

OSOBA (gr. πρόσωπον [prósopon], ὑπόστασις [hypóstasis]; łac. persona) – byt rozumny, człowiek, a także Bóg, czyli byt wyróżniający się najdoskonalszą formą istnienia.

Łac. wyrażenie „persona” zwykło się w tradycji starożytnej wyprowadzać z nazwy maski, jaką sobie nakładał na twarz aktor, aby uwydatnić i wzmocnić (personare) swój głos wypowiedziany na scenie, a także, by maską reprezentować graną postać. Prawdopodobnie etruskie wyrażenie „fersū” ma związek z gr. wyrażeniem πρόσωπον [prósopon] i łac. „persona”. A. Brückner napisał: „Słowianin urobił od zwrotu »o sobie« (samym) przysłówek »osob« – »osobnie« [...]” (*Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wwa 1985⁴, 384).

W tradycji starotestamentowej, w tłumaczeniu Septuaginty, nazwę πρόσωπον używano na oznaczenie oblicza ludzkiego, a nawet Boskiego, to dlatego, że wg Księgi Rodzaju (1, 26) Bóg rzekł: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”. Oblicze człowieka stało się obrazem oblicza Boga. Stąd w Psalmach wyrażona tęsknota za ujrzeniem oblicza Boga („Pan imię jego! Radujcie się przed obliczem jego; zatrwożą się od oblicza jego, ojca sierot i sędziego wdów” – Ps 67). Oblicze – jako „pars pro toto” – wzięto na oznaczenie bytu – o. Nazwę „osoba” przeznaczono na oznaczenie osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

PROBLEMATYKA OSOBY. Spór o rozumienie bytu osobowego zrodził się na początku chrześcijaństwa, w V i VI w. w związku z uznaniem Jezusa Chrystusa za jeden byt. Zastanawiano się: Jezus syn Marii z Nazaretu jest człowiekiem, to jak może zarazem być równy Bogu Ojcu? Posłużono się terminami filozoficznymi: „natura” (φύσις [physis]) oraz „podmiot” (ὑπόστασις [hypóstasis] lub πρόσωπον, łac. persona), by móc wyjaśnić naturę bytową Jezusa Chrystusa. Eutyches ze szkoły Aleksandryjskiej przyjął, że Jezus Chrystus, będąc jedną o., a przez to jedynym bytem, ma tym samym tylko jedną naturę (φύσις), co dało początek herezji monofizytyzmu. Patriarcha konstantynopolitański Nestoriusz, wykształcony w szkole antiocheńskiej, przeciwnie do Eutychesa, uznawał dwoistość natur i dwoistość o. w Chrystusie. Oba rozwiązania stały się dla wiary chrześcijańskiej groźne, zaprzeczały bowiem Ewangelię i utrudniały przyjęcie doktryny o odkupieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa. Jako rozwiązanie sporu przyjęto na soborze powszechnym w Chalcedonie w 451 – za wskazaniem papieża Leona I –

doktrynę „jedna osoba i dwie natury: Boska i ludzka”. „Jeden i ten sam Chrystus, Syn Boży – w dwóch naturach w sposób niepomieszany, niezmienny, niepodzielny i nierozdzielny jest dany do poznania, nie znosząc nigdy różnic natur ze względu na zjednoczenie i tym większe uwyrażnienie właściwości natur, które się schodzą w jednej osobie i samoistności, nie zaś podzieleniu na dwie osoby, rozdzielone, jest On tym samym Synem i jednorodzonym Bogiem Słowem Jezusem Chrystusem” („Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis, inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque substantiam concurrente (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν [eis hen prósopon kai mían hypóstasin]), non in duas personas partitum aut divisum sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum” – *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, C. Rahner, Ba 1957³¹, 71). Sobór przyjął więc rozróżnienie natury i o.

W filozofii antycznej natura oznaczała zdeterminowane źródło działania, natomiast ὑπόστασις-πρόσωπον wskazywała na samoistne, niepodzielne bytowanie podmiotu. W myśl poczynionego rozróżnienia nie można było utożsamić w Jezusie Chrystusie „natury” jako źródła działania i „hipostazy” (suppositum) jako podmiotu samoistnego bytowania. Chrystus mógł więc działać jako człowiek z naturą ludzką – po ludzku, ale zarazem istniał jako podmiot Boski. Takie sformułowanie zrodziło pytanie: co trzeba „dodać”, by jakaś natura mogła stać się o.? Na to pytanie usiłował dać odpowiedź Boecjusz w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium*, zwięcządzając swe rozumowanie definicją o.: „persona est naturae rationalis individua substantia” („indywidualna substancja natury rozumnej”).

Wg Boecjusza wyrażenie „natura” ma wiele znaczeń – najogólniej może oznaczać jakąkolwiek rzeczywistość, zarówno substancjalną, jak i akcydentalną. W węższym znaczeniu „natura” oznacza tylko substancję – materialną i niematerialną; w znaczeniu jeszcze węższym, trzecim, „natura” oznacza substancję zdeterminowaną przez określoną formę. W specjalnym (czwartym) znaczeniu dotyczy tylko Jezusa Chrystusa i jego dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Jedyna samodzielnie bytująca o. Jezusa Chrystusa, jako

właśnie o. Boska, wiąże się nie z jakąkolwiek naturą, lecz jedynie z rozumną ludzką naturą, którą przyjmuje w siebie; osobowe, Boskie ja jest podmiotem-hipostazą (suppositum) wszelkiego działania, tak Boskiego, jak i ludzkiego.

Próba wyjaśnienia zagadnienia o. dana przez Boecjusza zdawała się godzić myśl platońską z arystotelesowską. Platon przyjmował, że człowiek jest zlepkiem dwóch natur: duchowej (rozumnej) oraz cielesnej, do której został „wgnany” ze sfery ducha; również w Jezusie dostrzegano dwie natury: Boską i ludzką. Arystoteles uznawał bytowanie substancjalne jako naczelne, jednak substancja ma u niego różne znaczenia: może znaczyć tzw. substancję drugą, czyli spontaniczny abstrakt, ogół; może znaczyć substancję pierwszą (τόδε τί [tode ti]) – jako pierwotne i naczelne rozumienie substancji; może też oznaczać tę samą substancję pierwszą jako przedmiot definiowania, ujmując „to czym rzecz bywszy jest nią nadal” (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]) – jak mówił R. Ingarden. Boecjusz w swej definicji o. zdaje się wskazywać na rozumienie substancji jako natury rozumnej, która jest w sobie dalej niepodzielna (nie jest abstraktem), jest w sensie naczelnym czymś jedynym. Substancja stała się więc tym obszarem, na którym trzeba szukać czynnika konstytuującego o.

Rozumienie substancji nie może się dokonać w oderwaniu od koncepcji bytu. Rozumienie bytu zostało w dziejach filozofii zasadniczo zesencjalizowane – bytowości bytu, stanowiącej jego istotę, upatrywano w treści bytu. Zdawano sobie sprawę z tego, że chociaż wyrażenia „natura”, „istota”, „substancja” oznaczają ten sam byt, to jednak znaczą co innego, gdyż akcentują różne aspekty bytu: „natura” znaczy substancję jako źródło działania; „istota” znaczy substancję jako przedmiot definicyjnego poznania; „substancja” znaczy podmiot bytowania. Wszystkie te znaczenia wiązano jednak z treścią bytu, o którym można sobie wyrobić „pojęcie”, w którym ma być wyrażony „sens” bytowania. Ów „sens”, za Janem Dunsem Szkotem, jawił się jako niesprzeczność, pochodna od najszerszej „natury” bytowej. Tak rozumiany byt nie mógł stanowić podstawy do rozróżnienia tego, co rzeczywiste od tego, co nierzeczywiste, chociaż niesprzeczne. Rozumienie o. musiało zatem być związane z ostateczną konkretyzacją – „byciem tym oto” (haecceitas) oraz niezależnością o. od kogokolwiek i czegokolwiek. U Jana Dunsza Szkota zostało to nazwane „independentia actualis et aptitudinalis”.

Ciągle jednak rozumienie o. wiązano z konkretnym układem terści-istoty, w sobie doskonałej, suwerennej.

Jeszcze przed Janem Dunsem Szkotem kontynuującym myśl esencjalistyczną – platońską i arystotelesowską, Akwinata dokonał swoistej rewolucji w rozumieniu bytu realnego, w tym także bytu ludzkiego. Pod wpływem poznania zdroworozsądkowego, a także potwierdzenia tej myśli w objawieniu Bożym i koncepcji stworzenia, zwrócił uwagę, że tym, co decyduje o rzeczywistości poszczególnych bytów, jest ich istnienie realne, które nie da się utożsamić z aktualizowaną przez akt istnienia treścią. Fakt istnienia rzeczy jest tym, co jest nam pierwotnie dane w oglądzie poznawczym rzeczywistości. Tylko pod aktualnym istnieniem można odczytać realnie uformowaną treść bytu; nie istnieje ona poza aktem realnego istnienia. To nie treść, lecz akt realnego istnienia konstytuuje rzeczywistość.

W problematyce rozumienia osobowego został przedstawiony akcent poznawczy z oglądu i analizy treściowej strony bytu na stronę egzystencjalną, na akt istnienia jako czynnik konstytuujący rzeczywistość. Sama treść – w oderwaniu od istnienia – nie konstytuuje rzeczywistości; może się znajdować wyłącznie w porządku poznawczym, a nie realnym, ponieważ to istnienie decyduje o realnym porządku rzeczywistości. Tam jest jeden byt, gdzie jest jedno (to samo) istnienie.

Mając na uwadze dogmatyczne sformułowania o naturach Boskiej i ludzkiej w jednej o. Jezusa Chrystusa, wyjaśnienie Akwinaty jest wystarczające. Bóg jest czystym istnieniem; Bóg w o. Słowa-Logosu przyjął realną naturę Jezusa, zrodzonego z Marii, udzielając tej naturze swego Boskiego istnienia. Tym, kto istnieje i działa, jest o. Boska, bo działanie jest właściwością podmiotów działających („Actiones sunt suppositorum”). Tak więc ludzkie czynności Jezusa, jako zapodmiotowane w o. Słowa, są czynnościami o. dlatego, że Jezus istnieje istnieniem o. Boskiej. O. Boska Logosu nie przyjęła w Jezusie o. ludzkiej, lecz jedynie udzieliła Boskiego istnienia osobowego prawdziwej ludzkiej naturze Jezusa, a więc Jego duszy i ciała. Jezus istnieje tylko istnieniem o. Słowa-Logosu, posiadając w pełni ludzką naturę. Jest więc jednym realnym bytem, bo jest jedną o. Boską, która jest Istnieniem. Będąc tym samym Istnieniem, Chrystus mógł powiedzieć: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10 30) – „Ja” Jezusa jest „Ja” Boga-Logosu.

Doktrynę o wcieleniu i przybraniu człowieczeństwa (natury ludzkiej) przez o. Słowa przedstawił i zanalizował Tomasz z Akwinu w III części *Summy teologicznej* (q. I–XXVI). Pojmując rzeczywistość jako byt istniejący, napisał: „Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae” (tamże, III, q. 19, a. 1, ad 4 – „Istnienie decyduje o samym stanowieniu osoby”). „Unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluritas operationum non praeiudicat unitati personali” (tamże – „Jedność osoby opiera się na jedności istnienia całości osobowej. Działanie zaś jest jakimś skutkiem osoby wedle jakiejś formy lub natury. Stąd wielość działań nie przesądza o jedności bytu osobowego”). Przytoczone wypowiedzi wskazują, że działania Jezusa były rzeczywiście ludzkie, pochodzące z ludzkiej natury, ale dokonane na mocy o. Logosu, która działa zgodnie ze swoimi naturami: Boską i ludzką, istniejącymi w jednej o.

Problematyka dogmatyczna dwóch natur Jezusa Chrystusa i Jego jednej o. pozwala na pojmowanie człowieka jako bytu osobowego, co jest doniosłym osiągnięciem kultury chrześcijańskiej, w której byt osobowy człowieka stanowi ogniskową całej kultury, będącej wytworem ludzkiej o. Człowiek nie jest sumą części materialnych. Mylne jest stwierdzenie Arystotelesa, że człowiek jest dziełem natury: φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος [phýsei te kai katá physin gégone ánthropos]. Jedynym sprawcą istnienia każdej duszy może być Byt pierwszy – Bóg, stwórciel istnienia. Jest to zgodne ze starotestamentowym objawieniem, że Bóg uczynił człowieka z ziemskiego materiału i tchnął weń ducha, na swój obraz i podobieństwo. U podstaw pojmowania człowieka jako bytu osobowego leży fakt istnienia bytowego duszy, bezpośrednio stworzonej przez Boga, gdyż istnienie osobowe przekracza wszelkie siły natury. Fakt stworzenia ludzkiej duszy w materii ludzkiego ciała stoi u podstaw rozumienia ludzkiej o. i jej naturalnej godności, która wzrasta wraz z ludzką osobową działalnością. Tomasz z Akwinu napisał: „Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliae formae” (tamże, I, q. 76, a. 1, ad 5 – „Dusza owo

istnienie przez które ona sama samodzielnie istnieje, udziela materii ciała, z którego to i duszy rozumnej zachodzi jedność, do tego stopnia, że owo istnienie należące do całości złożenia (bytu) jest zarazem istnieniem samej duszy. I nie jawi się to w innych formach, które nie są samodzielnie istniejące. Dlatego dusza ludzka nadal pozostaje w swym istnieniu po rozpadzie ciała, nie zaś inne formy”. Zaistnienie ludzkiej duszy, która przez ciało jest zdolna intelektualnie poznawać, duchowo kochać i tworzyć – nie może być dziełem wyłącznie natury, oddziaływania jedynie sił przyrody, albowiem czynności ludzkie, których źródłem jest dusza, transcendują materię, formy życia związanego z czasem i przestrzenią.

DOŚWIADCZENIE ŻYCIA OSOBOWEGO. Rozumienie bytu osobowego uzyskane z przemyśleń gr. i rzymskiego antyku oraz chrześcijaństwa znajduje potwierdzenie w wewnętrznym przeżyciu osobowym człowieka. Tomasz z Akwinu stwierdził: „Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit [...] ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore [...]” (tamże, a. 1 – „Każdy bowiem doświadcza siebie samego, że istnieje jako ten który rozumie [...], jednym i tym samym człowiekiem jest ten, który pojmuje siebie samego, że rozumie i czuje; a czuć (zmysłowo) nie jest możliwe bez ciała”. Przytoczone teksty i konteksty wypowiedzi odwołują się do wewnętrznego doświadczenia bycia o. W tradycji filozoficznej od czasów Arystotelesa doświadczenie dotyczyło poznania podmiotów zewnętrznych, ujmowanych zmysłowo. Tu, chyba po raz pierwszy, rozciągnięto rozumienie doświadczenia na tzw. doświadczenie wewnętrzne bycia człowiekiem (o.). Przejawia się ono w doświadczeniu własnego „ja” (łac. ego), doświadczeniu samego siebie jako podmiotu działającego. W tym doświadczeniu jest mi dane, że to ja poznaję intelektualnie, ja czuję zmysłowo, ja jestem tym samym podmiotem, który poznaje intelektualnie i zmysłowo czuje; jest to doświadczenie jaźni jako tożsamości bytowej podmiotu działającego jako człowiek. Treści działania ja są zrozumiałe, bowiem są to treści intelektualnego poznania (wraz z jego konsekwencjami) i treści zmysłowego poznania (jego uwarunkowania i następstwa). Kim jestem ja, który tak działam? Jest mi dane doświadczenie ja jako istniejącego podmiotu czynności, które uznaję za moje, bowiem emanują one z mego podmiotu. W ten sposób mogę pośrednio, przez zanalizowanie i poznanie czynności „moich”

– odczytywać naturę ja jako podmiot i sprawcę tych czynności. Ja jest mi dane w moich przeżyciach jedynie od strony egzystencjalnej: wiem i doświadczam, że istnieję i spełniam czynności ze mnie emanujące, wiem, że jestem podmiotem czynności moich, ale nie jest mi bezpośrednio (a jedynie przez poznanie moich czynności) dane, kim jestem. Wiem, że to ja istniejąc, udzielam mego istnienia czynnościom moim. Nigdy nie doświadczam siebie od strony treści, i do końca doświadczalnie nie wiem, kim jestem.

Stosunek ja do tego, co moje charakteryzuje się immanencją, czyli uobecnianiem ja w tym, co moje, a równocześnie transcendencją, czyli nieustannym przewyższaniem ja nad moim. Najpierw doświadczam obecności ja we wszystkim, co jako moje działałem: doświadczam tego, że to ja myślę, ja widzę, słyszę, dotykam, wyobrażam sobie, przypominam sobie, jem, oddycham, wydałam. Czynności moje ujawniają ja jako podmiot tych czynności. Owo doświadczenie immanencji ja w tym, co sprawiłem, staje się w dużej mierze podstawą porządku społecznego, własności, odpowiedzialności prywatnej i społecznej. Dzieła twórców, myślicieli, artystów są przyporządkowane poszczególnym o. jako ich twórcom.

Doświadczam, że to wszystko co działam, co świadomie i dobrowolnie wykonuję, nie dorównuje podmiotowi ja, który może działać inaczej i więcej; suma mego działania, wyłoniona z ja, nie wyczerpuje ja, który doświadczam siebie w działaniu, że jestem ponad tym, co działam i ponad wszelkimi treściami mego działania, zwł. działania nazywanego działaniem specyficznie osobowym, a więc rozumnym i wolnym. Doświadczenie transcendencji jest nieustannie obecne w osobowym działaniu ja. Nigdy nie doświadczam siebie jako sumy moich działań ani jako tego, kto wyczerpał się i utożsamił się z treścią swych działań; jeśli pojmuję jakieś rzeczy, to pojmuję je jako sumę cech. Nigdy nie doświadczam siebie na wzór rozumienia rzeczy. Dlatego M. Buber postulował, by człowieka nie pojmować na wzór rzeczy, ale zawsze osobowo, jako ja; także człowieka drugiego pojmować jako drugie ja.

Doświadczenie siebie od strony egzystencjalnej, rozumienie siebie jako podmiotu moich działań potwierdza koncepcję o. jako bytu realnego, w aktualnym momencie bytowania, w realnym istnieniu. Poznawcze doświadczenie istnienia jest nam pierwotnie dane w poznaniu świata: wiem, że świat jest, czyli istnieje, gdy go widzę, słyszę, dotykam, czuję. Drugim

podstawowym doświadczeniem aktu istnienia jest nieustanne doświadczenie istnienia siebie, własnej jaźni (w ja) jako podmiotu moich działań. Owa podwójna afirmacja istnienia: świata jako podmiotu moich działań i istnienia siebie uprawnia do zdefiniowania o. jako „ja natury rozumnej”. Właśnie rozumność ujawnia się w możliwości nazywania siebie „ja”, gdyż jest ono transcendentne i immanentne w stosunku do tego, co moje, już jest ujawnieniem i uświadomieniem sobie siebie jako bytu osobowego.

OSOBA LUDZKA JAKO BYT SPOŁECZNY. Człowiek rodzi się w rodzinie, a więc w społeczności tworzonej przez kobietę i mężczyznę. Stąd życie człowieka można pojąć jako życie najpierw w łonie matki, a po urodzeniu się w łonie ludzkiej społeczności, by zwieńczyć to życie jego pełnią w łonie Boga i społeczności osób spełnionych w wieczności. W łonie matki dusza obecna w powstającym ciele organizuje sobie, wg odziedziczonego kodu genetycznego, swe ciało, które pozwoli uzewnętrznić się duszy i wejść w kontakt z ludźmi i zewnętrznym światem. Dusza człowieka nie działa samodzielnie, lecz przez ciało uformowane z materii. Jak ukazuje doświadczenie, wszystkie czynności człowieka dokonują się poprzez ciało, którego dusza jest organizatorką, formą. Dusza jest źródłem takich czynności człowieka, które w swej strukturze bytowej nie posiadają materii, jak myśl, miłość, rozumowanie, refleksja, twórczość. Czynności te – w swej bytowej strukturze niematerialne – nie dokonują się w człowieku przez samą duszę, ale mając swe źródło w duszy, wyzwalają się i ujawniają przez ciało, zorganizowane przez duszę. Dlatego nawet najwyższe duchowe przejawy ludzkiego działania są zawsze nasycone cielesnością, materią. Ludzka dusza, jako duch niezdolny do działania bez strukturalnego wsparcia ciała, jest koniecznościowo przyporządkowana materii swego ciała. Chociaż ciało podlega nieustannemu organizowaniu przez duszę (zarazem dezorganizowaniu), to dusza jako samodzielnie istniejąca, jako duch niezłożony, nie podlega procesowi organizacji i dezorganizacji, lecz jedynie procesowi wewnętrznej aktualizacji, czyli dochodzenia do wewnętrznego spełnienia się jako duch, przez poznanie i miłość jako procesy wewnętrznego ubogacenia się. Przyporządkowanie duszy do ciała i ciała do duszy jest konieczne i niezniszczalne, bowiem dusza nadaje materii ludzkiego ciała charakter relacji koniecznościowej.

Usprawnianie się człowieka w jego życiu osobowym jest nieustannym aktualizowaniem się potencjalnej natury bytu osobowego do dojrzałej formy tego, co zaczęło się w dzieciństwie, jako życie wiarą, nadzieją i miłością. Rozwój życia osobowego dokonuje się w określonych formach umożliwiających, a przynajmniej ułatwiających dokonywanie decyzji osobowych, racjonalnych i wolnych. Taką formą życia jest małżeństwo, będące podstawą zaistnienia ludzkiej społeczności, gdyż to małżonkowie w sposób wolny, wobec świadków wypowiadają decyzję utworzenia społecznej komórki – rodziny, która jest podstawową niszą ludzkiego życia. Małżeństwo tworzące podstawę rodziny dostarcza koniecznych warunków do życia wegetatywnego, zmysłowo-uczuciowego i intelektualno-osobowego. Na wzór rodziny powstały inne formy życia, jak organizacje zakonne, które realizują naturalne inklinacje duchowe (wspólna praca, wspólna modlitwa, uczynki miłosierdzia wobec bliźnich). Rodzina i organizacje utworzone na wzór życia rodzinnego są stałym, prawnie usankcjonowanym, społecznie akceptowanym sposobem życia człowieka. Nie wyklucza to samotnościowych, pustelniczych form życia, o ile nie są one oderwane od społeczności ludzkiej, lecz w niej osadzone dla realizowania pożądaných przez społeczność form dobra, jakimi są np. modlitwa, intensywniejsza praca intelektualna, praca twórcza w wyjątkowo absorbujących dziedzinach kultury. Formy życia ludzkiego w postaci małżeństwa, związków kulturowych, form samotnościowych nie są oderwane od ludzkiej społeczności, gdy przyczyniają się do aktualizowania potencjalności osobowych.

DECYZJA MOMENTEM OSOBOWEGO SAMOSPŁNIENIA. Struktura bytu osobowego, w duchu i ciele, jest przyporządkowana interioryzacji treści świata, który umożliwia istnienie i życie człowieka, a do wejścia w kontakt realny, poprzez miłość, z bytami danymi w poznaniu. Wszystkie władze działania – od wegetatywnej począwszy, a na kontemplatywnej skończywszy, mają to podwójne przyporządkowanie jako ludzką formę życia. Znajduje to wyraz w aktach decyzyjnych człowieka, przez które człowiek aktualizuje się jako potencjalizowana o. W aktach decyzyjnych jawią się różne formy poznania, a także determinujące ostatecznie akty woli jako akty chcenia przedstawionego w poznaniu dobra, jako motywu zaistnienia działania. Ludzkie działanie osobowe jest aktem determinowania siebie do działania. Człowiek przez

poznanie treści otaczającego świata może wybrać sposób połączenia się z bytem jako dobrem, które upelnia człowieka. Cała przyroda poza człowiekiem działa na mocy zewnętrznych determinacji koniecznościowych – jedynie człowiek jest wolny w swym osobowym działaniu. Aby działanie ludzkie zaistniało, musi nastąpić zdeterminowanie od wewnątrz, przez akt poznania i akt woli. Akt decyzji dokonuje się wtedy, gdy rozum przedstawia – w postaci sądów praktycznych (zrób to teraz tak; nie rób tego; zrób to inaczej) – charakter dobra, które człowiek przez konkretne działanie chce osiągnąć. Takich sądów jest wiele, przebiegają przez ludzką świadomość jako różne możliwości. Z wielu sądów, o. wybiera dany sąd praktyczny. Wybór sądu jest właśnie autodeterminacją. Wszystko, co po owym wyborze (decyzji) następuje, jest wykonaniem powziętej rozumnie i wolnie decyzji. Dlatego akt decyzyjny jest aktem istotnie ludzkim o., każdej o., która dokonuje ludzkiego działania. W dziedzinie ludzkiej decyzji wszystkie o. są równe, wszystkie są skazane na decyzję – nawet decyzja o niepodejmowaniu przez siebie decyzji jest już decyzją i spełnieniem się ludzkiej wolności. Akty decyzji są przejawem ludzkiej wolności, wszelkie działanie bowiem wypływa ze zdeterminowanego źródła.

Realizowanie się wolności przez decyzję, czyli wybór treści sądu praktycznego o potrzebnym dobru suponuje jeszcze 2 czynniki: intelektualne rozumienie świata i siebie samego oraz uświadomiony wybór celu ostatecznego jako dobra, któremu każda o. jest przyporządkowana na mocy swego stanu jako bytu przygodnego, który spełnia się przez przyporządkowanie ku dobru jako dobru, którym jest sam Bóg jako dobro absolutne i cel wszelkiego działania stworzeń. Aby podjąć decyzję wolną, a przez to odpowiedzialną za zaistnienie jej skutku, konieczna jest dojrzałość o.; dojrzałość rodzi się z dokonanego wzbogacenia poznawczego. O. poznająca świat ma własną ocenę tego, co poznała. Ocena ta dokonuje się w systemie sądów teoretycznych o świecie, o rzeczywistości, o sobie samym jako o. działającej świadomie i wolnie. Na tle rozumienia świata i samego siebie pojawiają się praktyczne sądy o potrzebie określonego dobra. Wybór konkretnego sądu jest wolną decyzją. Decyzja ostateczna dokonuje się w perspektywie celu ostatecznego wszelkich ludzkich działań – trzeba bowiem być przekonanym, że mój wybór praktycznego sądu nie jest wyborem głupim,

niezgodnym z systemem sądów teoretycznych, jakie posiadam o rzeczywistości, a nadto, że mój wybór praktycznego sądu o dobru nie jest podły, tzn. niezgodny z celem ostatecznym mych wszystkich osobowych działań, czyli mym celem ostatecznym.

Zespolenie tych wszystkich czynników: 1) sądów teoretycznych, jakie posiadam o rzeczywistości i sobie samym; 2) uznania celu ostatecznego mych wszystkich osobowych działań, czyli uznania dobra, które może zostać zaprzepaszczone przez fałszywą decyzję; 3) sądów praktycznych o potrzebie realizowania konkretnego dobra przez działanie; 4) wyboru przez wolę jednego z możliwych sądów praktycznych – wszystko to tworzy tzw. sumienie, w świetle którego można dokonać poprawnej decyzji, doskonalącej mnie jako o. ludzką, ponieważ to ja, suwerennie, determinuję się do działania i przez to zyskuję realne dobro dla siebie i spełniam się jako byt przygodny w odpowiedzialnym, wolnym, osobowym działaniu. Jeśli zatem akt decyzyjny o. pojmiemy jako ludzkie działanie w jego istotnym sensie, wówczas decyzja jawi się jako akt samostanowienia, czyli aktualizowania człowieka jako bytu osobowego. Samostanowienie suponuje to, co K. Wojtyła nazwał samoposiadaniem (posiadaniem siebie w aktach poznania), samopanowaniem (panowaniem w aktach woli nad sobą jako bytem działającym) i samostanowieniem, w kontekście partycypowania, czyli uczestniczenia w życiu (działaniu) społecznym.

Życie społeczne o. zasadniczo sprowadza się do życia rodzinnego i uczestniczenia w nim ludzkiej o. przez swe akty decyzyjne; w sensie poszerzonym partycypacja w życiu społecznym przejawia się w decyzjach dotyczących życia narodowego, państwowego i społeczności ogólnoludzkiej. Podstawą uczestniczenia w życiu społecznym są relacje konieczne, a także te nabywalne i utracalne, w które wyposażona jest o. ludzka. Każdy z ludzi nabywa koniecznych relacji do swych przodków jako swych przyczyn sprawczych i do tych, którzy uczestniczą we wspólnym kodzie genetycznym, którego dominacja sięga w pokolenia. Dlatego wspólnota rodzinna, rodowa i nawet plemienna jest związana także, w szerokim sensie, pokrewnym kodem genetycznym. Wspólnota narodowa uwarunkowana jest również wspólnymi relacjami kulturowymi, przyjętymi przez ludzką o. jako relacje swoje, przez które człowiek czuje się w swym osobowym działaniu kulturowo tożsamy,

wydarzenia kulturowe tej społeczności narodowej pojmując jako te, które budują sposób jego osobowego, a więc racjonalnego i wolnego działania. Utożsamienia się z wydarzeniami kulturowymi danej społeczności, a jako członek danego narodu może mówić i odczuwać, że to „my” działaliśmy w przeszłości czy też działamy obecnie określone czyny, które daną o. budują lub rujną. Istniejące relacje, w które każda o. jest uwikłana z natury lub z dobrowolnego wyboru, potwierdzają osobową godność człowieka, który czuje się mocniejszy w swym działaniu przez utożsamienie się, naturalne i kulturowe, z daną społecznością.

Ludzka o. przeżywająca swą religię jako najważniejszy element życia osobowo-kulturowego uczestniczy w społecznościach religijnych i nadprzyrodzonych ludzkości, nabywając nowych realnych relacji w stosunku do Boga oraz do współwyznawców, pomagających w dokonywaniu właściwych ludzkich decyzji. W tym sensie społeczność nadprzyrodzona Kościoła, przez pomoc sakramentalną oraz modlitewną tworzy doniosłą sieć relacji trwających wiecznie, na wzór relacji rodzinnych, co upoważnia współwyznawców do nazywania siebie nawzajem siostrami i braćmi. Społeczność ludzka jawi się w życiu osobowym jako konieczny czynnik w podejmowaniu osobowych decyzji poprawnych i godnych.

ŻYCIE CNÓT. Aby osobowe decyzje człowieka nie były zdane na przypadek, konieczne jest umocnienie o. w jej godnych decyzjach, co dokonuje się przez praktykę odpowiednich ćwiczeń. Działania ludzkie dokonują się przez osobowe władze działania, a więc przez porządek poznawczy i wolitywny. W porządku poznawczym rolę kierowniczą pełni rozum (intelekt), w porządku wykonawczym wola i popędy zmysłowe. Te właśnie władze, jako bezpośrednie źródła działania, należy usprawniać, aby osobowe działanie wpływające z decyzji było ludzkim (racjonalnym i wolnym) działaniem wykonywanym mocno i natychmiastowo. Stąd płynie konieczność doskonalenia działania przez cnoty jako usprawnienia umacniające racjonalność i wolność osobową. Tradycja filozoficzna, a także religijna przekazują wielowiekowe doświadczenie praktykowania cnót jako najbardziej pożądanego sposobu osobowego działania, cnoty bowiem „czynią dobrym tego, kto je posiada i jego czyny czynią dobrymi” („virtutes bonum faciunt habentem et opus eius bonum reddunt”). W porządku działania rozum

powinien być siłą kierowniczą dla ludzkich czynów. Usprawnienie rozumu w porządku poznania praktycznego dokonuje się przez roztropność, w jej trzech zasadniczych stanach: pamięci o przeszłości, rozeznania terażniejszości w perspektywie prognozowania przyszłości. Usprawnione przez roztropność (będącą „woźnicą” wszelkich cnót – auriga virtutum) działanie człowieka wprowadza ład w podejmowaniu decyzji. Wolę należy umocnić i usprawnić przez sprawiedliwość, aby w działaniu każdemu dać to, co mu się należy. Działanie emocjonalno-uczuciowe trzeba usprawnić przez męstwo, by nie ustępować przed złem, lecz je powstrzymać. Umiarkowanie miarkuje pożądania, poddając je przewodnictwu rozumu. Poddanie działań emocjonalnych przewodnictwu rozumu zwykło się nazywać sublimacją uczuć. Usprawnienie ludzkich władz działających przez 4 cnoty kardynalne dokonuje się w pobudzeniu bardziej wyspecjalizowanych cnót w odpowiednim dziale ludzkiego działania. Stąd wiele jest cnót jako partykularyzacji cnót kardynalnych. Partykularne cnoty mogą się rozrastać, mogą pojawiać się nowe, ze względu na nowe warunki życia osobowego dokonujące się przez rozwój cywilizacji technicznej.

Otrzymując dobro od innych i obdarowując innych dobrem, człowiek wyzwała miłość. Występują różne formy miłości – od dziecięcego „kocham” wyrażonego w słowie lub geście do aktu ofiary z życia złożonej za innych. Miłość stanowi istotną treść życia ludzkiego; człowiek, jako byt przygodny, który się spełnia w swym istnieniu przez dobro otrzymane od drugiego, zawsze potrzebuje miłości; dar miłości wobec bytu znajdującego się w pogorszonym stanie bytowania nosi nazwę miłosierdzia. Wiara, nadzieja i miłość przenikają całe życie, ożywiają wszystkie inne cnoty-usprawnienia w działaniu. Szczególną formą życia w wierze, zaufaniu i miłości jest religia, w której człowiek wyraża swą więź z Bogiem.

ŚMIERĆ JAKO SPEŁNIENIE OSOBY. Dojrzewanie o. w łonie społeczności ziemskiej kończy się śmiercią. Śmierć oglądana od zewnątrz jest dla nas ostatecznie zjawiskiem wytłumaczalnym. Akceptacja śmierci przybiera jednak formę protestu, gdy chodzi o osobistą śmierć czy o śmierć kogoś bliskiego.

Ważne jest rozgraniczenie pomiędzy śmiercią pojętą biernie i czynnie. Śmierć w sensie biernym jest rozkładem ludzkiego organizmu; rozkład taki dokonuje się nieustannie w procesie biologicznego życia człowieka.

Ostatecznym rezultatem tego rozkładu jest śmierć biologiczna; w tym sensie człowiek jest skazany na śmierć i musi jej doznać. Jest to przeżycie niezależne od ludzkiej o., dokonujące się poza ludzkim nastawieniem, a nawet świadomością. Skoro jednak człowiek jest o., a więc bytem samoświadomym i wolnym, to obok śmierci pojętej biernie dostrzega śmierć pojętą czynnie, jako świadome, a nawet „nadświadome” przeżycie ludzkiego ducha. Dokonuje się to w sferze ducha, o ile duch doprowadza do ostatecznego kresu zmienne stany działania swych władz – rozumu i woli. Owo doprowadzenie do końca życia jest doprowadzeniem do momentu, w którym duch ludzki może się ostatecznie wypowiedzieć. To „wypowiedzenie się” jest momentem podjęcia ostatecznej decyzji życiowej, jest śmiercią czynną – zakończeniem racjonalnym i wolnym życia osobowego w łonie ziemi, jest śmiercią osobową. Bez stanu spełnienia się w akcie decyzji w „śmierci osobowej” człowiek byłby rzeczą, a nie rozumną i wolną o., wieńczącą w akcie decyzji swoje życie.

Ludzkie poznanie dotyczy bytu, nie jest możliwe poznanie doskonałe bytu, zwł. poznanie podstaw jego przygodności, co zawsze wywoływało nowe pytania. Żaden człowiek nie może powiedzieć, że już wszystko (co bytuje) rozumie. Poznanie może się jedynie spełnić w konkretnym, intuicyjnym poznaniu racji uniesprzeczniającej istnienie bytu przygodnego, wokół którego wszelkie akty poznania krążyły. Racją uniesprzeczniającą jest byt istniejący sam z siebie i przez siebie – Bóg. Bez realnego, intuicyjnego, niepowątpiewalnego poznania Boga jako racji rzeczywistości przygodnej, a więc świata i nas samych, nasze życie intelektualne byłoby niedokończone; człowiek byłby kimś niespełnionym, nieznajującym odpowiedzi na pytanie, które było uwikłane w każdy akt poznawczy, pytanie o ostateczny sens bytu istniejącego – „dlaczego istnieje?”. Człowiek nie uzyskałby zrozumienia rzeczywistości i siebie jako bytu istniejącego. Warunków takiego poznania nie ma w trakcie zmiennego trwania, bo zmienne trwanie rodzi pytania, ale ich ostatecznie nie rozwiązuje, gdyż wszelkie rozwiązania teoretyczne są dalekie od pełnej intuicji bytu. Pełne rozumienie dokonuje się w momencie zakończenia trwania „w łonie ziemi”, gdy w pierwszym nadświadomym akcie poznawczym ducha ludzkiego ujrzymy intuicyjnie Boga jako rację osobowego istnienia bytu ludzkiego. Pełne poznanie to właśnie odczytanie takiego związku. Bez odczytania pełnego, intuicyjnego – intelektualne poznanie

byłoby bez sensu. Tylko w takim uwarunkowaniu intelektualnopoznawczym można dać ostateczną decyzyjną odpowiedź na pytanie: do kogo dążę, kogo wybieram za cel ostateczny moich wszelkich życiowych decyzji – czy wybieram samego siebie, czy wybieram intuicyjnie ujrzanego Boga? Do tej decyzji przez całe życie człowiek się przygotowuje, wybierając w aktach decyzyjnych rzeczywiście dobro.

Również spełnienie się ostateczne działania woli może się dokonać w akcie ostatecznej decyzji. W działaniu naszej woli dostrzegamy ciągłe rozdzielenie: naturalne pożądanie dobra jako dobra (*appetitus naturalis*) oraz pożądanie dobra jako konkretnego (*appetitus elicited*). Jak zauważył Blondel (*L'action*, P 1893), ludzka wola jest nastawiona na coś więcej, aniżeli tego, czego chce konkretnie. Żadne dobro konkretne nie zaspokoi woli nastawionej na nieskończoność. Jest w człowieku pragnienie szczęścia, będące siłą napędową wszelkich pragnień, towarzyszące każdemu aktowi pożądania-miłości. Jest to nigdy niewygasłe pragnienie Boga jako ostatecznego szczęścia, co świadczy o tym, że o. jest w swej naturze nastawiona na ostateczne, pełne dobro. Pragnienie nieskończoności szczęścia-dobra i pragnienie czegoś konkretnego jako dobra może się spełnić, gdy nieskończoność i konkretność dojrzymy jako tożsamość dobra – Absolutu wyzwalającego akt decyzyjnej miłości. Bez ujżenia intuicyjnego ludzka osobowa natura nie byłaby racjonalnym układem bytowym, gdyż dążność naturalna byłaby bezprzedmiotowa, a dążność bezprzedmiotowa nie jest dążnością natury. W upełnieniu czasu ziemskiego (śmierci osobowej) Bóg jawi się w naszym intuicyjnym poznaniu, aby jak magnes przyciągnąć nas ku sobie już nie przez świat zmienny, ale sam przez się. Świat rzeczy zmiennych, wraz z ludzkimi o., przygotowuje nas i uzdalnia do intensywniejszego przyłgnięcia do Niego, gdy On się ukaże. Tak rozumiana śmierć jest spełnieniem się naturalnego pożądania ludzkiej woli w jej aktach miłości. Tylko w tym momencie może nastąpić konfrontacja ludzkich pragnień i decyzji z konkretnym, a zarazem nieskończonym dobrem.

Nasze ciało jest elementem uzdalniającym duszę do działania, lecz jest także elementem determinującym formy działania. W momencie, gdy po biologicznej śmierci ustanie forma organizująca działanie, dusza zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się w miłości ku Bogu, czyli dopełni procesu

dążenia, miłowania. Miłość jako forma ludzkiego działania przewyższa biologiczną śmierć, a w momencie ustania biologicznych zmian, zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się o., przez wypełnienie się doskonale ludzkiego poznania i ludzkiej miłości w doskonałym akcie decyzyjnym, przez który może – w pełni wolności – związać się z Bogiem. Bez perspektywy spełnienia aktów osobowych, a więc bez realnej dla człowieka, konkretnej możliwości utrwalenia tego, co jawiło się w biologicznych formach trwania jako transcendujące materię – akty poznania, miłości, wolnej decyzji byłyby pozbawione sensu, bo niewytłumaczalne i ostatecznie daremne. Dusza, gdy dojdzie do aktu nadświadomości w momencie śmierci osobowej, może się związać ostatecznie z sednem materii i jej praw i nadać pełne osobowe oblicze, co w języku religijnym nazywa się zmartwychwstaniem.

CECHY OSOBY LUDZKIEJ. W klasycznym nurcie filozofii wyróżnia się cechy charakterystycznie ludzkiego bytu osobowego, są nimi: intelektualne poznanie, miłość, wolność; są to cechy, które ujawniają transcendencję i godność człowieka w stosunku do natury. Akty poznania, miłości i wolności wzajemnie na siebie oddziałują, w wyniku czego poznanie jest wolne, selektywne, wyłonione pod wpływem miłości. Osobowa miłość jest miłością ducha – trwałego chcenia, wolna. Wolność jest rozumna, kierująca się racjonalnym chceniem, czyli miłością odpowiedzialną. Takie zespolenie intelektualnego poznania, rozumnego chcenia-miłości i wolności działania zasadniczo różni człowieka jako o. od innych bytów. Jawiąca się w osobowym działaniu synteza intelektualnego poznania, duchowej miłości i racjonalnej, odpowiedzialnej wolności stanowi podstawę, dla której o sobie mówimy „ja”, doświadczając siebie jako istniejącego realnie podmiotu.

Istnieją 3 inne cechy bytu osobowego związane z życiem społecznym człowieka: podmiotowość prawa, zupełność bytowa oraz godność, które wzajemnie się warunkują, suponując intelektualne poznanie, duchową miłość oraz odpowiedzialną wolność. Człowiek żyjąc w społeczeństwie, włącza się w nie przez swe akty decyzyjne jako źródło osobowego działania. Akty decyzyjne są aktami samodeterminacji, bowiem człowiek będąc wolny, jest niezdeteminowany od zewnątrz – sam musi zdeterminować się do działania. Autodeterminacja jest koniecznym źródłem ludzkiego działania, jest

dobrowolnym wyborem sądu praktycznego, ukazującego w jaki sposób należy działać. Sądy praktyczne tworzymy sami lub są one przekazane przez normę prawną. Owa norma prawna jest spontanicznie odczytywana w postaci prawa naturalnego lub jest dana w przepisie prawnym; normy prawne człowiek powinien zaakceptować, tzn. uznać za swój sąd praktyczny, wybrany dobrowolnie. W tym momencie norma prawna zostaje upodmiotowiona przez o., staje się jego normą działania. Jeśli o. nie zaakceptuje prawa, wówczas prawo to wiąże jedynie przedmiotowo, czyli nie stanowi w sensie ścisłym normy postępowania osobowego. Wprawdzie prawo może wymusić na człowieku określone działania, ale wówczas czyn nie dokonuje się na mocy racjonalnej akceptacji, ale przymusu.

Prawo pojęte jako „ius”, czyli prawo odczytane w naturze ludzkiej jako relacja międzyosobowa zobowiązująca do działania (lub do zaprzestania działania) ze względu na dobro człowieka, oraz prawo pojęte jako „lex”, będące rozrządzeniem rozumu prawowitej władzy, mającej pieczęć nad wspólnym dobrem osób, zyskuje realną moc działania, gdy zostanie upodmiotowione w ludzkiej o., a więc gdy zostanie uznane dobrowolnie jako norma, która może wiązać o. od wewnątrz, gdy stanie się treścią aktu decyzyjnego. Człowiek jako byt substancjalny rozumny jest większą wartością, aniżeli społeczności, których bytowanie jest relacyjne, a nie samodzielne. Owa całość jawi się jaśniej w świetle takich teorii antropologicznych, w których człowieka uważa się za składnik wyższej od niego całości, wtórny w stosunku społeczności. Nieosobowe koncepcje człowieka głosił stoicyzm w starożytności, heglizm u progu współczesności, marksizm oraz liberalizm Th. Hobbesa; odejście od chrześcijańskiej koncepcji człowieka jako o. ukazuje groźbę odczłowieczenia.

O. istnieje ponad materią i ponad wszelkimi społecznościami; tym lepsza jest społeczność, im bardziej umożliwia osobowy rozwój człowieka. Nie znaczy to, by o. w aspektach czynienia wspólnego dobra nie była przyporządkowana ludzkiej społeczności.

Istotną cechą o. ludzkiej jest godność, przejawiająca się w tym, że człowiek, będąc celem wszelkiego postępowania – zarówno jednostek, jak i całego społeczeństwa – nie tłumaczy się ostatecznie przez zespół relacji rzeczowych, przez przyrodę lub społeczność, ale przez relację do o. Baga, od

którego pochodzi, ku którego na mocy swej osobowej struktury dąży i którego jako wzór i źródło racjonalności odczytuje w bytach przygodnych. Tak rozumiana o. znajduje się w „klimacie religijnym”, czyli uzasadnia sensowność ludzkiego działania przez odwołanie się i przyporządkowanie osobowych czynności decyzyjnych – o. drugiej, ostatecznie zaś Bogu. Uzasadnienia sensowności ludzkiego życia osobowego nie można szukać w sferze niższej od bytów osobowych. Wszelkie redukcje człowieka jako bytu osobowego do zabsolutyzowanych właściwości człowieka jest wprowadzaniem procesu alienacji człowieka, czyli zamiany środków na cel, co dokonało się i nadal dokonuje w błędnych koncepcjach człowieka, zwł. zredukowanie bytu ludzkiego do jakiejś jego właściwości, która jest tylko właściwością, a nie czynnikiem konstytuującym człowieczeństwo.

BŁĘDY POZNAWCZE W ROZUMIENIU CZŁOWIEKA. Koncepcja człowieka jako o. stanowi istotę kultury chrześcijańskiej. Wyjaśnianie kultury jest nierozdzielnie związane z rozumieniem bytu ludzkiego jako o. Takie rozumienie zostało w europejskiej kulturze poprzedzone dwiema starożytnymi koncepcjami człowieka: orficko-platońską i arystotelesowską. Wątki tych teorii nigdy w kulturze europejskiej nie wygasły, przyczyniając się do deformacji wizji człowieka jako bytu osobowego, dając teoretyczne przesłanki dla „ubóstwienia” lub „uzwierzczenia” człowieka.

W platońskiej wizji człowieka, kontynuującej wątki pitagorejskiego nurtu religijnego, człowiek jawi się jako „duch-rozum”. Rozum (νοῦς [noús]) żyjący w kontekście bogów (ἑταῖρος τῶν θεῶν [hetáiros ton theón]), wcielający się, w następstwie jakiejś przewiny, w ciała ludzkie i zwierzęce; stąd reinkarnacja – na wzór religii Indii – była losem upadającego ducha. Duch, pojęty jako dusza (ψυχή [psyché]), miał być rozumem, któremu wcielenie przeszkadzało w życiu prawdą, stąd konieczne stało się wyzwolenie duszy z jej cielesnych więzów (σῶμα = σῆμα [soma = sema], tzn. ciało = grób) – przez dobrze zorganizowane społeczeństwo (państwo) i ściśle przestrzegane prawa, aby duszę ludzką „wybawić” od ciała, umożliwiając jej powrót do krainy prawdy i życia boskiego.

Platońska wizja państwa i prawa ziściła się w państwach bolszewickich. Ale koncepcja wybawienia człowieka przez doktrynę wywarła także wpływ na myślicieli chrześcijańskich, którzy dostrzegli paralele z tą doktryną, gdyż wg

objawienia chrześcijańskiego człowiek dąży do życia wiecznego i jest zbawiony od zła przez Prawdę-Logos, wcielony w Jezusa Chrystusa – stąd wpływ platonizmu na myślicieli chrześcijańskich. Ważnym elementem platońskiej doktryny o duszy jako duchu było i to, że duch działa „całym sobą”, gdyż dusza, jako niezłożona, nie posiada odrębnych władz: rozumu i woli (choć ślady nastawień poznawczych i wolitywnych widoczne są w doktrynie Platona). Drugą ważną cechą platonizmu jest radykalny dualizm duszy i ciała: ciało jest grobem dla duszy. Platona *Obrona Sokratesa* ukazuje skutki związania duszy z ciałem. Mylna koncepcja duszy ludzkiej – jako pozbawionej duchowych jej władz: rozumu i woli, a także reinkarnacjonizm płynący z zanegowania bytowej jedności duszy i ciała (stąd dualizm ludzkiej natury człowieka), będą się pojawiać w różnej postaci i w różnym nasileniu błędu w dziedzinie nauki, moralności, poznania poetycznego (twórczego), a także religii.

Drugi nurt rozumienia człowieka – stworzony przez Arystotelesa – zabezpieczał przed dualizmem ludzkiej natury (dusza – ciało); w swym dziele *Περὶ ψυχῆς* [*Peri psychés*] (*O duszy*) Arystoteles zwrócił uwagę, że dualistyczne rozumienie człowieka przez Platona jest radykalnie mylne, ponieważ człowiek doświadcza siebie w działaniu i poznaniu jako byt jeden, tożsamy, w którym dusza i ciało mają się do siebie jak akt i możność, w postaci formy i materii tworzącej jeden byt. Zarazem podkreślanie, że człowiek jest tworem przyrody, powstałym wg praw przyrody (φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος), przy interpretacji tego stwierdzenia w świetle myśli chrześcijańskiej, opartej też na starotestamentowym objawieniu, musiało zostać ograniczone, a nawet odrzucone, ponieważ to nie sama przyroda stworzyła człowieka. Człowieka posługującego się (niematerialnym) pojęciowym, refleksyjnym poznaniem, mógł stworzyć tylko Bóg. Pismo Święte (Rdz) daje opis stworzenia człowieka przez Boga – na Jego obraz i podobieństwo.

Naturalizm Arystotelesa stał się do pewnego stopnia przeszkodą w recepcji jego koncepcji człowieka jako o. Wprawdzie komentatorzy chrześcijańscy (głównie Tomasz z Akwinu) ukazywali racjonalność jego propozycji, jednak tradycja arystotelesowska nie była zgodna z ortodoksją katolicką w pojmowaniu człowieka jako obdarzonego duchową duszą, ujawniającą się w intelektualnym poznaniu.

Filozofowie arab. z kalifatu bagdadzkiego i kordobańskiego (Awicenna i awerroiści) nie pojmowali człowieka jako jednego bytu materialno-duchowego, gdyż tzw. intelekt czynny miał być wspólny ludziom. Równocześnie pojmowanie człowieka przy zastosowaniu opracowanej przez Arystotelesa metody: odczytywanie ludzkiego wnętrza jako ludzkiej potencjalności przez akty podmiotu obiektywnie czytelne, doprowadziły do wyakcentowania niektórych aktów, jak poznania zmysłowego czy wyobrażeniowego, i zabsolutyzowania ich, jak to się stało w filozofii arab. i nowożytnym sensualizmie europejskim. Przeakcentowanie społecznej roli ludzkiego działania zaowocowało teorią socjoprioryzmu i socjocentryzmu. Wszystko to, w połączeniu ze spuścizną platońską i neoplatońską, stało się podstawą do konstruowania dość osobliwych teorii człowieka jako bytu osobowego. Jest sprawą trudną jednoznacznie ocenić powstałych w kulturze europejskiej koncepcji człowieka jako konsekwencji platonizmu czy arystotelizmu. Współczesny liberalizm i materializm w interpretacji ludzkiego bytu osobowego można uznać za swoistą kontynuację myśli Platona i Arystotelesa, co nie znaczy, że prądy te były wewnętrznym, logicznym następstwem myśli starożytnych myślicieli; w jednym i drugim wypadku (liberalizm i materializm) spożytkowano wiele sugestii płynących z rozwoju nauk.

DEFORMACJA WOLNOŚCI. Przyjęcie i uznanie poglądów dotyczących człowieka jako o. w kulturze europejskiej, zależnej od doktryn Platona i Arystotelesa, akceptowanych w znaczącym stopniu przez myślicieli chrześcijańskich, wyraża pokrewieństwo tych myśli. Najwybitniejsi myśliciele wieków średnich: św. Augustyn, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot znali doktryny Platona i Arystotelesa, a także naukę objawioną o człowieku. Można zatem dociekać, w jakiej mierze poglądy o szczytowej formie bytowania, jaką jest o. ludzka, suponują koncepcje człowieka myślicieli starogreckich. Człowiek jako duch oraz człowiek jako zwierzę rozumne to istotne punkty odniesienia w teoriach podkreślających wyjątkowość człowieka. Skoro wyrażenie „osoba” u myślicieli chrześcijańskich oznacza najwyższą doskonałość substancji, to upoważnia do szukania w bycie osobowym czegoś, co jest najdoskonalsze, i co najlepiej wyraża człowieka jako o. Dlatego Bonawentura nazwał to, co najgodniejsze, jako „hypostasis distincta

proprietary ad nobilitatem pertinente” (*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, lib. I, 25, I 2), zarzucając Tomaszowi z Akwinu, że zbyt ulega Arystotelesowi. Z Ewangelii trzeba przyjąć jako coś najcenniejsze miłość, wiążąc ludzką godność z wolną wolą, z której tryska miłość osobowa. U Jana Duns Szkota moment wolności jawi się jako górujący nad intelektem. Wolność woli płynie z indeterminacji. Chociaż rozumienie ściśle filozoficzne o. związała z aktami negacji niezależności aktualnej (od drugiej o. ludzkiej) czy aptitudinalnej – jako negacji udzielenia Boskiego, to jednak godność postrzegał w wolności woli i jej aktach miłości. Już przed Janem Dunsem Szkotem zwrócił uwagę Akwinata, że nic nie może się wyłonić z tego, co jest w sobie niezdeterminowane, to jednak wolność woli pojawiła się jako niemal czysta doskonałość. Kontynuator i jednocześnie opozycjonista myśli Jana Duns Szkota – Wilhelm Ockham, chociaż tradycyjnie pojmował termin „osoba” jako nazwę bytu konkretnego rozumnego – „persona – nomen primae intentionis” (*Scriptum in librum Sententiarum*, lib. I, 23, 1), to jednak uznał o. jako byt wolny od wszelkich uzależnień. Konkretyzm Wilhelma Ockhama wiąże się z jego nominalizmem, w którym posługuje się tylko nazwami ogólnymi, nie uznając stanów koniecznych ogólnych. Doktryna nominalizmu została przejęta przez M. Lutra i protestantyzm; Luter gardził rozumem, uważając, że dociekania na temat o. to „spekulacje sofistów i papistów”. Za godność człowieka uznał to, by wierzył, stąd jego stwierdzenie, że to wiara czyni o., decyduje o godności człowieka („fides facit personam”).

Dalszym ogniwem myśli o człowieku jest stanowisko Kartezjusza z jego dualizmem ciała i ducha – „res extensa” i „res cogitans”; Kartezjusz nie zajmował się spekulacjami na temat o., jednak całą godność o. umieścił po stronie cogito, a więc po stronie ducha. Pierwszym i naczelnym doświadczeniem poznawczym człowieka jest to, że jest duchem: „cogito ergo sum”, czyli „ergo sum cogito” – Kartezjusz nie uznawał dyskursu, lecz jedynie oczywistość idei jako treści cogito. A ideą może być myśl, akt woli (miłość) lub to wszystko, co przeżywa duch. Kartezjusz pojąwszy człowieka jako ducha, wszelkie operacje poznawcze związała z duchem, pojętym jako świadomość; człowiek jako duch posiadający ciało-maszynę, jest czymś najdoskonalszym.

Koncepcję człowieka jako bytu doskonałego, a przez to autonomicznego i autotelicznego, przejął z myśli kartezjańskiej Hobbes; sprowadzając ludzkie poznanie do zmysłowego, zapożyczył się u Arystotelesa, akcentującego w swej *Περὶ ψυχῆς* poznawczą rolę wyobraźni. Dla Hobbesa o. znaczy zasadniczo maskę aktora (*Leviathan*, 1, 16), a także podmiot wypowiedzi i czynności ludzkich: „*persona est cui verba et actiones hominum contribuuntur*” (*De homine*, 15). Na skutek umowy ludzie zrzekają się swych praw na rzecz innych, wytwarzając państwo, które można nazwać o. – „*civitas est persona una*”, gdyż jest jedna wola wszystkich poddanych (*De cive*, 5, 9; *Leviathan*, 1, 6). Podstawą utworzenia społecznej umowy jest wspólna wola jednostek tworzących tę umowę; umowę trzeba stworzyć, ponieważ każdy z ludzi, będąc źródłem praw, w obronie tych praw mógłby drugich pozbawić życia – jako że „*homo homini lupus*”. Państwo – pojęte przez Hobbesa jako o. posiadająca „wspólną wolę” – ma przez to wszystkie prawa ludzkiej jednostki. Wspólna wola państwa, bytu utworzonego z powszechnej zgody, staje się źródłem wszelkich praw i nakazów. Ludzka wola utworzyła w wyniku zgody także „wolne” społeczeństwo („*libera voluntas liberam societatem facit*”). W następstwie wspólnej woli zaistniała społeczność, a państwo stało się „lewiatanem” – mitycznym tworem żyjącym kosztem słabszych. Lewiatan społeczny może się uformować jako absolutna władza jednostki lub absolutna władza parlamentarna, w której wystąpi także wspólna wola ustawodawców. Rola wspólnej woli jest niczym innym, jak działaniem duszy – od czasów Kartezjusza pojętej jako świadomość – której idee mogą być pojęciami, wyobrażeniami, aktami woli i przeżyciami emocjonalnymi. Dusza działa bezpośrednio, a jej akty jako akty świadomościowe mogą być natury poznawczej lub wolitywnej. Wraz z pojawieniem się kartezjańskiej koncepcji świadomości, zajęła ona i przejęła rolę platońskiego ducha-duszy.

Ujawniło się to dobitnie w systemie filozoficznym I. Kanta, który po odrzuceniu przedkrytycznego stanowiska (odziedziczonego po Ch. Wolffie), zamienił koncepcję duszy substancjalnej, duchowej, niezniszczalnej, na koncepcję podmiotowości transcendentalnej, czyli transcendentalnej apercepcji. Można ją wyrazić w zdaniu „ja myślę” („*Ich denke*”). „Ja” jawi się jako ostateczny punkt odniesienia wszelkich funkcji logicznych. W tej transcendentalnej apercepcji samoświadomość nie ukazuje się jako o., lecz

jako określona „jaźń” („Selbst”), związana z różnymi przedstawieniami na mocy jedności transcendentalnej apercpcji. Apercpcji nie można uprzedmiotowić, stąd tradycyjne filozoficzne rozumienie o. dane w teoretycznym rozumie jest puste, gdyż metafizyka jest nie do zaakceptowania. W przeżyciu praktycznego rozumu podstawowym elementem jest wolność, rozumiana jako niezależność od nikogo. To przez wolność i w wolności (Freiheit) o. jest tym, co może być intelektualnie pojmowane. Autonomia wolności jawiąca się w moralnym prawie wskazuje, że o. jest sama dla siebie celem w tym wszystkim, co wyraża przyporządkowanie do działania („Vermögen – Seinskennen”). O. to jestestwo, które jest celem dla siebie: „Dasein an sich selbst Zweck” (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, 428). W tym leży godność o.; o. jest „Würdeträger” – noszącą godność. Stąd naczelne przykazanie kantowskiej moralności brzmi: „Postępuj tak, aby człowieczeństwo tak w twojej, jak i osobie każdego innego, zawsze uznawać za cel, a nigdy za środek” (tamże).

Powyższy formalny imperatyw kantowskiej etyki, pozornie ewangeliczny, jest w istocie następstwem odrzucenia metafizyki i teoretycznego poznania, a dopuszczeniem jej jedynie w poznaniu rozumu praktycznego, akceptującego jako podstawę moralności (związanej z o.) wolność pojętą jako niezależność od nikogo innego, lecz wyłącznie od siebie, od własnej podmiotowości. Kantowska koncepcja wolności okazała się błędna, jak błędne jest stanowisko teoretycznej niepoznawalności i ucieczka w subiektywizm. Idea wolności pojętej jako niezależność od niczego i nikogo stała się u Hegla zwornikiem społecznych i ekonomicznych relacji do państwa.

Skoro metafizyka w jej tradycyjnym rozumieniu jest wg Kanta niemożliwa, gdyż wszelkie poznanie ogranicza się do pierwotnego doświadczenia, a samo doświadczenie zawiera w sobie czynniki niedoświadczalne – są nimi kategorie umysłu, stanowiące warunek aprioryczny wartościowego poznania – to jedynie podmiot może być źródłem racjonalności w pierwotnie doświadczanej wolności. Wolność ta skierowana ku działaniu objawiła się w postaci formalnego beztreściowego imperatywu. Imperatyw kategoryczny trzeba napełnić treścią. Skąd ją czerpać? Nie z rzeczywistości! Tylko podmiot może być źródłem konkretnego działania. Podmiot czyni to w postaci nakazu (powinności) konkretnego działania. Poczucia powinności

działania doświadczamy zarówno w etyce, jak i w całej kulturze. Etyka i kultura są przyporządkowane realizowaniu powinności, których treści są wartościami. Transcendentalna jaźń jest źródłem powinności, a przez to wartości. Nie są one bytem, bo trzeba je zrealizować, a nadto byt jest niepoznawalny; nie są dobrem, bo dobro utożsamia się z bytem i dobro jest pożądalne. Wartości jawią się w porządku intencjonalnym i są ponad bytem, poza dobrem i złem. Powinność płynąca z podmiotu wskazuje na podmiot jako na „nosiela wartości” (Würdeträger).

Oderwanie się od poznania bytu prowadzi do zamknięcia się w świecie świadomości, gdzie wolność jako zależność od siebie samego zrodziła świat wartości, które jako treści świadomości i wolności są porządku intencjonalnego, wyprzedzającego porządek realny. Jak rozumieć treść wartości? Filozofowie różnie je wyjaśniali, np. F. W. Nietzsche głosił przewartościowanie wartości, odrzucenie chrześcijaństwa i postulat „śmierci Boga”, aby zrealizować „wolę mocy”, „nadczołowieczeństwa” poza dobrem i złem.

Nihilizm Nietzschego i egzystencjalizm J.-P. Sartre’a głoszącego, że człowiek kreuje we własnej egzystencji wszelkie treści-sensy bytowe (a przez to tak rozumiane byty), to tragiczny „novus ordo saeculorum” wyrosły z wolności (liberté), który jako gospodarczy liberalizm wrócił do dzikiego kapitalizmu.

Wpływ na powstanie liberalizmu jako ogólnej teorii wolności człowieka wywarł N. Machiavelli i awerroizm łac., odrzucający w dużej mierze dotychczasowe autorytety. Również nowe tendencje w rozumieniu prawa i naturalnych podstaw prawa H. Grotiusa, S. Pufendorfa i inn. przyczyniły się do teorii i dążeń wolnościowych, zw. później liberalistycznymi. W Anglii spór o przywództwo pomiędzy wigami i torysami oraz rewolucja 1688 dały impuls do teoretycznego formułowania zasad wolnościowego liberalizmu, który się ukształtował w dużej mierze pod wpływem amer. wojny niepodległościowej i rewolucji franc. Zwraca się też uwagę na rolę przedrewolucyjnych związków powstałych w Monachium pod wpływem A. Weishaupta, który w 1776 założył tajne Bractwo Iluminatów, którego celem miało być obalenie monarchii i dotychczasowej formy rządów, obalenie własności prywatnej, zasady dziedziczenia, patriotyzmu, rodziny, religii. Rząd bawarski w 1786 potępił

iluminatorów i ich groźne pisma; wielu z nich przeniosło się do Francji, gdzie związało się z masonerią i przygotowywało rewolucję, która stała się wyrazicielką liberalistycznych ideałów: *liberté, égalité, fraternité*; te w dziejach podlegały różnej interpretacji i deformacji sprowadzającej wolność do nieodpowiedzialności, równość do pomniejszania ludzkiej godności (równania „w dół”), a braterstwo do popierających się mafii – jak to się ujawniło w rewolucji bolszewickiej. Liberalizm gospodarczy wypracowany w Anglii przez A. Smitha, J. Benthama, J. S. Milla – w praktyce nie uniknął form dzikiego kapitalizmu. Stąd formy liberalizmu gospodarczego umożliwiły niesprawiedliwe społecznie bogacenie się wąskiej grupy, wykorzystującej możliwości (wolność pozamoralna działania) bogacenia się, doprowadzając zarazem do społecznej nędzy innych. Wolność nie kierowana przez rozum stała się wolnością nieodpowiedzialną obiektywnie.

Jedyną osobową formą wolności jest wolność jawiąca się w aktach decyzyjnych ludzkiej o., która siebie determinuje do działania przez dobrowolne uznanie treści jakiegoś sądu praktycznego o realizowaniu dobra zgodnego z osobistym prawdziwościowym przekonaniem o rzeczywistości świata i siebie samego oraz ostatecznego celu, jaki posiada każde ludzkie życie.

NATURALIZM „NAUKOWY”. W czasach nowożytnych to głównie filozofowie ang. (Hobbes, Locke, D. Hume), nawiązując do arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”, posługującego się w poznaniu zmysłami i intelektem (jako władzami duszy niesprowadzalnymi do siebie), dokonali redukcji intelektu do zmysłów, zwł. do wyobraźni. Usiłowali zasugerować, że właściwie pojmowane poznanie wyobrazeniowe jest w gruncie rzeczy tym samym, czym miało być poznanie intelektualne, stąd sensualizm myślicieli ang. Mylne rozumienie tradycji arystotelesowskiej oraz teorie platońskie zbiegły się u niektórych nowożytnych myślicieli. Zubożenie człowieka o istotnie ludzką formę działania, jakim jest poznanie intelektualne, utożsamienie tego poznania ze zmysłowymi formami poznania, wynikało z przyporządkowania nowej wizji ludzkiego bytu, przydatnej dla różnych apriorycznych manipulacji.

Proces ewoluowania przyrody Arystoteles ogarnął wyjaśniając dynamizm przyrodniczy teorią możliwości i aktu. W przyrodzie nieustannie

dokonywane aktualizowanie się możliwości. Jest ono możliwe tam, gdzie istnieją dyspozycje różnorodnych części, które przy zaistnieniu współmiernych czynników mogą przejść do innych (wyższych lub niższych) stanów bytowych. Wg Arystotelesa materia – jako czynnik z którego coś powstaje (ἐξ οὗ γίνεταί τι [eks hou gínetai ti]), podlega różnorodnym formom aktualizowania – od stanów nieorganicznych do najwyższych stanów bytowych determinowanych przez odpowiednią formę, pod warunkiem, że zaistnieje proporcjonalny czynnik (zespół czynników) władny do zaktualizowania danej potencjalności. Proporcjonalne czynniki aktualizujące są przyporządkowane wprowadzeniu nowego stanu byтового, przy zawsze obowiązującej, odkrytej jako podstawa racjonalności zasadzie niesprzeczności, wskazującej, że nie jest tym samym byt i niebyt; niebyt nie może stać się racją bytu, gdyż byłoby to zaprzeczeniem racjonalności. Dlatego wg Arystotelesa świat (byt) jest odwieczny, nigdy nie powstał, co gwarantowało obecność bytu, który mógł się zmieniać (ewoluować), ale w granicach bytu. To, co jest określoną formą bytu, nie może powstać z niebytu. Stąd przyjęto, że materia nieorganiczna sama nie wyzwala życia, życie wegetatywne nie wyzwoli życia zmysłowego, a życie zmysłowe nie wyzwoli ducha.

Sytuacja się zmieniła po przyjęciu przez Hegla irracjonalnej koncepcji bytu – bytu utożsamionego z niebytem (jako teza i antyteza). Hegel na początku swej rozprawy habilitacyjnej umieścił motto: „*contradictio est regula veri – non contradictio regula falsi*” („sprzeczność stanowi regułę prawdy, a niesprzeczność regułę fałszu”). Po takim wyznaniu absurdalnej „wiary” trudno racjonalnie dyskutować z systemem poznawczym negującym podstawy racjonalności. Mimo to Hegel zyskał zwolenników. Tylko na gruncie odrzucenia zasady niesprzeczności można było przyjąć koncepcję skrajnej ewolucji, sprowadzającej się do przekonania, że niebyt i byt są tym samym, że byt rodzi się z niebytu. W teorii ewolucji odrzucenie niesprzeczności wyraziło się w jej skrajnej formie, przyjmującej powstanie samorzutne życia z nieżyjącej materii (co głosił Haeckel), jak też w koncepcjach ewoluowania życia wegetatywnego w życie zmysłowo-poznawcze, a tego – w życie intelektualno-duchowe, a więc możliwość powstania człowieka przez ewolucję życia zmysłowego, czyli powstania człowieka ze zwierzęcia jako zwierzęcia.

Szczególnie ważna dla koncepcji człowieka jako o. jest teoria o możliwości ewolucji radykalnej, w tym możliwości wyłonienia się ludzkiego ducha. Nawet P. Teilhard de Chardin zdawał się przyjmować, że duch jest „rozproszony” w materii i w następstwie ewolucji „skupia się”, by przez człowieka dojść do szczytu bytowania Boskiego we wcielonym Logosie. Są to wizje powstałe na kanwie nauki i religii, nie zawsze znajdujące się w polu racjonalnego, sprawdzalnego poznania. Podstawą racjonalności jest nietożsamość bytu i niebytu (istnienia), a nie tylko nietożsamość abstrakcyjnych czy skonkretyzowanych treści. Istnienie bytu jest aktem niepodzielnym – albo „ma miejsce” („jest”), albo „nie ma miejsca” („nie jest”) – z tak pojętego bytu nie ma ucieczki w pole bytu i niebytu zarazem.

Przy pojmowaniu bytu jako treści składającej się z wielu elementów można zauważyć stany graniczne bytu i niebytu (ze względu na posiadaną złożoną treść), nigdy jednak nie jest tym samym istnieć i nie istnieć. Nadto ewolucja jest tam możliwa, gdzie jest złożenie z wielu części, które mogą się różnie układać. Nie jest możliwa ewolucja bytu niezłożonego, jakim jest w swej naturze duch, który albo „jest”, albo „nie jest”. Nie ma przejścia od tego, „co nie jest” do tego, „co jest” jako niezłożone, ponieważ nie ma co ewoluować, czyli przez zmianę układu części dochodzić do czegoś innego.

Swoistą konsekwencją redukcjonizmu ludzkiej o. do jej niektórych części jest propozycja Z. Freuda, by pojmować człowieka jako potencjał sił biologicznych. W rezultacie tych domniemań pojawił się pogląd o odkryciu seksualizmu jako największym odkryciu XX w. Tego rodzaju redukcjonizm neguje sens bycia człowiekiem, sprowadzając o., z jej bogactwem psychiczno-duchowym, do aspektów życia wegetatywnego, właściwego zwierzętom. Redukowanie życia osobowego do wybranych aspektów jest znanym błędem logicznym ujmowania „pars pro toto”, czyli brania części za całość. Taki zabieg jest racjonalny jedynie w poznaniu metaforycznym, w którym niektóre cechy świadomie przenosimy na całość, aby uzyskać odpowiednie nastawienie do tak określonego przedmiotu.

Innym typem redukcji jest w strukturalizmie C. Lévi-Straussa pojmowanie człowieka jako tworu powstałego na mocy przypadku, który będąc różnie ustrukturalizowany, w swej najbardziej dostrzegalnej strukturze jest „aliquid loquax”, czymś mówiącym, bowiem struktura językowa jest tym,

co tłumaczy ludzkie bytowanie. Ale tę językową strukturę można zamienić na inne struktury, bardziej podstawowe, np. strukturę społeczną, chemiczną, fizyczną, a tę na czysty przypadek. Czysty przypadek – rugujący transcendencję – miałby zappełnić nastawienie poznawcze człowieka. Taka teoria jest równoważna negowaniu racjonalności poznania w jego istotnej podstawie – akceptacji niesprzeczności.

Absolutyzowanie niektórych aspektów bytu ludzkiego, branie ich za całość bytową lub za element decydujący o ludzkim bycie jest stałym, powtarzającym się błędem tych naukowców czy myślicieli, którzy uprawianie poznania sprowadzają do pseudoracjonalnego uzasadniania powziętej a priori ideologii, która faktycznie prowadzi do instrumentalizowania poznawczego i praktycznego o. ludzkiej.

M. Nédoncelle, *La personne humaine et nature*, P 1943 (pod nowym tytułem: *Personne humaine et nature. Étude logique et metaphysique*, P 1963²); V. Venable, *Human Nature*, NY 1945; J. Messner, *Das Naturrecht*, In 1950, B 1984⁷; L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Tn 1950, 1966³; A. Montagu, *Anthropology and Human Nature*, Bs 1957; P. A. Minkus, *Philosophy of the Person*, Ox 1960; W. Granat, *O. ludzka. Próba definicji*, Sd 1961; D. de Arrese, *La persona humana*, Ma 1962; G. Beni, *La persona umana*, R 1962, 1968⁴; L. Jerphagnon, *Qu'est-ce que la personne humaine?*, Ts 1962; F. Copleston, *O. ludzka w filozofii współczesnej*, Znak 15 (1963), 283–301; H. Binder, *Die menschliche Person*, Bn 1964, 1974²; V. E. von Gebattel, *Imago hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*, Schweinfurt 1964, Sa 1968²; F. Fagone, *Dialogo e persona*, La civiltà cattolica 116 (1965) z. 1, 129–142; *Horizons de la personne*, P 1965; V. Warnach, *Satzereignis und personale Existenz*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 10–11 (1966–1967), 81–104; U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, R 1967; L. Strauss, *Liberalism. Ancient and Modern*, NY 1968, Ch 1995; Y. Congar, *L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin*, Doctor communis 22 (1969), 297–304; L. C. Feldstein, *Reflections on the Ontology of the Person*, IPhQ 9 (1969), 313–341; L. Pitteri, *La persona umana. Sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino*, Pescara 1969; Ch. Winckelmans de Cléty,

L'univers des personnes, P 1969; Krapiec Dz IX; Krapiec Dz X; Krapiec Dz XII; M. Fuhrmann [i in.], HWP VII 269–338; Krapiec Dz XIX.

Mieczysław A. Krapiec