

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

POLSKI PERSONALIZM WSPÓŁCZESNY

Przedmiotem rozważań jest wyłącznie personalizm, dlatego zostaną pominięte nurty filozoficzne /wśród nich marksizm/ kwestionujące autonomiczno-osobowy wymiar człowieka. Współczesny polski personalizm obejmuje między innymi następujące nurty: tomistyczno-fenomenologiczny, tomistyczno-egzystencjalny, fenomenologiczny, augustyński, syntetyzujący. Wpływy personalizmu są wyraźne również poza terenem ściśle rozumianej metafizyki, a mianowicie: w teologii, etyce, pedagogice oraz myśli społeczno-politycznej. Analizy poniższe z konieczności rzeczy mają charakter zarysowo-syntetyczny, ograniczając się do wypunktowania istotnych wątków tematycznych czołowych przedstawicieli polskiego personalizmu.

1. Personalizm tomistyczno-fenomenologiczny

Czołowym twórczym reprezentantem nurtu tomistyczno-fenomenologicznego jest kardynał K. Wojtyła, obecny papież Jan Paweł II. Jego personalizm opiera się na klasycznej "filozofii bytu"¹. Potwierdzeniem tego jest akceptacja szeregu węzłowych teorii filozoficznych: hylemorfizmu, aktu i możliwości, autonomii duszy względem czynnika somatycznego, wyakcentowaniu osobowego charakteru człowieka, a wreszcie egzystencjalnym ujmowaniu natury ludzkiej. Autor pracy "Osoba i czyn" bezsprzecznie kontynuuje nurt tomistycznego personalizmu, lecz nie jest to literalne powielenie tomizmu. Chodziło raczej o reinterpretację tomizmu i jego przybliżenie współczesnemu człowiekowi. Jest to "egzystencjalny personalizm" w tym znaczeniu, iż człowiek jest ujmowany w konkretnej aktywności - zwłaszcza zaś personalnym przeżyciu wartości².

Drugim źródłem filozoficznej myśli kardynała K. Wojtyły była bezsprzecznie fenomenologia, ujmowana jako metoda. Nie chodziło więc o syntezę filozofii bytu i filozofii świadomości³, tzn. utworzenie jednej metafizologii. Autor podjął "próbę scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwu filozofii"⁴. Chodziło po prostu o powiązanie tomistycznego personalizmu z fenomenologiczną metodą. Metoda taka "ułatwia analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej", oraz pozwala "odkrywać tę szczególną prawidłowość przeżycia, która wynika z nim właśnie ze skierowania do wartości moralnych"⁵. Krakowski myśliciel ustawicznie posługiwał się terminologią zapożyczoną z fenomenologii: fenomenologiczne kryterium, fenomenologiczny ogląd, fenomenologiczne doświadczenie, fenomenologiczna metoda itp.⁶ Fenomenologia pełni u niego funkcję instrumentalną: jest efektywną metodą przy wyjaśnianiu natury człowieka i związanego z nią dynamizmu. Konsekwencją tego było uznanie wielości języków i metod przy analizie ludzkiej osoby. Autor był przekonany, że tomizm i fenomenologia nie wykluczają się, lecz dopełniają. Punktem wyjścia jego analiz było doświadczenie wewnętrzne, mianowicie akty świadomości i działanie moralne. Punktem dojścia jest już metafizyka ludzkiej osoby. Metoda fenomenologiczna nie łączyła się z epistemologicznym antropocentryzmem.

Antropologia kardynała Wojtyły mieści się w orbicie wpływów kartezjanizmu, choć różni się od niego zdecydowanym sprzeciwem wobec subiektywizmu i idealizmu. W dalszym kontekście historyczno-doktrynalnym wyraźny jest również wpływ św. Augustyna, który w analizie człowieka wychodził od jego doświadczenia wewnętrznego. Potwierdzeniem inspiracji augustyńskiej jest encyklika "Redemptor hominis", w której cytowane są słowa św. Augustyna: "Stworzyłeś nas Boże dla siebie i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie". Papież, komentując te słowa, pisze: "W tym twórczym niepokoju tętni i pulsuje to, co jest najgłębiej ludzkie: poszukiwanie prawdy, nienasycona potrzeby dobra, głód wolności, tęsknota za pięknem, głos sumienia" (RH 18).

Antropologia kardynała Wojtyły jest powiązana z szerokim rozumieniem kategorii "doświadczenie". Rozumie się ją nie tylko jako percepcję zmysłową, lecz jako poznawczy kontakt ze sferą wartości. Jako etyk interesował się przede

wszystkim doświadczeniem moralnym, to znaczy przeżyciem dobra i zła moralnego⁷. Podstawą jego koncepcji doświadczenia jest personalizm, chodzi bowiem o moralny czyn o s o - b y ludzkiej. Jest to koncepcja "doświadczenia rozumiejącego", to znaczy takiego, w którym "każde ludzkie doświadczenie jest zarazem zrozumieniem"⁸. Personalistyczno-aksjologiczne rozumienie doświadczenia, nie odchodząc od "trzeźwego empiryzmu" arystotelesowskiego, zapożycza pewne elementy od metody fenomenologicznej. Wojtyła, nazywając swą filozoficzną metodę "redukcją", charakteryzuje ją następująco: "Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje się bynajmniej na powierzchni tej [ludzkiej] rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nam nie tylko ogląd, ale i wgląd"⁹. Dzieło "Osoba i czyn" akceptuje również potrzebę "indukcji". Chodzi mianowicie o arystotelesowskie rozumienie indukcji, to znaczy bezpośrednie ujmowanie "prawdy ogólnej w faktach szczegółowych"¹⁰. Jest to swoisty rodzaj oglądu korespondujący z teorią Wesenschau fenomenologów.

Podstawą personalizmu w interpretacji krakowskiego myśliciela jest fenomenologiczny opis dynamizmu człowieka. Jest to odejście od tradycyjnego tomizmu, który był ludzki wyjaśniał opierając się na systemie filozofii bytu. Dzieło "Osoba i czyn" odwołuje się w punkcie wyjścia do podmiotowych przeżyć człowieka. Jest "to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn"¹¹. Wojtyła odwołuje się do klasycznego adagium *agere sequitur esse*, lecz czyni z niego odmienny użytek aniżeli tomizm. Ten ostatni *agere* człowieka wyjaśniał poprzez *esse*. Dzieło "Osoba i czyn" proponuje odwrotny tok eksplikacji: to *esse* człowieka należy wyjaśnić poprzez *agere*. Jest to droga wytyczona przez Kartezjusza, współcześnie zaś podjęta przez fenomenologię i egzystencjalizm. Przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego wysuwają przeciw takiej metodzie zarzuty subiektywizmu i idealizmu. K. Wojtyła jest tego świadomy, dlatego - podobnie jak D. von Hildebrand - rozgranicza subiektywność od subiektywizmu. Pierwszy akceptuje, drugi nie. Subiektywność związana jest z nieuchronnym faktem, iż człowiek jest "podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot"¹². Odwołanie się do subiektywności człowieka nie jest bynajmniej akceptacją subiektywizmu, który czyni człowieka sprowadza wyłącznie do przeżycia, a moralne

wartości redukuje do treści świadomości.

Dynamizm człowieka, w rozumieniu kardynała Wojtyły, pełni funkcję zarówno epistemologiczną, jak i ontologiczną. W tym wypadku chodzi o tę ostatnią. Różne formy aktywności człowieka powodują ciągle ubogacanie osobowości. Człowiek jest ustawicznym fieri. Szczególną rolę w procesie autorealizacji odgrywają działania związane z władzą woli. Człowiek żyje w kręgu wartości, wobec których musi się w jakiś sposób samookreślić: jedne wybiera, a inne pomija. Wówczas odkrywa swą wolność, która "jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny"¹³. Subiektywne przeżycie wolności wyraża się w postawach człowieka: mogę - nie muszę - chcę. Konsekwencją wolności jest "samo-posiadanie" i "samo-panowanie", będące ciągłym zadaniem człowieka. Jego powołaniem jest samostanowienie i samokierowanie sobą.

Konsekwencją wolności człowieka jest fenomen sumienia, dzięki któremu człowiek "spełnia siebie" jako osobę¹⁴. Sumienie to głos "normatywnej prawdy" odkrywanej w dynamizmie wolnego bytu ludzkiego. Sumienie jest integralną częstką człowieka, zarazem zaś jego powołaniem. Powinności moralne, formułowane przez sumienie, nie naruszają wolności.

Na bazie wolności pojawia się miłość, która jest zarówno ewangelicznym nakazem, jak naturalnym wymiarem ludzkiego bytu. "Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"¹⁵. Miłość przeciwstawia się instrumentalizowaniu, czyli "używaniu" człowieka. Dlatego antyhumanitarne są wszelkie postawy oparte na przymusie, lęku, przemocy czy nienawiści. Miłość jest najdoskonalszą formą samorealizacji, respektuje bowiem i zakłada wręcz aktywność człowieka jako osoby. Miłość jest także tą płaszczyzną - aksjologiczną i ontyczną - na podstawie której człowiek współtworzy z Bogiem nowe życie. Dokonuje się to poprzez miłość rodzicielską¹⁶.

Praca "Osoba i czyn" nie ogranicza się do fenomenologicznej analizy człowieka, lecz zawiera również metafizyczną koncepcję osoby ludzkiej. Jest ona nie tyle zakładana, co unaczyniana i redukcyjnie ukazywana. Autor pracy akceptując definicję Boecjusza opisuje człowieka jako rozumną jednostkową substancję. Ludzka osoba to suppositum osobowe, "ktoś", a nie rzecz - przedmiot¹⁷. Szczególnie interesujące są analizy kar-

dynała Wojtyły dotyczące integracji nauczyciela i osoby w człowieku. Natura jest podstawą dynamizmu, osoba jest podmiotem scalającym różnorodne działania człowieka. Osoba to nie tylko "jednostkowe człowieczeństwo". Osoba nadaje bytowi ludzkiemu istnienie osobowe /esse/, dzięki czemu somatycznowegetatywne i psychiczno- duchowe działania człowieka mają jeden wspólny podmiot. Człowiek jest bytem osobowym, na podstawie którego możliwe jest zintegrowanie różnorodnych poziomów i aspektów jego aktywności. Integracja natury w osobie nie przekreśla istniejącej między nimi różnicy, ale jedynie "uwypatnia jedność i tożsamość człowieka jako bytu podmiotowego, jako suppositum"¹⁸. Integracja ta możliwa jest dzięki transcendencji człowieka wobec jego działań: somatycznych i psychicznych.

Elementem osoby ludzkiej jest dusza. Kardynał Wojtyła w tej dziedzinie nawiązuje do antropologii św. Tomasza z Akwinu, pisząc: "Zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała, jest /.../ rzeczywistością trans-fenomenalną i pozadoświadczalną"¹⁹. Dusza jest racją uniesprzeczniającą życie umysłowo- duchowe człowieka, stanowiąc jego ontyczną podstawę. Transcendencja działań intelektu i woli, wyjaśniana zasadami niesprzeczności i racji dostatecznej, wskazuje na nieodzowność duchowego "ja" w człowieku. Autor dzieła "Osoba i czyn", korzystając z metody fenomenologicznej, pisze: "Przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale /.../ posiada swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu"²⁰. Jest to próba połączenia metafizycznej motywacji istnienia duszy z fenomenologiczną koncepcją doświadczenia.

Szczególnie interesującym elementem personalizmu kardynała K. Wojtyły jest jego teoria "uczestnictwa", rozumianego jako "współ- działanie" człowieka w ramach wspólnoty. Właściwe rozumienie uczestnictwa jest niezmiernie ważne, ponieważ chrześcijański personalizm jest różny tak od skrajnego indywidualizmu, jak kolektywizmu. Godność człowieka jest podstawą każdej autentycznej wspólnoty. Człowiek nie jest "bytem- dla-siebie", tym niemniej zawiera bytową "w-sobność"²¹. Dlatego relacja "ja-ty" jest relacją między-osobową. W relacji takiej rozpoznajemy "twarz" drugiej osoby. "Ja" kształtuje się wewnątrz dzięki relacji do "ty", które z kolei jest

formowane przez nasze "ja"²². Choć w tego typu relacji "odsłania" się osobowość każdego z partnerów, to jednak każdy z nich ma elementy wzajemnie nieprzekazywalne. Relacja "ja-ty" winna respektować podmiotowość i transcendencję obu osób, wówczas bowiem możliwe jest oddanie się sobie - świadome i dobrowolne. Prowadzi to do autentycznego zjednoczenia osób, które można nazwać "communio personarum"²³.

Międzyosobowa relacja "ja-ty", choć jest pierwotna i fundamentalna, nie wyczerpuje bogactwa społecznej natury człowieka. Pełnym jej wyrazem jest dopiero "my", stanowiące wspólnotę osób opartą na rozeznaniu i realizacji dobra wspólnego²⁴. Poznanie jest warunkiem wolnego współdziałania, to ostatnie jest zaś różne od apersonalnego "dziania się". Uczestnictwo człowieka jest jego zaangażowaniem się jako osoby.

Powyższa interpretacja uczestnictwa sprawia, że kardynał Wojtyła kwestionuje zarówno indywidualizm, jak i totalizm. "Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną - podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu"²⁵. W obu wypadkach następuje alienacja człowieka²⁶. Indywidualizm zapoznaje społeczny wymiar człowieka, afirmuje jego egoizm, oraz podważa istnienie dobra wspólnego. Człowiek drugi w takiej interpretacji jest traktowany jako źródło ograniczeń, czy nawet zagrożeń naszego "ja". Jest to faktyczne podważanie idei uczestnictwa. Ideę wspólnoty zdecydowanie akceptuje totalizm, lecz jest to wspólnota pojmowana nie w kategoriach osobowopodmiotowych, lecz wspólnota zewnętrznozręczowa. W wyniku tego brakuje "spełniania się osoby w czynie", brakuje autentycznego uczestnictwa, dobro zaś ludzkiej osoby jest "ograniczone czy wręcz unicestwione"²⁷. Fizyczne członkostwo nie jest jeszcze duchową wspólnotą. Konsekwencją tak indywidualizmu jak totalizmu jest depersonalizacja człowieka. Autor ostatecznie stwierdza, że oba nurty mają profil a- lub anty-personalistyczny²⁸.

Autentyczna wspólnota wymaga respektowania osobowego wymiaru każdego człowieka: tak mojego "ja", jak i "ty" drugiego człowieka. Wojtyła, jako myśliciel chrześcijański, włącza w tok swych analiz pojęcie "bliźniego". Jest to kategoria zarówno aksjologiczna, jak ontologiczna, ponieważ za postawę wspólnoty uznaje człowieczeństwo. "Wspólnota w samym człowieczeństwie

jest /.../ podstawą wszelkich innych wspólnot"²⁹.

Personalizm kardynała K. Wojtyły zawiera różnorodne elementy: ontologiczne, aksjologiczne, teologiczne oraz prakseologiczno-społeczne. Elementy teologiczne zostały rozwinięte i eksponowane w encyklikach "Redemptor hominis" i "Dives in misericordia". Teoria personalizmu Jana Pawła II, mimo niektórych elementów nazbyt szkicowo i częściowo sformułowanych w sposób mało klarowny, we współczesnej filozofii polskiej stanowi najbardziej pełną i oryginalną koncepcję personalizmu.

Innym przedstawicielem tomizmu fenomenologicznego na terenie Polski jest ks. M. Jaworski, obecnie biskup w Lubaczowie. Kilkakrotnie omawiał on problematykę z zakresu filozofii człowieka, między innymi w rozprawie pt. "Człowiek a Bóg"³⁰. Autor, będąc tomistą, do istotnych elementów ludzkiej osoby zalicza takie cechy, jak: tkwienie w sobie, przynależność do samego siebie, samostanowienie o sobie, bycie dla siebie celem. Enumeracja powyższa łączy ontologiczne i psychologiczno-aksjologiczne atrybuty osoby, w czym widoczny jest wpływ fenomenologii oraz R. Guardiniego. Jaworski, charakteryzując ludzką osobę, akcentuje jej bytowe związki z Bogiem. Píše mianowicie: "Wszystkie /ludzkie/ relacje międzyosobowe zakładają już istnienie osób, ale ich nie tworzą. Stąd konieczność przyjęcia innej osoby, nie w formie postulatu, ale jako rację tłumaczącą, która ustanawia osobę ludzką jako taką"³¹. Jedynie Bóg, jako ostateczna przyczyna sprawcza, wyjaśnia zarówno byt, jak i osobowy profil człowieka. Autor, eksponując ontologiczno-kreacyjną funkcję Boga, bynajmniej nie podważał substancjalności ludzkiego bytu. Dlatego też nie sprowadzał osoby ludzkiej do faktu relacji ontycznych³². Biskup Jaworski, uwydatniając aksjologiczne związki człowieka z Bogiem, wyraźnie opowiada się za personalizmem tomistyczno-fenomenologicznym.

2. Inne nurty polskiego personalizmu

Na terenie Polski zaznaczyły się jeszcze inne nurty filozoficznego personalizmu, najczęściej powiązane wyraźnie z myślą chrześcijańską. Są to między innymi: personalizm augustyński, tomistyczno-egzystencjalny i fenomenologiczny.

Personalizm augustyński, czy też raczej augustyńsko-tomistyczny, ujawnił swą obecność w Polsce w okresie między I a II wojną światową. Czołowym jego reprezentantem był ks. F. Sawicki /+ 1954/ z Pelplina. Tomizm łączył on z augustynizmem i filozofią współczesną, między innymi z kantyzmem³³. Akceptował definicję osoby Boecjusza i tomistyczną koncepcję osoby jako substancjalnego bytu samoistnego³⁴. Wykazał, że chrześcijański personalizm różni się istotnie od indywidualizmu, ponieważ osoby ludzkiej nie traktuje jako monady wyizolowanej ze wspólnoty osób. Człowiek fizycznie i duchowo potrzebuje społeczności: rodziny i narodu, w których finalizuje swoją naturę ludzką. Uczestniczenie człowieka w życiu społecznym obejmuje zarówno jego materialne ciało, jak psychiczną osobowość. Człowiek jest osobą, tj. autonomicznym wolnym podmiotem, dlatego nie może być nigdy środkiem czy narzędziem. Personalizm znajduje się dlatego w opozycji do kolektywizmu, który instrumentalnie ujmuje ludzką osobę. Personalizm Sawickiego ma profil: augustyński - eksponując aktywność woli i sfery emocjonalnej, egzystencjalny - podejmując analizę np. cierpienia, aksjologiczny - ukazując wiodącą rolę wartości /zwłaszcza miłości/ w życiu człowieka.

Innym przedstawicielem nurtu augustyńsko-tomistycznego personalizmu jest ks. J. Pastuszka, długoletni profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wpływ św. Augustyna sprawił, że zainteresował się szczególnie problematyką duszy ludzkiej /jej niematerialnością i nieśmiertelnością/, woli i charakteru³⁵. W pracy "Psychologia ogólna", będącej podręcznikiem, dominują elementy tomizmu w jego wersji tradycyjnej³⁶. Personalizm Pastuszki jest próbą syntezy augustyńskiego wolauntaryzmu i tomistycznego intelektualizmu. Innym autorem, związanym z nurtem personalizmu augustyńsko-tomistycznego, jest ks. S. Kowalczyk. Jego interpretacja personalizmu wypukła autoteleologię bytu ludzkiego, ujawniającą się w nakierowaniu na sferę wartości³⁷. Człowiek jest bytem osobowym w rozwoju i twórczym napięciu, często przeżywającym egzystencjalne dramatyczne wybory.

Po drugiej wojnie światowej wiodącą rolę w myśli chrześcijańskiej odegrał personalizm tomistyczno-egzystencjalny, reprezentowany przez profesorów Katolickiego Uniwersytetu

Lubelskiego - Swieżawskiego i Krapca. S. Swieżawski nawiązuje do Gilsona i Maritaina, akcentując opozycyjność tomistycznego personalizmu wobec kartezjanizmu i materializmu. W swej wykładni personalizmu ogniskuje uwagę na ogólnontologicznych podstawach antropologii tomistycznej, interpretując osobę ludzką poprzez teorię hylemorfizmu, aktu i możliwości, substancji i przypadłości itp.³⁸

Zwolennikiem tomizmu egzystencjalnego jest również M. A. Krapiec, dominikanin, były rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jest autorem pracy "Ja - człowiek", w której zaprezentował tomistyczną koncepcję personalizmu³⁹.

Autor, konstruując filozofię człowieka, korzysta z dwu metod: analizuje dane doświadczenia oraz odwołuje się do systemowych pryncypiów tomizmu. Wyjaśniając kategorię doświadczenia, pisze: "Możemy zatem w punkcie wyjścia filozofii przyjąć w zasadzie przednaukowy opis faktu ludzkiego"⁴⁰. Chodzi po prostu o prawdy poznawalne za pomocą tzw. zdrowego rozsądku, niezależne od "faktów naukowych", i dzięki temu zapewniające brak jakichkolwiek doktrynalnych założeń. Przyjęta koncepcja doświadczenia, typowa dla egzystencjalnego tomizmu, jest ograniczona do dwu typów doświadczenia: percepcji zmysłowej i poznania wewnętrznego "ja"⁴¹. Faktycznie więc już sama koncepcja doświadczenia jest pochodna wobec systemu, wykluczając wiele form doświadczenia antropologicznego i aksjologicznego jako podstawy filozofii człowieka. To zubożenie idei doświadczenia negatywnie odbija się na koncepcji personalizmu, zwłaszcza w jego egzystencjalnym przeżywaniu. Trzeba przyznać, że Krapiec - odwołując się do potocznego doświadczenia - przeprowadza rzetelną analizę "faktu" ludzkiego⁴². W doświadczeniu tym zauważamy opozycję pomiędzy "ja" a wszelkimi "moimi" aktami, te ostatnie bowiem tkwią w "ja" jako swym podmiocie.

Choć autor teoretycznie uznaje prymat doświadczenia przed systemem, to jednak zwykle kieruje się wymogami "myślenia systemowego". Jest to wyraźne w jego pracy wówczas, kiedy przechodzi od terminu "ja" do metafizycznych kategorii: duszy jako formy substancjalnej, aktu, przyczyny, itp. "Do pojęcia duszy - pisze - dochodzimy jedynie w wyniku systemowej analizy filozoficznej i filozoficznego wyjaśniania naszego «ja». /.../ Filozoficzna interpretacja polega przede wszystkim na ukazaniu tych czynników bytowych,

które uniesprzeczniają pierwotnie dany nam do wyjaśnienia fakt bytowy⁴³. Tomizm, usasadniając istnienie duszy, odwołuje się do zasady *agere sequitur esse*. Tą drogą idzie również M. A. Krapiec: wychodzi z analizy aktów umysłowopoznawczych i wolicjonalnych, poszukując ich racji bytowej. Niematerialność działań wskazuje na niematerialność ich podmiotu, którym może być jedynie samoistna /w bytowaniu, ale nie w funkcjonowaniu/ dusza⁴⁴.

Systemowa eksplikacja "faktu ludzkiego", zaprezentowana przez autora, budzi niedosyt i niepokój. Niedosyt ten jest konsekwencją faktu, iż cenne studium "Ja - człowiek" w niedostatecznym stopniu uwzględnia filozofię pokartezjańską uwypuklającą podmiotowy profil człowieka. Brak również uznania dla dorobku myśli patrystycznej, która interpretowała ludzką osobę jako *imago Dei*. Niepokoi również fakt wyłącznego niemal stosowania nomenklatury zapożyczonych z ogólnej filozofii bytu przy wyjaśnianiu struktury bytu ludzkiego. Jest to terminologia /substancja, forma, akt/ zapożyczona ze świata rzeczy, dlatego jest mało adekwatna do zinterpretowania świata ludzkiej osoby. Metoda systemowa, preferowana przez Krapca, zapewne zyskałaby przez połączenie jej z danymi doświadczenia fenomenologicznego⁴⁵.

Obecnie zarysowane zostaną doktrynalno-filozoficzne elementy personalizmu w rozumieniu M. A. Krapca. Jego istotą jest ukazanie transcendencji człowieka: jako osoby, jej umysłowych władz, oraz różnokierunkowej działalności związanej z tworzeniem duchowej kultury.

Autor nawiązuje do definicji Boecjusza⁴⁶. Myśliciel ten trafnie podkreślił bytową autonomiczność i zupełność człowieka, lecz nie wskazał na podstawy obu właściwości. Dopiero św. Tomasz z Akwinu dostrzegł element konstytuujący osobę, którym jest istnienie. Człowiek jest osobą, ponieważ posiada istnienie właściwe i proporcjonalne dla rozumnej swej natury. Krapiec, wyjaśniając "wewnętrzne oblicze" ludzkiej osoby, wskazuje na istotną rolę tak aktu istnienia, jak i duszy jako formy substancjalnej. Ludzka "osoba jako podmiotowe, samoistniejące «ja» /dane nam w poznaniu od strony egzystencjalnej/ organizuje sobie, czyli - jak to wyrażał Arystoteles i za nim św. Tomasz - formuje sobie konkretną jednostkową naturę"⁴⁷. Aktywna funkcja wewnętrznego

duchowego "ja" wskazuje na jego transcendencję wobec świata natury. Dlatego właśnie osoba ludzka nie jest wynikiem organizacji materii, lecz samoistniejącym podmiotem i sprawcą: tak swych działań, jak własnej - w pewnym stopniu - natury.

Autentyczny personalizm charakteryzuje się między innymi tym, że chroni bytową integralność i godność osoby ludzkiej wówczas, kiedy mówi o jej relacji wobec społeczeństwa. Problem ten interesująco przedstawia prof. Krąpiec. Człowieka nazywa "jaźnią otwartą" na innych ludzi, ponieważ każde "ja" pragnie nawiązać kontakt z "ty" drugiego człowieka⁴⁸. Komunikacja interpersonalna realizuje się w różnorodny sposób, lecz najczęściej poprzez akty miłości. Człowiek jest "osobowością spotentjalizowaną", której aktualizacja dokonuje się właśnie w różnych typach życia społecznego: rodzinie, narodzie, ludzkości. Choć autor akcentuje społeczny charakter człowieka, to jednak trudno mówić u niego o relacyjnej koncepcji osoby⁴⁹. Człowiek jest "bytem w sobie" i "bytem dla siebie", ma bytową integralność, nie jest zaś konstytuowany poprzez relacje społeczne. Jest bytem samoistniejącym i podmiotem, dlatego nie może być częścią większej całości. "Nie zyskuje swego istnienia od «całości», a więc od przyrody czy społeczeństwa"⁵⁰. Krąpiec, charakteryzując relację człowieka indywidualnego wobec społeczeństwa, wskazuje na ontyczny prymat oraz integralność ludzkiej osoby. Życie społeczne nie kreuje człowieka, lecz go dopełnia i rozwija. Zresztą warunkiem powstania społeczności jest już istnienie człowieka jako rozumnej i wolnej osoby.

Dobro wspólne społeczności nie jest naruszeniem dobra osoby ludzkiej, lecz właśnie swoistą drogą jego realizacji. "Dobro wspólne pojęte finalistycznie pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc zarazem doń przyłgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, a nie przez zewnętrzny, bezrozumny nakaz nie akceptowany przez człowieka-osobę w sposób świadomy i wolny"⁵¹. W proponowanej interpretacji, życie społeczne nie jest naruszeniem zasad personalizmu, ale ich potwierdzeniem. Człowiek, będąc integralnym członkiem społeczności, zarazem transcenduje ją. Potwierdzeniem tego jest fakt, iż stanowi podmiot prawa oraz

ma niezbywalne prawa oparte na fenomenie człowieczeństwa.

Personalizm chrześcijański łączy się organicznie z wyakcentowaniem transcendencji człowieka. Transcendencja ta wynika z osobowego charakteru bytu ludzkiego, ujawnia się zaś w funkcjonowaniu jego władz umysłowych - intelektu i woli. Ta problematyka jest obszernie analizowana w pracy ks. M. A. Krapca. Omawia on kolejno podmiotowe i przedmiotowe elementy aktu poznania, proces poznania intelektualnopojęciowego, strukturę intelektu oraz zasadnicze dziedziny życia intelektualnego⁵². Rozważania te wskazują na specyfikę umysłowego poznania człowieka.

"Ujmując byt w poznaniu czy to pojęciowym, czy sądowym /człowiek/ - rozumie ujętą rzeczywistość i wyraża swoje rozumienie na zewnątrz. W akcie poznania więc sprzęgają się ze sobą trzy «sfery» znakowe: znaki umowne /np. wyrażenia ogólne, symbole itp./, znaki naturalne /rozumiane sensy wyrażen ogólnych/ i rzecz znaczone /sam byt ujęty poznawczo i aspekto-wo/"⁵³.

Umysłowe poznanie człowieka, poprzez swój aktywizm, selektywność, profil niematerialny i uniwersalny, wykracza poza kategorie materii. Tym samym więc wskazuje na transcendencję człowieka jako posiadacza władzy intelektu.

Drugim sektorem dynamicznej transcendencji człowieka jest fenomen wolności, przejawiający się w fakcie autodeterminacji. "Poprzez akt wolności, przejawiający się w wolnej decyzji, człowiek spełnia się jako człowiek, a więc jako podmiot od wewnątrz rozumnie działający"⁵⁴. Dzięki wolności człowieka kształtuje swoją osobowość, wewnętrzną "twarz", stawia cele i dobiera środki, decyduje o własnym życiu. Choć jest włączony w system biologicznych i społecznych determinant, to jednak w aktach wolnego wyboru transcenduje otaczający go świat. Dzięki wolności potrafi być "aktywny" nawet w momencie śmierci, dokonując "ostatecznego wyboru"⁵⁵.

Kolejnym przejawem transcendencji człowieka jest sfera wyższych wartości: poznawczych, moralnych, estetycznych, religijnych, składających się na szeroko rozumianą duchową kulturę ludzkiej osoby. Respektowanie tych wartości jest

conditio sine qua non autentycznego humanizmu. Prof. Krąpiec omawia te wartości, interpretując ich ontyczną strukturę opierając się na pryncypiach tomizmu⁵⁶. W jego analizach widoczne jest niewielkie wykorzystanie współczesnej aksjologii, między innymi dorobku M. Schelera. Szczytowy punkt sfery wartości widzi autor w miłości i świętości, które to wartości zawsze były uznane za wiodące w myśli chrześcijańskiej. "Przez miłość nie tylko afirmujemy dobro poznane, ale zarazem - w przyjaźni - to dobro osoby drugiej w osobie drugiej współtworzymy"⁵⁷. Teoria personalizmu M. A. Krąpca jest kontynuacją filozofii tomistycznej: ukazuje ciągłą jej aktualność, choć zarazem jest to tomizm eksplikowany - najczęściej - w opozycji do współczesnej myśli filozoficznej.

Przedstawicielem egzystencjalnego tomizmu jest również M. Gogacz, profesor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Jest autorem pracy "Wokół problemu osoby", w której prezentuje nową interpretację filozoficznej antropologii⁵⁸. Gogacz rozgranicza mianowicie substancjalistyczne i relacyjne rozumienie ludzkiej osoby, ujęcia metafizyczne i teologizujące, oraz esencjalistyczne i egzystencjalne koncepcje człowieka. Praca zawiera szczegółową analizę bytowej struktury człowieka, w mniejszym zaś stopniu podejmuje problematykę personalizmu.

Kolejnym nurtem polskiego personalizmu jest fenomenologia. Jej wiodącym reprezentantem jest profesor R. Ingarden /+ 1970/ z Krakowa. Charakteryzując formowanie się jego filozoficznej antropologii, należy wyróżnić dwa etapy. Pierwszy z nich wiąże się z monumentalnym dziełem "Spór o istnienie świata" (t. I-II, 1947-1948), w którym sformułowana została ontologia świadomości. Problematyka człowieka była rozpatrywana w kontekście klasycznego sporu między realizmem a idealizmem. Ingarden analizował człowieka głównie w aspekcie jego wewnętrznych przeżyć i danych świadomości. Nie było to więc ujęcie osoby ludzkiej od strony egzystencjalno-substancjalnej, lecz zjawiskowej. Mimo to krakowski myśliciel, analizując fenomen ludzkiej świadomości, dostrzegał niezbędną istnienia podmiotu⁵⁹. Nie może bowiem istnieć "strumień świadomości" bez współistnienia podmiotu psychicznych przeżyć. Dlatego należy zakwestionować pozytywistyczno-biologizujące koncepcje człowieka, opo-

wiadające się za istnieniem psychologii "bez duszy". W analizach R. Ingardena widoczne jest wahanie pomiędzy fenomenologicznym a egzystencjalnym rozumieniem osoby ludzkiej. Z jednej strony zastrzegał się, że nie mówi o "faktycznym istnieniu" władz psychicznomysłowych człowieka. Pisał mianowicie: "Twierdzę tylko, że mi się jako faktyczne, realnie istniejące p r e z e n t u j ą w odpowiednio zbudowanych wewnętrznych doznaniach"⁶⁰. Nieco później jednak wnioskuje:

"Można niewątpliwie utworzyć pojęcie czystego podmiotu jako czegoś myślowo wyodrębnionego z konkretnego miąższu istoty duszy /osoby/ człowieka. /.../ Dusza zaś staje się osobą właśnie przez to, że trzon ów, owa centralna oś, czysty podmiot, wybija się na czoło w hierarchii jej ustroju i odgrywa rolę czynnika panującego i porządkującego czy organizującego"⁶¹.

W ten sposób w fenomenologicznych analizach autora pojawiają się klasyczne kategorie "duszy" i "osoby", stanowiące trwałe fundament personalizmu.

Drugi etap formowania koncepcji personalizmu R. Ingardena łączy się z jego pracą "Książeczka o człowieku". Wskazuje w niej, wykraczając poza ramy metody fenomenologicznej, na egzystencjalne wymiary ludzkiej osoby. Mianowicie dostrzega w człowieku dwupoziomowość bytowej struktury: życie biologiczne oraz świadomą siebie osobowość. Sens ludzkiego życia "polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastanie ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości"⁶². Ludzka natura zawiera szereg możliwości, aktualizacja których konstytuuje autentycznie ludzkie oblicze. Człowiek jest zakorzeniony w świecie materii i biologicznego życia, lecz na ich podłożu - tworząc szeroko rozumianą kulturę - buduje swój ludzki świat. Ingarden rozgranicza w naturze ludzkiej trzy elementy: ciało, duszę, oraz "ja" włączone w strumień przeżyć. Autor wyraźnie uznaje priorytet podmiotu i duszy w ontycznej strukturze człowieka, wskazując na jego aktywność umysłową: intelektu i woli.

"Jedynie tylko człowiek czuje się wolny i odpowiedzialny za swój sposób życia, zwłaszcza wtedy, gdy nie uda-

ło mu się zrealizować wartości niezbędnych jego zdaniem, dla jego godności wewnętrznej"⁶³.

Charakterystyczne, że Ingarden w dalszym ciągu wychodzi od fenomenologicznego opisu człowieka jako istoty wolnej i odpowiedzialnej za swe życie. Wniosek jego ma jednak charakter już egzystencjalno-metafizyczny: odpowiedzialność implikuje nieodzownie obecność trwałego wewnętrznego "ja", tj. odpowiedzialnego podmiotu - osoby⁶⁴. Krakowski myśliciel, wypuklając organiczne powiązanie ludzkiej osoby ze światem wyższych wartości, wskazywał na potrzebę szerokiej platformy ontyczno-aksjologicznej prawdziwego humanizmu. Personalizm wymaga przede wszystkim uznania osobowego podmiotu w naturze ludzkiej.

Nurt fenomenologicznego personalizmu reprezentuje, obok R. Ingardena, ks. J. Tischner z Krakowa. Rezygnuje on z tomistycznej antropologii, solidaryzując się z wysuniętymi przeciw niej zarzutami M. Heideggera. Mianowicie opisywanie bytu ludzkiego za pomocą kategorii zapożyczonych ze świata zewnętrznego /substancja, forma, właściwość itp./ uznaje za uprzedmiotowienie ludzkiej osoby⁶⁵. Tischner, w miejsce filozofii arystotelesowskiej, opowiada się za fenomenologią i egzystencjalizmem. Swą teorię personalizmu opiera na analizach takich myślicieli, jak: M. Heidegger, P. Ricoeur, E. Levinas, M. Scheler, E. Husserl. Konsekwencją tego jest małe zainteresowanie ontologicznymi podstawami personalizmu, czemu towarzyszy ogniskowanie uwagi na fenomenologicznych i aksjologicznych jego aspektach.

Punktem wyjścia rozważań Tischnera jest "doświadczenie egotyczne", mianowicie fakt posiadania przez człowieka immanentnej samoświadomości /zwanej przez niego "koscjentywnością"⁶⁵. Jest to kartezjański typ filozofii, za którym opowiadają się człowiek współcześni myśliciele: Husserl mówi o konstytuowaniu sensu przez człowieka, Heidegger ludzkie "Ja" /Selbst/ sytuuje w czasie i łączy z "decyzją stanowczości", Ricoeur poszukuje ludzkiego wymiaru wolności. Wszyscy pragną odkryć to, co konstytuuje istotę człowieka. "Ja" człowieka to przede wszystkim Ja samoświadome siebie.

Drugim istotnym rysem człowieka jest zdolność doświadczenia wartości. Ludzkie "Ja" to ja aksjologiczne, odczytujące intuicyjnie bogatą skalę wartości⁶⁷. W tym wzglę-

dzie Tischner korzysta z aksjologii Schelera i nawiązuje do egzystencjalistów: Jaspersa, Marcela, Sartre'a /pomija natomiast Kierkegaarda/. Wartości nadają sens życiu ludzkiemu, bogacą je, rozwijają osobowość, ukierunkowują człowieka. Autor mniej interesuje się ontologią wartości, bardziej natomiast egzystencjalnym przeżyciem i sensem wartości. Podejmuje analizę takich wartości jak: prawda, dobro i zło, cierpienie, śmierć, piękno, nadzieja, miłość⁶⁸. Wyzulenie na sferę wartości jest tak duże, iż krakowski filozof mówi o "myśleniu według wartości"⁶⁹. Uznaje więc prymat dobra przed bytem, aksjologii przed ontologią, etosu przed logosem. To wszystko sprawia, iż jego koncepcja personalizmu ma profil aksjologiczny i psychologiczny, dystansuje się natomiast od systemowych rozwiązań.

Ks. Tischner, podejmując problem relacji między jednostką a społecznością, szuka jego rozwiązania na bazie aksjologii i hermeneutyki. Akceptuje stanowisko Husserla, że społeczność konstytuuje się dzięki "aktom komunikacji" interpersonalnej⁷⁰. Rodzaj społeczności /rodzina, uniwersytet, państwo/ zależy od rodzaju komunikacji, żadna z nich nie jest idealna i dlatego nie może być modelem dla innych. Istotą komunikacji jest jakaś jedność: języka, idei, poglądów, stylu życia, itp. Najgłębszą podstawą życia społecznego jest "idealne Ja" nakierowane na dobro, dlatego jedność społeczności ma charakter przede wszystkim aksjologiczny.

Tischner wielokrotnie porusza problem społecznego wymiaru człowieka. Charakteryzując "przestrzeń międzyludzką", wyróżnił trzy postawy człowieka: wzajemności, przeciwieństwa i władania⁷¹. Konkretny człowiek, nawiązując kontakt z innymi ludźmi, zajmuje jedną z postaw: partnera, wroga lub władcy /poddanego/. Relacje interpersonalne mogą ulec degradacji, wówczas w miejsce przestrzeni międzyludzkiej pojawia się "przestrzeń rzeczowa".

Koncepcja personalizmu ks. J. Tischnera nie jest ani jednoznaczna, ani doktrynalnie kompletna. Jest to właściwie koncepcja ciągle jeszcze formowana, a więc będąca in statu nascendi. Stąd też niektóre jej elementy wydają się mało spójne. Tak np. autor za podstawę życia społecznego uznaje

wolność, lecz równocześnie inspiracji filozofii społecznej szuka w "Fenomenologii ducha" Hegla⁷². Fakt ten dziwi dlatego, iż wiadomo, że wspomniany idealista niemiecki preferował kolektyw przed jednostką, a samą wolność rozumiał racjonalistycznie oraz łączył z ideą autokracji i absolutnego ducha.

W polskiej myśli filozoficznej istnieje personalizm o charakterze syntetyczno-empiriologicznym. Nurt ten reprezentuje ks. L. Wciórka z Poznania, który ukazuje niesprzeczność aksjologicznych wymogów chrześcijańskiego personalizmu z ewolucyjnym pochodzeniem człowieka⁷³. Potwierdzeniem transcendencji osoby ludzkiej wobec kosmosu jest fenomen religijności.

3. Inspiracje personalizmu w myśli pozametafizycznej

Szczególnie silne inspiracje personalizmu zaznaczyły się na terenie polskiej teologii. Potwierdzeniem tego jest szczególnie bogate piśmiennictwo ks. W. Granata /+ 1979/, rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Był w pełni świadomy faktu, iż personalizm jest wspólną płaszczyzną zainteresowania tak teologii, jak filozofii. Jego koncepcja personalizmu jest próbą syntezy tomizmu i augustynizmu, współcześnie zaś nawiązuje do E. Mouniera, M. Schelera, H. Bergsona i chrześcijańskich egzystencjalistów.

Prof. Granat, prezentując koncepcje humanizmu i personalizmu, pragnął przede wszystkim uporządkować semantyczny chaos w tej dziedzinie. Dlatego różróżniał ontologiczne rozumianą osobę od osobowości psychicznej, etycznej i społecznej⁷⁴. Przez osobę ludzką rozumiał "jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny"⁷⁵. Powyższa definicja jest rozwinięciem klasycznego opisu osoby Boecjusza, choć wykracza poza jego ogólnontologiczne ramy. Mianowicie teolog lubelski eksponuje nowe aspekty osoby ludzkiej: jej ontyczną złożoność z elementów somatycznego i duchowego, podmiotowość oraz nakierowanie do życia społecznego. W ten sposób uwidoczniła została integralność osoby ludzkiej, jej immanencja oraz transcendencja wobec otaczającego świata.

Ks. W. Granat, zwany doctor humanus⁷⁶, wyróżnił i omawiał trzy podstawy chrześcijańskiego humanizmu: ontologiczne,

teologiczne oraz aksjologiczne⁷⁷. Do ontologicznych podstaw personalizmu zaliczył takie atrybuty osoby ludzkiej, jak: naturalną jej godność, rozumność i samoświadomość, wolność, autonomię, autoteleologię, zdolność do samorozwoju, komunikatywność i wewnętrzną nieprzekazywalność, wreszcie transcendentę. Mocno również wyakcentował powiązanie personalizmu i uznaniem duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej, dlatego wszelki redukcjonizm antropologiczny jest zagrożeniem dla autonomii człowieka.

Omawiany myśliciel był przede wszystkim teologiem, dlatego obszernie analizował teologiczne podstawy personalizmu chrześcijańskiego. Zaliczył do nich między innymi: fakt stworzenia człowieka na obraz Boży, przyjęcie natury ludzkiej przez Chrystusa, możliwość włączenia się człowieka do życia Boga Trójjedynego poprzez łaskę, wreszcie prawdę o życiu wiecznym⁷⁸. Aksjologiczne elementy personalizmu to sfera wartości naturalnych - zwłaszcza poznawczych i moralnych, oraz wartości nadprzyrodzonych - na czele z miłością łączącą świat natury ze światem łaski. Personalizm Granata otwarty jest na potrzeby i trudności współczesnego człowieka, korespondując w ten sposób z dokumentami soboru Watykańskiego II. Autor uwrażliwiony jest na takie wartości, jak otwartość, autentyczność, tolerancja wobec cudzych przekonań oraz dialog chrześcijaństwa ze współczesnymi nurtami religijnymi i filozoficznymi⁷⁹. Personalizm ks. Granata jest więc autentycznie chrześcijański, gdyż ma charakter uniwersalny i dialogiczny - nie rezygnując z wierności prawdzie.

Personalizm zaznaczył się silnie również na terenie polskiej myśli etycznej związanej z chrześcijaństwem. W okresie międzywojennym wybitnym oraz twórczym przedstawicielem etyki był dominikanin J. Woroniecki, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Był on autorem pracy "Katolicka etyka wychowawcza"⁸⁰. Swoją filozofię moralności oparł na antropologii św. Tomasza z Akwinu, którego system uznał za trwały fundament autentycznego personalizmu. Do filozoficznych podstaw etyki zaliczył kategorie prawa naturalnego i sumienia, w samej zaś etyce przyjął układ aretologiczny. Woroniecki przeciwstawiał się religijnemu sentymentalizmowi i irracjonalizmowi, wskazując na poznawczo-umysłowe i etyczno-formacyjne wartości chrześcijaństwa.

Współczesnym przedstawicielem etycznego personalizmu w Polsce jest T. Ślipko, jezuita, wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej. Jest autorem wielu prac, w tym etyki ogólnej i szczegółowej⁸¹. Omawiając podstawy etyki, ekspozuje jej założenie antropologiczne. W tym względzie Ślipko jest wiernym kontynuatorem filozofii Tomasza z Akwinu, nawiązując do zachowawczego nurtu tomizmu, krytycznie zaś oceniając - w pewnych aspektach - J. Maritaina. Bardzo obszernie omawia "etykę społeczną", w której uwzględnione zostały istotne elementy katolickiej nauki społecznej⁸². W jego ujęciu etyka ma profil personalistyczny, wszelkie bowiem prawa i obowiązki człowieka opierane są na godności ludzkiej osoby - naturalnej i nadprzyrodzonej.

Współczesnym przedstawicielem etycznego personalizmu w Polsce jest również ks. T. Styczeń, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego prace łączą etykę tomistyczną z elementami metaetyki, eksponując personalistyczne założenia oraz wymogi moralnej praxis człowieka⁸³.

Wpływ personalizmu zaznaczył się, na terenie Polski, również w pedagogice. W okresie międzywojennym kilku autorów /Z. Mysłakowski, B. Nawroczyński, B. Suchodolski/ nawiązywało do chrześcijańskiego personalizmu, lecz po II wojnie światowej związali się z marksistowską pedagogiką. Czołowym przedstawicielem nurtu pedagogiki chrześcijańskiej jest S. Kunowski /+ 1977/, długoletni profesor Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Jego pisma sygnalizują fakt ewolucji: od pedagogiki kultury do pedagogiki katolickiej⁸⁴. W tej ostatniej wypuklał personalizm i chrystocentryzm. Jego koncepcja wychowania wynikała z koncepcji człowieka pojmowanego jako osoba, tj. rozumny, wolny i społeczny podmiot. Autor nie wiązał się z określonym nurtem personalizmu chrześcijańskiego, zadowolając się akceptacją fundamentalnych jego tez: filozoficznych i teologicznych.

Na szczególną uwagę zasługuje nurt personalizmu społecznoekonomicznego w Polsce. Był on prężny już w okresie międzywojennym, zwłaszcza na terenie Poznania, Krakowa i Lublina. Ośrodek poznański działał z inicjatywy kardynała A. Hlonda /+ 1948/, który zorganizował Radę Społeczną. W radzie tej uczestniczył ks. S. Wyszyński, późniejszy kardynał i Prymas Polski. Rada Społeczna wydała szereg deklaracji,

między innymi w sprawie problemu agrarnego w Polsce. W Poznaniu ukazywał się również periodyk "Przewodnik Społeczny", omawiający społeczną naukę Kościoła opierając się na filozoficznych założeniach personalizmu. W Krakowie nurt społecznego katolicyzmu reprezentowali dwaj katolicycy duchowni: F. Machay i J. Piwowarczyk. Ks. Machay /+ 1967/ był przedstawicielem radykalnego nurtu, omawiając zagadnienia własności, pracy i władzy⁸⁵. Ks. Piwowarczyk /+ 1959/, późniejszy redaktor "Tygodnika Powszechnego", tłumaczył społeczne encykliki papieży, pisał do nich komentarze, propagował korporacjonizm. W swych pismach domagał się między innymi odpłatnej parcelacji majątków ziemskich na rzecz chłopów⁸⁶. Na filozoficzne podstawy społecznej nauki Kościoła, zwłaszcza antropologiczno-etyczne, zwracał uwagę ks. F. Sawicki⁸⁷.

Tak przed drugą wojną światową, jak i po niej, wiodącą rolę w upowszechnieniu katolickiej nauki społecznej odegrała tzw. szkoła lubelska. Zapoczątkował ją ks. A. Szymański /+ 1942/, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który omawiał zagadnienia społeczno-ekonomiczne, zawodowe i etyczne⁸⁸. Rozwiązania doktrynalne przez niego proponowane opierały się na wymogach personalizmu i etyki chrześcijańskiej. Twórczym kontynuatorem tej szkoły był Cz. Strzeszewski, także profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jest on autorem monumentalnej pracy "Katolicka nauka społeczna", będącej pierwszym globalnym monograficznym ujęciem problematyki ekonomiczno-społeczno-moralnej na terenie Polski⁸⁹. Prof. Strzeszewski jest autorem szeregu innych prac o charakterze monograficznym lub syntetyczno-podręcznikowym⁹⁰. Swoje analizy i rozwiązania opiera na filozoficzno-teologicznych założeniach personalizmu w wersji tomistycznej. Innym przedstawicielem szkoły lubelskiej jest ks. J. Majka, rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Zainicjował on wydawanie serii pt. "Chrześcijańska myśl społeczna"⁹¹, w której naukę społeczną Kościoła wiąże w sposób organiczny z teorią chrześcijańskiego personalizmu - zwłaszcza maritainowskiego. Szkoła lubelska podejmuje badania zagadnień szczegółowych, między innymi kultury, rodziny, pokoju, praw człowieka⁹².

Pozostaje jeszcze do krótkiego zasygnalizowania wpływ chrześcijańskiego personalizmu na polską myśl społeczno-polityczną. W okresie międzywojennym kilka partii politycznych po-

woływało się na inspiracje chrześcijańskie, lecz na szczególną uwagę zasługują dwie. Pierwsza to Chrześcijańska Demokracja /1919-1937/, której jednym z liderów był ks. S. Adamski /+ 1967/, późniejszy biskup katowicki. Chrześcijańska Demokracja przekształciła się w Stronnictwo Pracy /1937-1945/, którego działaczami byli: W. Korfanty i K. Popiel. Oba stronnictwa odwoływały się do fundamentalnych założeń personalizmu chrześcijańskiego: wrodzonej godności człowieka, idei wolności, sprawiedliwości i miłości, oraz katolickiej nauki społecznej.

Po drugiej wojnie światowej pojawiły się ruchy katolickiego laikatu nawiązujące do chrześcijańskiego personalizmu i nauki społecznej Kościoła. Grupy te były reprezentowane przez kilku posłów w polskim sejmie. W 1967 r. powstało ugrupowanie Znak, związane z katolickimi czasopismami: "Znak", "Tygodnik Powszechny", "Więź". Inna grupa laikatu katolickiego skupiała się w Ośrodku Dokumentacji i Studiów Społecznych /ODiSS/. Związane były z nią czasopisma: "Chrześcijanin w Świecie" oraz "Ład". Wspomniane ugrupowania nawiązywały do chrześcijańskiego personalizmu w różnych odmianach, najczęściej jednak interesowały się myślą społeczną E. Mouniera i J. Maritaina⁹³.

Pluralizm nurtów polskiego personalizmu jest potwierdzeniem jego żywotności, zarazem zaś jest świadectwem inspiracji myśli chrześcijańskiej w różnych sektorach współczesnego życia społecznego. Na uwagę zasługuje fakt wyjścia personalizmu poza teren ścisłej metafizyki, co niewątpliwie dokumentuje jego walor doktrynalny i egzystencjalny.

PRZYPISY

¹ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 30.

² Por. A. W o z n i c k i, *Karol Wojtyła's Existential Personalism*, New Britain 1980; S. K o w a l c z y k, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, "Ateneum Kapłańskie", 77:1985, t. 104, s. 84-95.

³ K. W o j t y ł a, *Słowo końcowe*, "Analecta Cracoviensa", 5-6:1973-1974 s. 249.

⁴ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 23.

⁵ K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 122-123.

- 6 Osoba i czyn, s. 67, 188 nn., 192.
- 7 K. W o j t y ł a, Problem doświadczenia w etyce, "Roczniki Filozoficzne", 17:1969 z. 2, s. 5-24.
- 8 Osoba i czyn, s. 13.
- 9 Tamże, s. 189.
- 10 W o j t y ł a, Problem doświadczenia w etyce, s. 20; por. t e n Ź e, Osoba i czyn, s. 192.
- 11 Osoba i czyn, s. 14.
- 12 Jw., s. 56.
- 13 Jw., s. 104.
- 14 Jw., s. 126-127.
- 15 K. W o j t y ł a, Miłość i odpowiedzialność, Kraków 1962, s. 32.
- 16 Tej problematyce poświęcona jest monografia "Miłość i odpowiedzialność".
- 17 Osoba i czyn, s. 75-76.
- 18 Tamże, s. 88.
- 19 Jw., s. 279.
- 20 Jw., s. 190.
- 21 K. W o j t y ł a, Osoba: podmiot i wspólnota, "Roczniki Filozoficzne", 24:1976, z. 2, s. 13.
- 22 Tamże, s. 24-28.
- 23 Jw., s. 29.
- 24 Jw., s. 30 nn.
- 25 Osoba i czyn, s. 299.
- 26 W o j t y ł a, Osoba: podmiot i wspólnota, s. 20-21. Kardynał Wojtyła pojęcie alienacji inkorporował do filozofii chrześcijańskiej.
- 27 Osoba i czyn, s. 298.
- 28 Tamże, s. 301. Por. J a n P a w e ł II, Redemptor hominis, nr 17.
- 29 Osoba i czyn, s. 321.
- 30 M. J a w o r s k i. Człowiek i Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem

ateizmu, w: Logos i ethos, Kraków 1971, s. 115-128.

31 Tamże, s. 121.

32 Odmiennego zdania jest M. Gogacz, por. Wokół problemu osoby, Warszawa 1974, s. 69-81.

33 F. S a w i c k i, U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej, Kraków 1947.

34 F. S a w i c k i, Das Ideal der Persönlichkeit, Paderborn 1922; t e n ż e, Filozofia miłości, Poznań 1934; t e n ż e, Filozofia życia, Poznań 1936; t e n ż e, Osobowość chrześcijańska, Kraków 1947; t e n ż e, Bóg jest miłością, Kraków 1949.

35 J. P a s t u s z k a, Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna, Lublin 1930; t e n ż e, Dusza ludzka. Jej istnienie i natura, Lublin 1947; t e n ż e, Charakter człowieka, Lublin 1959.

36 J. P a s t u s z k a, Psychologia ogólna, t. I-II, Lublin 1946-1947.

37 S. K o w a l c z y k, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Warszawa 1979, cz. I i II; t e n ż e, Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna, Warszawa 1987, cz. II.

38 S. S w i e ż a w s k i, Traktat o człowieku, Poznań 1956. Jest to tłumaczenie i komentarz do tej części Sumy teologicznej /I, qq., 75-89/, która omawia problematykę antropologiczną.

39 M. A. K r ą p i e c, Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1974 /wyd. II. 1979/. Cytujemy według wydania I. Ocenę antropologii Krapca przeprowadzili: J. Tischner - z punktu widzenia fenomenologii /Myślenie według wartości. Kraków 1982, s. 312-338/ oraz Z. Cackowski - uwzględniając założenia marksizmu /Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego, Warszawa 1979, s. 668-747/.

40 K r ą p i e c, Ja - człowiek, s. 38.

41 M. A. K r ą p i e c, Doświadczenie i metafizyka, "Roczniki Filozoficzne", 24:1976, z. 1, s. 5-16.

42 Ja - człowiek, s. 101-108.

43 Tamże, s. 116.

44 Jw., s. 126-137.

45 J. Tischner /dz.cyt., s. 324-329/ sugeruje, aby całkowicie zrezygnować z ontologicznej terminologii przy opisie człowieka. Takie stanowisko jest dyskusyjne z kilku powodów: zapoznaje analogiczny charakter filozoficznych pojęć w ujęciu tomizmu, odrywa aksjologię od ontologii oraz nie uwzględnia immanencji człowieka wobec otaczającego go świata. Język personalistyczny jest dopełnieniem języka ontologii, a nie jego opozycją.

- 46 Ja - człowiek, s. 366 nn.
- 47 Tamże, s. 376.
- 48 Jw., s. 278 nn, 288 nn.
- 49 Tak interpretuje M. Krapca M. Gogacz /Wokół problemu osoby, s. 39-41/.
- 50 M. A. K r a p i e c, Człowiek - kultura - uniwersytet, Lublin 1982, s. 38.
- 51 Ja - człowiek, s. 300; por. tamże, s. 277-313.
- 52 Ja - człowiek, s. 142-196.
- 53 Człowiek - kultura - uniwersytet, s. 32.
- 54 Tamże, s. 36; por. Ja - człowiek, s. 218-255.
- 55 Ja - człowiek, s. 410-418.
- 56 Tamże, s. 257-276.
- 57 Człowiek - kultura - uniwersytet, s. 34. Por. M. K r a p i e c, Człowiek i wartość, "Roczniki Filozoficzne", 27:1979 z. 2, s. 51-60; t e n ż e /z Z. J. Zdybicką/, Tomistyczna koncepcja świętości, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. IV, Warszawa 1972, s. 405-418.
- 58 G o g a c z, dz.cyt., zwłaszcza s. 160-194.
- 59 R. Ingarden, Spór o istnienie świata, t. II, Warszawa 1961, s. 506, 511.
- 60 Tamże, s. 514.
- 61 Jw., s. 520-521.
- 62 R. I n g a r d e n, Książeczka o człowieku, Kraków 1972, s. 25, por. s. 16; W. M a z u r, Filozofia człowieka w pismach Romana Ingardena, Lublin 1982, mps.
- 63 I n g a r d e n, Książeczka o człowieku, s. 22.
- 64 Tamże, s. 125-130, 172.
- 65 J. T i s c h n e r, Świat ludzkiej nadziei, Kraków 1975, s. 115, 123.
- 66 Tamże, s. 119.
- 67 Jw., s. 120-121, 183-200.
- 68 Jw., s. 294-310; t e n ż e, Myślenie według wartości, s. 289-291, 363-414, 453-465.
- 69 Jest to tytuł pracy J. Tischnera, por. Myślenie według wartości, s. 491-496.

- 70 Tamże, s. 78-86.
- 71 J. T i s c h n e r, Przestrzeń międzyludzka, "Analecta Cracoviensa", 9:1977, s. 80-82.
- 72 Myślenie według wartości, s. 456-459.
- 73 L. W c i ó r k a, Filozofia człowieka, Warszawa 1982.
- 74 W. G r a n a t, Osoba ludzka. Próba definicji. Sandomierz 1961, s. 153-184.
- 75 Tamże, s. 244.
- 76 W. H r y n i e w i c z, Doctor humanus. Teologiczne horyzonty ks. Profesora Wincentego Granata, "Znak", 32:1980 s. 586-602.
- 77 W. G r a n a t, U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, Poznań 1976, s. 172 nn, 300-317, 371-395; t e n ż e, Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej, Poznań 1982, s. 87-150, 317-430, 559-588.
- 78 Personalizm chrześcijański, s. 467-515.
- 79 Tamże, s. 589-621; t e n ż e, U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, s. 243-274.
- 80 J. W o r o n i e c k i, Katolicka etyka wychowawcza, t. I-II, Lublin 1986.
- 81 T. Ś l i p k o, Zarys etyki chrześcijańskiej, Kraków 1974; t e n ż e, Zarys etyki szczegółowej, t. I-II, Kraków 1982.
- 82 Tej tematyce poświęcony jest cały drugi tom "Zarysu etyki szczegółowej".
- 83 T. S t y c z e Ń, Problem możliwości etyki jego empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności, Lublin 1972; t e n ż e, Etyka niezależna, Lublin 1980; t e n ż e, ABC etyki, Lublin 1981.
- 84 S. K u n o w s k i, Proces wychowawczy i jego struktury, Lublin 1946; t e n ż e, Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego, Poznań 1971; t e n ż e, Podstawy współczesne pedagogiki, Łódź 1981.
- 85 F. M a c h a y, Rozwiązanie sprawy społecznej w ramach Akcji Katolickiej, Poznań 1931.
- 86 J. P i w o w a r c z y k, Katolicka etyka społeczna, Kraków 1948; t e n ż e, Korporacjonizm i jego problematyka, Poznań 1936.
- 87 F. S a w i c k i, Założenia filozoficzne katolickiej nauki społecznej, Poznań 1937.
- 88 A. S z y m a Ń s k i, Zagadnienia społeczne, Lublin 1939.

89 Cz. S t r z e s z e w s k i /Stefan Jarocki/,
 Katolicka nauka społeczna, Paris 1964; t e n ż e, Katolicka nauka społeczna, Warszawa 1985, Ostatnia praca jest poszerzoną i uwspółcześnioną wersją pracy wydanej w Paryżu.

90 Cz. S t r z e s z e w s k i, Ewolucja katolickiej nauki społecznej, Warszawa 1978; t e n ż e, Praca ludzka, Lublin 1978.

91 J. M a j k a, Filozofia społeczna, Warszawa 1982; t e n ż e, Etyka życia gospodarczego, Warszawa 1980.

92 Problemy te podejmują między innymi: H. Waśkiewicz, A. Rodziński, J. Konińska, L. Dyczewski, F. Mazurek.

93 Por. prace takich autorów, jak J. Turowicz, S. Stomma, J. Zabłocki, T. Mazowiecki.

CONTEMPORARY POLISH PERSONALISM Summary

This article is written in three parts. Part I characterizes thomistic-phenomenological personalism. This current of thought was represented by Cardinal Wojtyła who later became Pope John Paul II. The sources of his personalism are presented and discussed: the thomistic conception of being and the thought of M. Scheler, his methods - phenomenological intuition and metaphysical analysis, the phenomenological description of the dynamism of man as a way of recognizing the being of man /*agere sequitur esse*/, the metaphysical theory of person /*nature vs. personhood*/, the relation of the individual to society /*Christian personalism on opposition to individualism and collectivism*/. Fr. M. Jaworski also makes reference to thomistic-phenomenological personalism and emphasizes the ontic function of God in the creation of the human person.

Part II of this dissertation discusses other currents of Polish personalism: augustinian, existential-thomistic and phenomenological. The augustinian-thomistic current is represented by Fr. F. Sawicki /*the thomistic definition of the person is combined with his emphasis of value in the existential experience of man/ as well by Fr. J. Pastuszka /*thomistic intellectualism entices augustinian voluntarism*/. A sort of thomistic-existential personalism is accepted by Fr. M. A. Krapiec OP /*the priority of the theory of hylemorphism before the moment of experience, the internal "I" and the person, the common good of society and the rights of the individual/ as well by M. Gogacz /*the distinction between the substantial and relational concepts of the human person*/. Phenomenological personalism in Poland is represented by Professor R. Ingarden /*earlier Ingarden spoke about an ontology of human consciousness; later he accepted certain existential dimension of man, e.g. freedom/*, as well by Fr. J. Tischner /*the "axiological ego" as a point of departure for thought concerning the nature of the human person*/.**

Part III of this article mentions some of personalisms inspirations in extra-metaphysical thought: in theology /*Fr. W. Grant/*, in ethics /*J. Woroniecki, T. Slipko, T. Styczeń/*, in pedagogy /*S. Kunowski/*, in social philosophy /*the Lublin School with Professor Cz. Strzeszewski et its head in parti-*

ular/ and finally in social, political activity /the Catholic lay groupings Znak and the Centre for Documentation and Social Studies /ODISS//.