, redukcjonistyczne modele myślenia o człowieku: antropologie monistyczne, indywidualistyczne i dualistyczne.

2. PERSONOLOGIA JAKO SYSTEM WIEDZY O CZŁOWIEKU JAKO OSOBIE

Próbę „odzyskiwania” osoby podejmują personaliści. Wśród nich zwraca uwagę ks. prof. Czesław Stanisław Bartnik i jego personalizm systemowy. Jest to „kierunek filozoficzny, który traktuje o wszelkiej rzeczywistości, wychodząc z fenomenu osoby jako danego każdemu człowiekowi bezpośrednio, empirycznie i w pewny sposób” (Bartnik 2008, 13). W ramach personalizmu systemowego (realistycznego, uniwersalistycznego) „rozwijana jest ścisła nauka o człowieku jako osobie ludzkiej, mogąca wchodzić w zakres każdej dyscypliny naukowej o człowieku i ewentualnie każdego kierunku umysłowego” (Bartnik 1995, 30). Analizuje ona fenomen człowieka, wyróżniając tradycyjnie ciało i duszę, osobę oraz relacje, co szczególnie odróżnia ją od innych znanych ujęć (np. Wincentego Granata czy Karola Wojtyły). Ludzka jaźń osobowa pozostaje w strukturalnym związku z ciałem, duszą, osobą i relacją. I tak, ciało rozumiane jest tu jako „współstruktura jaźni”, jako „punkt wyjścia życia na świecie”. Dusza to sposób bycia osoby, sposób przejawiania się metafizycznego „ja” w „ja” psychicznym (umysł, rozum, intuicja, wczucie itd.). Osoba to najdoskonalszy rodzaj bytowania, sposób istnienia; tu bada się, jak „ja” jest konstytuowane przez osobę. Relacja oznacza, że osoba nie istnieje bez innych osób, bez Boga osobowego, i ukazuje (relacja) jak „ja” „jako *activum* i *passivum* staje się podstawą relacji do «ty» i do świata rzeczy, tworząc w sposób analogiczny «ja społeczne», czyli «my»” (Kobierzycki 2014, 109).

Próby określania osobowego wymiaru człowieka rozpoczęły się w obszarze najstarszych dzieł sztuki, gdzie osobę oznaczano jako coś/kogoś niezwykłego, wyjątkowego, jako punkt odniesienia do innych zjawisk przyrody, religii itd. Jakby

wszelkie sensy historii, wydarzeń koncentrowały się wokół osobowego ja. Rozwój greckiego dramatu (Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Arystofanes i inni) ujawnił dramatyczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek jako osoba to ten, kto na scenie świata i społeczeństwa odkrywa określoną rolę, podejmuje twórczą walkę o dobro wbrew złu. Na tym etapie refleksji prozopoicznej osoba nie tyle „jest”, co „jest grana” – człowiek odkrywa wewnętrzną prawdę swojej egzystencji i w danej mu wolności może być albo sobą, albo może siebie zdradzić.

Na historycznej drodze określania się osoby ważne było pojęcie substancji. Osoba – w ujęciu Arystotelesa – to substancja, czyli byt zwarty, jednostkowy, gdzie ciało jest swego rodzaju tworzywem (materią), a dusza rozumna formą substancjalną. Do pojęcia substancji nawiązał w swojej definicji osoby Boecjusz. Korzystając z kategorii substancji, w chrystologii i trynitologii wskazywał (obok Tertuliana, Nowacjana i św. Augustyna), że osoba u Jezusa Chrystusa to substancja (*hipostasis, ousia*) zapodmiotowująca w sobie dwie natury (boską i ludzką). W związku z tym osoba (w człowieku) to rzeczywistość jednocząca różne natury w jeden byt (podmiot). Ale równolegle do tego ujęcia rozwijało się inne, które w jednej naturze (Boga) widziało trzy osoby – zatem osoba to rzeczywistość uwewnętrzniająca bytowanie natury. Od tego czasu osoba – z jednej strony – oznacza jednoczenie (integrowanie), z drugiej – rozróżnianie (różnicowanie).

Od VI wieku (np. Sobór Laterański I) osobę określano terminem pokrewnym do substancji – *subsistentia* (samoistność, byt istniejący w sobie, w pewnym sensie samodzielny). Osoba to ktoś istniejący w głębi, w sobie, bez innych, z siebie i przez siebie, dla siebie. O krok dalej poszedł Ryszard ze św. Wiktora, który zaakcentował w substancji cechę syngularności. Osoba według niego to „ktoś sam jeden”, „ktoś jeden poszczególny”. Zaś za św. Tomaszem z Akwinu, wyróżniającym istnienie (samoistność istoty) w bycie ludzkim, o osobie można powiedzieć, że jest „kimś istniejącym” – kimś, kto ma intelekt i wolną wolę, poznaje i w sposób wolny rozporządza sobą. Tu rodzą się koncepcje człowieka uznające, że osoba jest celem samym dla siebie (autoteologia).

Uczeni posługujący się definicją Boecjusza, czy też poszerzonymi i pogłębionymi definicjami jego następców, do dziś mają problem z odróżnianiem człowieka od osoby, jako że człowiek został ujęty w nich jako część natury, a więc w sposób zbyt anonimowy, przez co wszystkie te części są takie same (reizm). Nie można się zgodzić na synonimiczne traktowanie pojęć osoba i człowiek. W przeciwnym razie osoba będzie jedynie bezontyczną doskonałością człowieka, wartością, imaginacyjną hipostazą. Człowiek to natura złożona z ciała i duszy, a osoba to jej ontologiczna forma, realny sposób istnienia. „Ale jest coś jeszcze bardziej istotnego: osoba jest szczególną nadsyntezą ciała i duszy w ontycznym, realnym elemencie «jaźni» (ego)” (Bartnik 2012, 133). Dzięki takiemu ujęciu jaźni, ontycznie niepowtarzalnej i tematycznej, człowiek nie jest już ogólnością i anonimowością, nie jest tylko jakimś gatunkiem (*homo sapiens*), lecz staje się osobą. Zaproponowane rozwiązanie współczesnej personologii nie godzi się na redukcjonizm traktujący

osobę jako bezontyczne zjawisko, lecz „postuluje ją jako obiektywny podmiot ludzki, który jest w centrum i wskaźnikiem osobności i personalnej wspólnotowości człowieka, odróżniający go od bezimiennej, niepersonalnej natury, z której wyłania się jako «ja ku-osobowe»” (Kobierzycki 2014, 113).

3. UMYŚŁ, WOLA I WOLNOŚĆ – DYNAMIKA ISTNIENIA I RELACJI OSOBY

Przyczyn trudności odróżnienia człowieka od osoby i osoby od szeregu innych terminów (np. istota ludzka), które wyraźniej lub mniej jasno ją oznaczają czy reprezentują, można doszukiwać się m.in. w uwarunkowaniach filozoficzno-systemowych, kulturowo-społecznych. Warto tu szczególnie zwrócić uwagę na sam sposób myślenia o osobie, poznawczego jej ujmowania w odniesieniu do głównych kategorii prozopoicznych, jak: umysł, wola i wolność.

3.1. *Persona et verum convertuntur*

Bez odniesienia do osobowego „ja”, umysłowa aktywność człowieka jest niejasna, nieokreślona, bezwartościowa, beztreściowa, a w ostatecznym rozrachunku – bez osobowego sensu. W refleksji nad ludzkim umysłem sięga się po terminologię grecką i łacińską, sięga się także do tradycji filozoficznej i teologicznej chrześcijaństwa, judaizmu i islamu i otrzymuje cztery główne terminy: *intellectus*, *ratio*, *mens*, *cognitio*. *Intellectus* oznacza duchową zdolność człowieka odpowiedzialną za poznanie, chwytnie otaczającej rzeczywistości, albo – jak mówiło się dawniej – zespolenie osoby z rzeczywistością. *Ratio* analizuje poznaną rzeczywistość (szczególną rolę w sferze *ratio* ma *logos*). Duchowe władze poznawcze człowieka oddaje termin *mens*. Wraz z *animus* i *anima* oznacza osobowy podmiot poznania, rozumienia, a w powiązaniu z innymi terminami (*phren*, *thymos*, *pneuma*) najwyraźniej naprowadza na zindywidualizowane wnętrze osoby, jej charakter, zdolność poznawania sercem (*thymos*) czy fenomen sumienia jako wewnętrznego głosu (*conscientia*).

Istota poruszanego problemu tkwi w tym, że duchowe władze człowieka, pozbawione twórczego odniesienia do „ja” osoby, do osobowego wnętrza człowieka, nie mogą w pełni spełniać swych podstawowych funkcji poznawczych: otaczająca człowieka rzeczywistość nadal jest dzika, niebezpieczna i obozwładniająca, nieoswojona, poddaje się dowolnym manipulacjom, jest niedostępna w sensie poznania prawdy. Mówiąc najogólniej – jest nijaka. Na problem ten zwrócili swoją uwagę egzystencjaliści, tacy jak J.P. Sartre (Sartre 2007) czy A. Camus (Camus 2003). Analizując szereg nieosobowych relacji, relacji zdradzonych, oszukanych i zakłamanych, mieli odwagę pisać, że drugi człowiek jest niczym piekło, że jest obcy, że jest przyczyną choroby, której na imię rozpacz. Problem rodzi się wówczas, gdy podejmuje się próby absolutyzowania poszczególnych funkcji umysłu, jakoby stworzony były dla siebie samego i realizował cel ukryty w sobie. W takim układzie poznanie polegałoby na nieustannym wpatrywaniu się w siebie, karmieniu się sobą, zatopieniu w absolutną immanencję. Człowiek, zamknięty w sobie,

nie miałyby możliwości pełnego zrozumienia siebie, tajemnicy swojego duchowego wnętrza. Możliwą komunikację z sobą i z otaczającym człowieka światem zastępowałyby strumienie zbędnych, bezzwrotnych informacji.

Ponieważ osoba jest „spójniowym firmamentem” między człowiekiem a światem, między człowiekiem a człowiekiem, wreszcie między człowiekiem a Bogiem, to prezentowana tu personologia nie zgadza się na oderwanie człowieka od osoby, tym bardziej nie zgadza się na oderwanie umysłu i prawdy od osobowego „ja”, które dzięki niemu dobrze może się rozgościć w tym ludzkim świecie. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że umysł odsłania i objawia „osobę świata a świat osobie, jest modusem istnienia ludzkiego ku przyszłości, jest podstawowym elementem absolutyzacji całej natury ludzkiej, jej istoty i egzystencji, otwarcia na nieskończoność” (Bartnik 1995, 240). Co więcej, umysł kontaktujący osobę z rzeczywistością skoncentrowany jest na prawdzie, a ta wydarza się tylko między osobami, a nie między rzeczami, osobami, które dysponują możliwością podejmowania decyzji, wyboru, które dysponują zdolnością do ukrywania prawdy, do kłamstwa. Relacyjna koncepcja osoby w pełni realizuje zamysł wyrażony w formule: *persona et verum convertuntur*. Nie chodzi o to, że osoba i prawda są ze sobą wymienne, lecz że pozostają w ontologicznym i relacyjnym związku. Prawda poza osobą, i poza bytem, jest iluzją, beztreściową ideą, mglistym wyobrażeniem.

3.2. *Persona et bonum convertuntur*

Refleksja filozoficzna zwraca uwagę nie tylko na aspekt poznania, umysłu i prawdy w osobie, lecz koncentruje się również na dobru i dążeniu do dobra. Dobro nie istnieje poza relacją do osoby – wydarza się między osobami. Wszystko poza osobą (teoretycznie) jest w jakiś sposób dobre, ale w sposób analogiczny do dobra, jakim jest osoba, i jest to tylko cień dobra samej osoby ludzkiej (i Bożej). Byt jest dobrem o tyle, o ile ma pozytywną relację do osoby ludzkiej: o ile tę osobę tworzy w sensie ontycznym (*agathopoiia*: od gr. *agathos* – dobro i *poieo* – czynić, tworzyć), wyposaża ją i spełnia, o ile jest sensem bytu, przedmiotem godnym miłości i pożądania. Potwierdza to także analiza dobra moralnego, fizycznego, prakseologicznego i dobra społeczności osobowej. Np. dobro moralne, które posiada własną doskonałość ze względu na etyczne normy odnosi się wyłącznie do świata osób. Ale i to dobro „istnieje w świecie ludzkim tylko ze względu na relację ku osobie, która ma swoją niszę w świecie materialnym, fizycznym i cielesnym oraz formuje rzeczy jako dobre, stanowi o nich, afirmuje je, pozwala im spełniać ich cele w swoim zakresie” (Bartnik 1995, 249). Pragnienie dobra, ucieczka od nicości, pęd ku istnieniu, ku transcendencji, poza obecny stan, ku drugiej osobie, ku osobie Boga, ku absolutnemu spełnieniu się, ukierunkowanie nadziei, treść wiary i głębia miłości zrozumiałe są tylko w odniesieniu do rzeczywistej osoby, nie w odniesieniu do ogólnie rozumianego „człowieka”, czy bliżej nieokreślonej „istoty ludzkiej”. Te humanistyczne sformułowania przydatne są o tyle, że zakreslają „ludzką” przestrzeń działania dobra, ludzki świat, który, jako realizowany, pozostaje tym

ludzkim światem, a jako odrzucony, zdradzony i zniekształcony – przyjmuje nie-ludzkie oblicze, przyjmuje odpychającą twarz zła.

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem jako osobą w aspekcie woli – pragnienia, chcenia i dążenia do dobra, spełniania się w dobru, swój najpełniejszy wyraz znajduje w relacji miłości. Analiza semantyczna i etymologiczna terminologii greckiej i łacińskiej, a także polskiej, wskazuje na interpersonalny charakter miłości i oznacza szereg różnych uczuć, od uczucia dobroci i łagodności po określanie międzyosobowej więzi (bliskość, przyjaźń, wzajemność, poufałość, przywiązanie itp.), by wyrazić zwrócenie swego oblicza (*prosopon*) „ku” i „dla” drugiej osoby (Bartnik 1999, 191). Ponieważ miłość, jak i osoba, są relacją „do”, najpełniej odnajduje się i spełnia w relacji osobowej – z drugą osobą. W poszczególnych aktach miłości osoba niejako wychodzi ku drugiemu, by – ubogacona w nowe treści – powrócić do siebie. „Kochający odkrywa dobro istnienia drugiej osoby, jest szczęśliwy z powodu tego, że jest, mówi «tak» jej istnieniu, afirmuje je. Przed jakąkolwiek myślą o sobie, przed jakimkolwiek pragnieniem znajduje się poczucie szczęścia z powodu istnienia drugiego, «tak» dla niego. (...) Przez «tak» dla drugiego otrzymuję na nowo samego siebie i mogę teraz w nowy sposób – dzięki odniesieniu do «ty» – powiedzieć «tak» mojemu «ja»” (Ratzinger 2005, 81).

3.3. *Persona et libertas convertuntur*

We współczesnych dyskusjach dotyczących pojęcia osoby, w tym oczywiście samej rzeczywistości osoby, zapomina się przynajmniej o jednej kwestii – że pojęcie osoby uwarunkowane jest jej realnym istnieniem, choć zaledwie wyczuwalnym i rozpoznawalnym, lecz dającym o sobie znać w konkretnych sytuacjach, jak dążenie do prawdy, do dobra, a w dużej mierze w obszarze wolności. Jeśli chodzi o relację między wolnością a osobą, to trzeba zauważyć i drugi jej aspekt – wolność podporządkowana jest osobie. Osoba jest jej „racją, źródłem, sposobem istnienia, wyrazem, warunkiem działania i rozwoju” (Bartnik 1995, 267), co oznacza, że osoba jest najbardziej właściwą „przestrzenią” wolności, „miejscem” jej istnienia i aktywności, horyzontem rozumienia i podejmowania wyborów i decyzji. Osadzenie wolności w naturze ludzkiej, choć zindywidualizowanej, nie wskazuje drogi wyjścia ponad konieczność i determinizm, ponad uwarunkowania materii i jej praw. W tym duchu badali wolność myśliciele greccy i rzymscy, szukali jednak jakiejś „szczeliny w naturze”, by wyjść poza jej determinujące uwarunkowania. Najciekawszym rozwiązaniem było to, które pochodziło od stoików, gdzie człowiek uważany był za kogoś, kto odgrywa rolę w dramacie życia.

Idea wolności budzi w człowieku wiele pragnień i marzeń, a te zdają się być realne do osiągnięcia. Wolność przypomina człowiekowi o jego prawach. Gwarantowane prawa człowieka, w tym tak wyraźnie wyartykułowane prawa do wolności myślenia, religii, wyznania i sumienia, jeśli nie dotyczą konkretnej osoby ludzkiej, jeśli nie odnoszą się (zapodmiotowują) w konkretnym ja z imienia i nazwiska, stają się nic nie znaczącą formułą, „oderwanym zaklęciem” (Delsol 2003, 14). Wolność

myśli, jeśli jest „wolnością jakiegoś człowieka”, szybko przybiera postać „dowolności”, co chętnie przechwytują różnego rodzaju subiektywizmy, indywidualizmy czy nawet totalitaryzmy. Wolność religii, oderwana od osoby, staje się źródłem religijnych, kulturowych, a nawet (co ostatnio można obserwować w Europie) politycznych napięć, generuje patologiczne postawy religijne, otwierając drogę religijnej nietolerancji chętnie korzystającej z różnych form terroryzmu dla uzasadnienia swoich racji. Poza osobą niezrozumiałą, a nawet niebezpieczną w swoich skutkach i zamiarach, jest wolność sumienia. Szybko poddaje się manipulacjom i redukcjonizmom, przybierając postać „sumienia polityka”, „sumienia lekarza”, „sumienia księdza”, a nawet „sumienia katolika”, „sumienia prawnika” czy „sumienia liberała”. Antypersonalizm w aspekcie wolności myśli, religii (wyznania) czy sumienia dopuszcza jego funkcjonalną interpretację, co – z punktu widzenia personologii – jest zdradą myślenia, religii (np. osoby Chrystusa), zdradą osobowego sumienia na rzecz funkcji, którą przejmuje „samo-myślący” system filozoficzny, religijny czy moralny.

Ponadto dyskusyjna jest już sama formuła „wolność myśli” (sumienia, religii). Sugeruje ona, że myśl sama z siebie nie jest wolna. To samo dotyczy sumienia, które z natury swej jest czymś wolnym, także religia i wiara reprezentują wolność w najbardziej ścisłym znaczeniu, gdyż mają osobową strukturę wolności. Co więcej, zachowują ją nawet wówczas, gdy działa się wbrew sumieniu, wbrew wierze czy wbrew myśli. W tych momentach ich pierwotna wolność zostaje nienaruszona, lecz ewentualnie poddana próbie. Ale taki sposób myślenia umożliwia osoba, która jest – jak to zostało powiedziane – „przestrzenią” dla swoich najbardziej osobowych, wewnętrznych aktów. Mówiąc inaczej, sumienie jest zawsze sumieniem tej oto osoby („moim sumieniem”) i jako takie jest wolne; w nim zapadają wolne decyzje i tylko w tym sensie i zakresie osoba jest wolna. Akty wiary religijnej są aktami konkretnej osoby, nie „ogólnego” człowieka, czy jakieś jednostkowej duszy, stąd – jako osobowe – również są wolne.

Rezygnując z koncepcji wolności abstrakcyjnej, beztreściowej, służącej bliżej nieznanym ideom, można koncentrować się na wolności w ścisłym sensie – wolności osobowej, wolności osoby. Oznacza ona samoistność, samowładność, samostanowienie. Określenia te nawiązują wprost do genialnego sformułowania św. Tomasza, który powiedział, że „wolność jest przyczyną siebie w danym akcie”. Tego typu wolność, urzeczywistniając się w przestrzeni bytu osoby, korzystając z tego wszystkiego, co stanowi, kim jest, dokąd zmierza itd., przyjmuje różne postaci: od wolności wyboru (działania, moralną, wyboru), poprzez wolność egzystencjalną (jest to wolność „od zła”, od błędu, antywartości, „ku” prawdzie, dobru, spełnianiu się, „wolność do wolności”), aż po „wolność prozopoiczną”, „która jest możliwością wewnętrznej i zewnętrznej realizacji człowieka jako osoby na wszystkich płaszczyznach bytu: duszy, ciała, umysłu, woli, czynu, dzieła” (Bartnik 1995, 269-270).

Wolność osoby to istnieniowa osobność, niezależność od kogokolwiek, cze-
gokolwiek (autarkia), własne decydowanie o sobie, zależność lub niezależność od

Boga. Niezależność tę wyrażają takie określenia osoby, jak „ktoś”, „ja”, „jaźń”. Zagadnienie to dość wyraźnie zabrzmiało po raz pierwszy w średniowieczu. Temat zainicjował Ryszard od św. Wiktora, na swój sposób analizował go św. Tomasz, operując ideą niekomunikowalności, następnie Jan Duns Szkot, Mikołaj z Kuzy, Marcin Luter, Kant, a także Z. Freud w swojej teorii duszy. Żadne z proponowanych rozwiązań nie zdołało zaprezentować w pełni zadowalających wyników, choć jako częściowe należy je uznać za cenne i godne uwagi. Współcześnie rozwijane są różne teorie wolności, a dzieje się to najczęściej na terenie myśli chrześcijańskiej. Istotny głos w dyskusji o wolności zabierał K. Rahner i J. Tischner (wolność egzystencjalna), J. Habermas, K.O. Apel (wolność jako fundamentalna kategoria *praxis*), Th. Prpper, W. Słomka, F. Drączkowski (wolność jako struktura miłości), O. Bayer, T. Rendtorff (wolność jako warunek spełnienia się osoby), K. Wojtyła, T. Styczeń, Z. Zdybicka, A. Szostek, L. Balter, Cz.S. Bartnik (wolność jako kategoria prozopoiczna) – reprezentujący personalizm realistyczny i systemowy (Bartnik 1995, 284). Rozwiązania głoszone przez personalizm systemowy, czyli te, w których wolność jest wolnością osobową, wolnością osoby, przynoszą sensowne rozwiązania np. kwestii wolności i determinizmu, w których „wolność i determinizm osoby stanowią dialektyczną całość diadyczną, w której wzajemnie się warunkują, uzupełniają i identyfikują. Nie ma żadnej wolności w osobie, w której nie byłoby niczego i w żadnym stopniu zdeterminowanego, np. struktury intelektu, woli, człowieczeństwa itd.” (Bartnik 1995, 284).

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że wolność, obok rozumu i woli, jest dla osoby, realizuje się przez osobę i zwraca osobę ku innym osobom. Jest wyrazem twórczej możliwości bycia-ku drugiemu, ku społeczności osób, ale także bycia przeciw, bycia-od, bycia ku samotności, rozpacz i personalnemu unicestwieniu, które w chrześcijaństwie można określić jako piekło. Wolność to „własne autorstwo”.

4. DIALOGICZNE STRUKTURY OSOBY

Podkreślanie w osobie jednostkowości, niepowtarzalności, osobności nie wyklucza jej społecznego wymiaru. Osoba – „jest substancją «osobną» w sensie metafizycznym, ale wyrasta na naturze ludzkiej wspólnej wszystkim konkretnym jednostkom, na powszechnym człowieczeństwie i na całości bytu” (Bartnik 1995, 36). Dlatego osoba jest i „osobna”, i zarazem „wspólnotowa”. Relacja indywidualnej osoby ze społecznością osób, egzystencjalne, intencjonalne, a przede wszystkim personalne nachylenie człowieka ku wspólnocie i wspólnoty ku człowiekowi opiera się na strukturze człowieka jako osoby. Problem został wyraźnie wyartykułowany w kontekście szerszej dyskusji dotyczącej substancji (bytu w sobie) i relacji. Wyłonione dwa stanowiska – substancjalistów, akcentujących indywidualność i byt sam dla siebie, i relacjonistów, według których osoba jest całą relacją – należało pogodzić: „człowiek jako substancja jest bytem materialnie dla siebie jako indywiduum, ale jako osoba – byt uwewnętrzniony w jaźń duchową – jest całą relacją,

odniesieniem, oddaniem się, życiem dla innych. W efekcie otrzymujemy dialektyczne skrzyżowanie bytu osobowego, który jest dla siebie i dla innych” (Bartnik 1995, 169).

Dynamika bycia-dla-innych nie aktualizuje się w realizacji dobra wspólnego lub zwykłych inklinacjach społecznych. Więzy społecznych nie wzmacnia też etyka, kultura, wychowanie, wspólne egzystowanie. Poszukiwanie twardych rozwiązań, przynajmniej na gruncie polskim, zмага się z ontycznym indywidualizmem, który społeczność widzi jako luźny zbiór pojedynczych osób. Obserwuje się do dziś, że „społeczeństwo polskie jest zbyt zatowizowane w życiu codziennym lub «zlane» w sytuacjach kryzysu. Brak jest solidarności rozumianej nie jako krótkotrwała masowa symbioza obronna, jak w sytuacjach politycznych, ale jako długotrwała dialogiczna struktura społeczna” (Kobierzycki 2014, 102). Obok indywidualizmu, innym zagrożeniem jest indywidualistyczny transcendentalizm, który z personalistycznego punktu widzenia jest nie do przyjęcia, ponieważ człowiek jako taki pojmowany jest jako „natura jeszcze anonimowa”, a „dopiero «ja» tworzy nadsyntezę ciała i duszy i czyni te naturę «kimś», przenosi ją w transcendentny świat nowego rodzaju bytowania i istnienia” (Bartnik 2012, 70).

Z tych m.in. powodów w personologii wysuwa się potrzebę pojęcia „osoby społecznej” czy „osoby kolektywnej”, bowiem pełny dialog (spotkanie osobowe) może odbywać się tylko między osobą a osobą, w tym między osobą ludzką a osobą Boga (Gózdź 2006; Guardini 1969). Inklinacje ku-drugiemu, ku wspólnocie osób (ku-bliźnim, ku-innym), wyrażają pierwotne dążenie człowieka do spełniania własnego bytu w innych, co urzeczywistniać się może m.in. w aktach poznawania drugiego i miłowania, w rozwijaniu zdolności budowania wzajemnej komunii, w chwilach współżycia i współpracy, w podejmowaniu wyzwań losowych, w religii, kulturze, sztuce, technice itd. (Bartnik 1995, 201).

Koncepcja człowieka jako osoby tworzy i stabilizuje dialogiczne relacje między osobą a wspólnotą, zabezpiecza przed zagrożeniami płynącymi ze strony skrajnego indywidualizmu i pochłaniającego jednostkę kolektywizmu. Bycie-dla-siebie i dla-innych nie jest już byciem-w-sobie – martwym, bez znaczenia, bez powagi i bez sensu, trwaniem w iluzorycznych relacjach, zanurzeniem się w otchłań personalnej pustki. Relacje osoba – osoba wyraźnie mówią „nie” niezliczonym funkcjom, do których redukowany jest nie tylko dziś człowiek, mówią „nie” układom społecznym, w których człowiek, zwłaszcza ten najsłabszy, jest niczym więcej niż środkiem do pomnażania dóbr materialnych.

ZAKOŃCZENIE

Stworzony w latach pięćdziesiątych, a rozwijany do dziś przez ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika i jego uczniów, personalizm systemowy, a w nim nauka o osobie zwana personologią, jest jedną z prób ochrony człowieka przed inklinacjami współczesnej nauki i towarzyszącej jej filozofii, które spychają go w przestrzeń

anonimowości, w sferę niebytu, nicości, bycia-w-sobie czy anonimowej postaci bycia „Sie” (Heidegger 2003). Rozwiązania płynące z zaprezentowanej personologii dostarczają – w przekonaniu autora – wystarczających narzędzi poznawczych, dzięki którym zrozumieć można człowieka jako człowieka, a przede wszystkim człowieka jako osobę – osobę o własnej, indywidualnej jaźni („ja”, „ktoś”). To osobowa jaźń postuluje widzenie człowieka jako ludzki podmiot, pozostający w relacji z drugą osobą czy wspólnotą osób, przy tym nie rozplywający się w bezimiennej anonimowości, bezontyczności i bezwartościowości. Ludzka jaźń wreszcie chroni człowieka przed pseudonaukowymi obsesjami ujmowania go w sztywne ramy definicji, by bardziej cieszyć się jego posiadaniem niż współistnieniem z nim.

Z niezliczonych stronic dzieł Czesława Bartnika płynie jasne przekonanie, że „mimo wszelkich prób poznawczych człowiek jest jakoś w stanie zdobyć obraz samego siebie, swego świata osobowościowego i swych wartości moralnych. I trzeba iść za prastarą myślą religijną, która każe szukać, badać i oceniać samego siebie i *ad intra* i *ad extra*. I realny obraz siebie samego powinien być zawsze inspiracją dla tworzenia najwspanialszego i wymarzonego, idealnego obrazu samego siebie, żeby tam znaleźć swoje pełne człowieczeństwo. Człowiek bowiem zawsze maluje swoją własną ikonę tak, żeby była doskonała i piękna i wewnątrz i na zewnątrz” (Bartnik 2008, 21).

BIBLIOGRAFIA:

- Bartnik, Czesław. 1995. *Personalizm*. Lublin: Oficyna wydawnicza „Czas”.
- Bartnik, Czesław. 1999. *Kultura i świat osoby*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław. 2008. *Teologia i świat osoby*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław. 2012. *Osoba i personalizm*. Lublin: Standruk.
- Brożek, Bartosz. 2010. Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych. W: Jerzy Stelmach, Bartosz Brożek, Marta Soniewiecka i Wojciech Załuski. *Paradoksy Bioetyki Prawniczej*, 43-55. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Bieńkowska, Daria. 2016. Człowiek wobec prawa czy prawo wobec człowieka? O istocie prawa w pryzmacie refleksji aksjologicznej. W: *Nowe procedury medyczne a prawo*, red. Jacek Sobczak i Maria Reshef, 31-45. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Bieńkowska, Daria i Ryszard Kozłowski. 2017. O nienaruszalności i niezbywalności godności. W: *Spotkać drugiego. Prawo – Etyka – Praktyka*, red. Irena Figurska, Daria Bieńkowska i Ryszard Kozłowski, 11-26. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Camus, Albert. 2003. *Obcy*, tłum. Maria Zenowicz-Brandys. Kraków: Zielona Sowa.
- Delsol, Chanel. 2003. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak.
- Góźdz, Krzysztof. 2006. *Teologia człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Guardini, Romano. 1969. *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaśka, los*, tłum. Zofia Włodkowa, Maria Turowicz i Janusz Bronowicz, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Heidegger, Martin. 2004. *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel. 2001. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściław War-tenberg. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kerstein, Samuel. 2013. *How to Treat Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Kobierzycki, Tadeusz. 2014. Definicja ja i jaźni w filozofii i teologii człowieka Cze-sława Stanisława Bartnika. W: Ryszard Kozłowski, Tadeusz Kobierzycki i Fi-lip Maj. *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji per-sonalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, 93-114. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Kozłowski, Ryszard. 2006. *Filozofia osoby ludzkiej*. Słupsk: Wydawnictwo Nauko-we Akademii Pomorskiej.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. Jarosław Merecki, Kraków: SALWATOR.
- Safjan, Marek. 2007. *Wyzwania dla państwa prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Sartre, Jean Paul, 2007. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. Jan Kiełbasa et al. Kraków: Zielona Sowa.