Tezy z etyki

##### 6. Eudajmonizm perfekcjonistyczny Arystotelesa

Arystoteles ze Stagiry (384-322 przed Chr.) to jeden z największych filozofów starożytności i najwybitniejszy uczeń Platona. Jego filozofia stanowi syntezę myśli rozwijanej przez Greków. Główne dzieła Arystotelesa z zakresu etyki to: *Etyka eudemejska* oraz *Etyka nikomachejska*. Przyjmuje się, że *Etyka nikomachejska* jest najpełniejszym i najdoskonalszym etycznym dziełem Arystotelesa, na niej też będą się opierać nasze rozważania dotyczące etyki Stagiryty, zwanego również po prostu Filozofem. W jego koncepcji, tak jak w innych systemach tworzonych przez Greków kluczową rolę wśród pojęć etycznych odgrywają eudajmonia oraz cnoty.

Zanim omówimy zasadnicze kwestie etyki, konieczne jest przynajmniej pobieżne zaprezentowanie koncepcji filozoficznej Arystotelesowskiej oraz jego poglądów na naturę człowieka. Jako wieloletni uczeń i asystent Platona, Arystoteles był pod wyraźnym wpływem platonizmu, choć założenia Platona znacznie zmodyfikował, korzystając zarówno z poglądów Demokryta, jak i z rozwiązań wypracowanych przez pitagorejczyków. W jego syntezach znajdowało się miejsce zarówno dla poglądów Platona jak i jego poprzedników. Przykładowo, gdy Platon twierdził, że substancją mogą być tylko idee a jego poprzednicy za substancje uznawali materię, Arystoteles godził ich poglądy, wykazując, że ani materia, ani idee nie mogą egzystować samodzielnie, i jedyną substancją mogą być konkretne połączenia formy i materii. Uznawał przy tym, że materia jest niepoznawalna, a jedyne co możemy określać to aktualizujące się formy.

Arystoteles, jako biolog, myślał zasadniczo kategoriami odnoszącymi się do istot żywych i przyjmował, że organizmy żywe zawsze dążą ku pewnemu celowi czy też kresowi [*telos*]. Naturę rozumiał jako wyposażenie w pewną dążność, nakierowanie w stronę pewnego optimum działania, przyporządkowane ostatecznemu celowi. Na tym właśnie polega arystotelesowski teleologizm. Każda istota żywa zgodnie z tym poglądem rodzi się z zasobem nie uaktywnionych i nie rozwiniętych możności. W miarę realizowania swego cyklu rozwojowego zmierza ona ku dojrzałości. Przyczyną celową działania każdego organizmu jest ciągła, zmierzająca do doskonałości aktywność. Cel ten nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do konkretnej natury, jest to stan “entelechii”, czyli osiągnięcia przez jednostkę pełnej doskonałości swego *telos.*

Bez tego wstępu trudno byłoby właściwie zrozumieć słynne pierwsze zdanie *Etyki nikomachejskiej*: “Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążyć do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” - zdanie to na pierwszy rzut oka brzmi jak początek traktatu platońskiego na temat idei dobra. Arystoteles wskazuje w dalszych wywodach, że niektóre z celów czy dóbr są zewnętrznymi wytworami, inne zaś są nam immanentne. Każdy człowiek ma rozmaite cele, które stara się realizować. Są cele ważniejsze i mniej ważne, są wyższe i niższe. Niższymi celami są te, które stanowią środek do realizacji innych celów. Przyjmując takie rozumowanie musi istnieć jakiś cel najwyższy, który nie byłby środkiem do osiągnięcia wyższego celu. Tym najwyższym celem człowieka jest *eudajmonia*. Jak zauważyliśmy na wstępie, greckie słowo *eudajmonia* często bywa tłumaczone jako “szczęście”, choć dosłownie znaczy ono “posiadanie dobrego ducha”. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*  nadaje eudajmonii znaczenie bardziej dynamiczne. W jego koncepcji *eudajmonia* jest stanem doskonałego *działania* [*energeia*] które jest celem samo dla siebie. Tym, czego każdy człowiek pragnie nie jest według Arystotelesa, jakiś wytwór czy efekt działania, ani zgodność działania z prawem moralnym lub poczuciem obowiązku, ani nawet jakaś w najwyższym stopniu satysfakcjonująca przyjemność. Arystotelesowska *eudajmonia* jest: 1. tym, czego wszyscy ludzie pragną jako spełnienia, 2. ciągłą i doskonałą aktywnością oraz 3. całym ludzkim życiem urzeczywistniającym ową aktywność. Pełnia doskonałości i szczęścia osiągnięta może zostać dzięki rozwojowi i wykorzystaniu (zaktualizowaniu) wszystkich możliwości, które tkwią w naszej naturze. Przeżycie pełnego, dobrego życia jest tą wartością samą w sobie, immanentnym celem, jaki realizujemy, dążąc do osiągnięcia eudajmonii.

Kluczem do zrealizowania tego celu w etyce Arystotelesa jest teoria cnót. Za Platonem wyróżnia on w ludzkiej duszy trzy czynniki: uczucia [*pathē*], władze [*dynameis*] oraz sprawności [*hexeis*] i twierdzi, że cnoty są dobrymi sprawnościami duszy. Odpowiednio do dwóch dziedzin działalności rozumu tj. dziedziny poznania i działalności praktycznej, dzieli cnoty na dianoetyczne, takie jak mądrość czy rozsądek oraz etyczne, jak odwaga, uprzejmość, hojność, czy poczucie humoru.

Podobnie jak w koncepcji pitagorejskiej ważną rolę przy określaniu cnót moralnych odgrywa doktryna środka [*mesotēs*], wyznaczającego cnotę pomiędzy skrajnymi postawami. W poniższej tabeli zestawione zostało przykładowo kilka cnót pomiędzy odpowiadającymi im skrajnymi wadami:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| NADMIAR | ŚRODEK | NIEDOMIAR |
| zuchwałość | męstwo | tchórzostwo |
| rozrzutność | hojność | chciwość |
| porywczość | łagodność | niezdolność do gniewu |
| kpiarstwo | poczucie humoru | mrukliwość |
| uniżoność | uprzejmość | szorstkość |

W szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej* podejmuje kwestię udziału mądrości w dzielności etycznej. Mądrość jest umiejętnością namysłu nad tym, jak postępować dobrze i słusznie, taka mądrość praktyczna, określona jest przez Arystotelesa jako roztropność [*phronēsis*], to ta cnota umożliwia nam dokonywanie właściwych wyborów i odnajdywania złotego środka. Roztropności nie można się nauczyć z książek; jest ona umiejętnością, która może być nabyta, jedynie dzięki osobistym wysiłkom, doświadczeniom, dokonywanym wyborom. Roztropność realizowana jest w konkretnych sytuacjach, gdy uczymy się wybierać środki odpowiednie do realizacji zamierzonych celów. Dopiero w praktyce uczymy się jak należy postępować, kierując się sprawiedliwością i rozumem.

W dziesiątej, ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* próbuje podsumować przemyślenia jakie wypływają z jego koncepcji życia dobrego moralnie. Za najwyższą i najbardziej uszczęśliwiającą aktywność człowieka uznaje ciągłą kontemplację intelektualną. Tego rodzaju aktywność jest posługiwaniem się “najbardziej boskim pierwiastkiem w nas”. Przytacza jednak argumenty na rzecz tezy, że w pojęciu *eudajmonii* oprócz działania zgodnego z cnotą moralną, nie mogłoby zabraknąć powodzenia materialnego, wolności od zagrożeń i pocieszeń płynących z posiadania dobrych przyjaciół. Posiadanie przyjaciół jest istotnym elementem życia i realizowania się człowieka etycznie dzielnego, przyjaźń bowiem wymaga bezinteresowności, szlachetności i odpowiedzialności za innych. Przyjaźń z innymi świadczy o osiągnięciu przez przyjaciół godnego podziwu poziomu doskonałości. A przecież osiągnięcie doskonałości w życiu jest głównym celem człowieka.

Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju “dobre życie” jest zastrzeżone dla nielicznych uprzywilejowanych, którzy oprócz cnót nabytych mają jeszcze szczęście posiadać cnoty wrodzone, związane z arystokratyczną kalokagatią, ideałem harmonijnego połączenia piękna i dobra. Tylko bowiem odpowiednie urodzenie umożliwia życie bez trosk dnia codziennego i umożliwia oddawanie się ćwiczeniu we wszechstronnym kształtowaniu własnej doskonałości.

Istotne dla rozwoju etyki oprócz wymienionych tu w zarysie poglądów były rozważania Arystotelesa dotyczące relacji pomiędzy dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym. Arystoteles w tej kwestii więcej problemów ujawnił, niż rozwiązał, ale nie należy zapominać, że jedną z najważniejszych cech wielkich filozofów nie było udzielanie odpowiedzi lecz umiejętność dostrzegania problemów.

Scheler

Tym czym Max Scheler interesował się najbardziej był człowiek i otaczający go świat. Scheler uważał, że tym właśnie filozofia powinna zajmować się najintensywniej. Jednoznacznie to deklaruje w jednym ze swoich tekstów pt. *Stanowisko człowieka w kosmosie:* „Kwestie: Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie zajmowały mnie od pierwszego przebudzenia mojej świadomości filozoficznej znacznie bardziej aniżeli wszelkie inne zagadnienia filozoficzne”.[[1]](#footnote-2)

Scheler większość swoich poszukiwań skupiał wokół pytania o istotę człowieczeństwa. Człowiek Schelera to w głównej mierze ens amans, istota kochająca. Z tego właśnie powodu antropologia filozoficzna , którą głosił pozostawała w ścisłym związku z fenomenologią uczuć i filozofią miłości. Tak pisze o tym Jan Galarowicz: „Dla człowieka, bytu kochającego, sprawą fundamentalną jest obcowanie z udostępnionymi dzięki uczuciom wartościami. Owocem Schelerowskiej refleksji nad relacją między człowiekiem a wartościami jest jego aksjologia i etyka.[[2]](#footnote-3)

Fenomenologiczne poglądy filozofa przejawiały się również na gruncie teorii poznania wartości. Scheler uważa, że każdej dziedzinie przedmiotowej odpowiada właściwa jej klasa aktów poznawczych. Wartości są nam dostępne w aktach emocjonalnych, aktach doświadczenia aksjologicznego, które otwiera nam dostęp do wartości i pozwala uchwycić ich specyfikę i rozmaite zależności zachodzące między nimi.

Filozofia ta przeprowadza wyraźne rozróżnienie dwóch zjawisk nazywanych tym potocznie tym samym słowem „uczucie”. Są to: czucie czegoś i stan uczuciowy. Pierwsze to aktywne przeżycie skierowane na coś zewnętrznego, natomiast drugie jest biernym doznawaniem.

Na pierwszy rodzaj zjawisk – czucie czegoś – mogą się składać trzy typy sytuacji. Po pierwsze czucie może odnosić się do stanów uczuciowych, może być ich czynnym odczuwaniem. Po drugie czucie może mieć za przedmiot nastroje emocjonalne uwarunkowane przez sytuacje zewnętrzną. I w końcu po trzecie – to dla Schelera najważniejszy typ sytuacji – odczuwanie wartości, czyli emocjonalne przeżycie skierowane na wartość jako przedmiot.

Stan emocjonalny i czucie czegoś **różnią się** między sobą nie tylko pod względem **aktywności**, lecz **także intencjonalnością**. Czucie czegoś zawsze ma charakter intencjonalny, podczas gdy stan emocjonalny jest bezprzedmiotowy.

Filozof w swoich pismach wyróżnił również cztery warstwy życia emocjonalnego człowieka: zmysłową, witalną, psychiczną i czysto duchową. Uczucia zmysłowe, np. ból, głód, pragnienie, określane również jako wrażenia uczuciowe. Uczucia **cielesne** czyli witalne np. poczucie zdrowia, odczuwanie mocy i słabości. Uczucia psychiczne niezależne od ciała mające charakter intencjonalnych przeżyć, mogące też być stanami, wyrażane zwrotami, np. czuję się osamotniony. Uczucia duchowe, np. szczęście, rozpacz, są aktami osoby i nie są uwarunkowane przez poprzednie trzy typy emocji. Są one – jak wspomina sam autor – najważniejszą i najdokładniejszą formą życia emocjonalnego. W dodatku są zakorzenione w osobie i mają ścisły związek z życiem moralnym.

Niemniej uczuciem najważniejszym i będącym podstawą całej reszty jest dla Schelera miłość. Człowiek Schelera, to jak już było wcześniej wspomniane, przede wszystkim ens amans, a dopiero później ens cogitas i ens volens. Stanowisko takie zostało określone jako panemocjonalizm. [[3]](#footnote-4)

Wspomniana miłość jest podstawowym przeżyciem aksjologicznym skierowanym na wartości. Obiektem miłości może być tylko to, co występuje jako nośnik wartości. Scheler uważał, że istnieją dwa radykalnie różne sposoby odniesienia się człowieka do wartości. Te sposoby to miłość i nienawiść. Z tym jednak zastrzeżeniem, że miłość jest ruchem od niższej wartości do wyższej, natomiast nienawiść przybiera kierunek odwrotny.

Występują też inne przeżycia emocjonalne, które kierują się na wartości. Przeżycia takie jak zainteresowanie, czucie wartości, preferencja. Chociaż miłość to przeżycie twórcze, to nie tworzy wartości. Scheler uważał, że królestwo wartości jest transcendentne wobec przeżyć, łącznie z aktem miłości. Miłość nie jest również sposobem odkrywania wartości. Miłość wyprzeda poznanie wartości. „Wszędzie miłośnik - pisze Scheler- poprzedza znawcę”. [[4]](#footnote-5)

Jest więc miłość prauczuciem otwierającym ducha ludzkiego na świat wartości. Dzięki „intencjonalnym czuciom” stwierdzamy istnienie danej wartości i jej aspekt jakościowy „materialny”. Natomiast poznawanie wysokości wartości dokonuje się w specjalnych aktach „preferowania” i „stawiania niżej” . Nie wolno utożsamiać aktu preferowania z dążeniem, chceniem i decyzją, od których akt preferowania jest pierwotniejszy.

Wydaje się jednak, że najistotniejszym elementem koncepcji wartości Schelera jest resentyment. Restentyment to stan wewnętrzny posiadający określone przyczyny i skutki. „Resentyment- to duchowe samozatrucie…”[[5]](#footnote-6) - pisze autor. Resentyment może wystąpić tylko w wypadku spotkania z drugim człowiekiem. Równie ważne jest uczucie bezsilności i stan wewnętrznego napięcia, którego konstytutywnym czynnikiem jest poczucie niższej wartości samego siebie.

W czasach nowożytnych resentyment dał o sobie znać – według Schelera – w postaci subiektywizacji i relatywizacji wartości w ogóle. Nie umiejąc odczytać obiektywnego porządku wartości lub według niego żyć, człowiek nowożytny mści się na samej idei wartości poprzez odmówienie jej obiektywności i głoszenie, że „wszystkie wartości są subiektywne.[[6]](#footnote-7)

Wartości dla Schelera są obiektywnymi kwalifikacjami, które odkrywamy   
w rozmaitych przedmiotach. Nie należy jednak – zdaniem Schelera – utożsamiać wartości   
z dobrami, jak również wyprowadzać wartości z celu.

Jako proste i pierwotne jakości, nie dające się rozłożyć, ani sprowadzić do czegoś jeszcze bardziej elementarnego, są niedefiniowalne. Można je jedynie bezpośrednio doświadczać w doświadczeniu apriorycznym i zarazem emocjonalnym. Wartości to jakości swoiste, nieredukowalne do własności rzeczy. Jako byty idealne decydują o znaczeniu, randze, ważności osób ich aktów, rzeczy, stanów rzeczy. Wartości oraz zachodzące między nimi relacje są ponadczasowe i niezmienne.

Scheler wskazując niezależność wartości od rzeczywistości empirycznej, fakt,   
iż wartości stanowią „materialne Apriori” szczególnie podkreśla różnicę między wartościami a dobrami. Dobro pojmuje Scheler jako przedmiot niekoniecznie realny, o określonej strukturze, jako rzecz ukonstytuowaną przez wartość. Nie każda jednak rzecz posiadająca wartość jest dobrem. Dobro to coś więcej niż rzecz i wartość – musi być jakby na wskroś przeniknięta wartościami. Dobrem jest przedmiotowa całość, jedność jakości aksjologicznych lub aksjologicznych stanów.

W sensie ontologicznym wartość jest pierwotna w stosunku do dobra, stanowi warunek dobra, czynnik konstytuujący go. Ale dopiero w dobrach – twierdzi Scheler – wartości stają się „rzeczywiste”. Z każdym nowym dobrem następuję prawdziwy przyrost wartości rzeczywistego świata. Natomiast jakości wartości są obiektami idealnymi, tak jak jakości barw albo dźwięków”.[[7]](#footnote-8)

Zdaniem Schelera powinność istnienia wartości nie tkwi w samej wartości, nie należy do jej istoty. Związek wartości i powinność jest jednostronny: to wartość warunkuje powinność, a nie na odwrót. „Wszelka powinność – pisze Scheler – jest ufundowana jest   
na wartości, podczas gdy wartości wcale nie są podbudowane przez idealną powinność”.[[8]](#footnote-9)

Świat wartości według Schelera, to świat w którym panuję ład aksjologiczny. Struktura tego świata określona jest przez typ istotnościowych związków między wartościami.

Wszystkie wartości dzielą się na wartości pozytywne (wartości w wąskim znaczeniu)i wartości negatywne. Te ostatnie nie są brakiem wartości pozytywnych, lecz odrębnymi jakościami – jakościami aksjologicznie negatywnymi.

Jeśli chodzi o wartości hedonistyczne to występuje opozycja: przyjemny – nieprzyjemny, witalnych: zdrowy – chory, w sferze estetycznej: piękny – brzydki, w moralności: dobry – zły. Jakościowe zróżnicowanie świata wartości jest zarazem zróżnicowaniem hierarchicznym. Tzn. że każda wartość ma swoje określone miejsce w całym układzie hierarchicznym , ma rangę wyższą, bądź niższą od pozostałych.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, charakter nosicieli wartości, to autor dzieli je na dwie grupy: osobowe i rzeczowe. Osobowe to te, które przysługują bezpośrednio osobie, natomiast rzeczowe, rzeczom i zdarzeniom. Warto podkreślić, że wartości te wzajemnie się wykluczają. Rzecz, czy zdarzenie nie może posiadać, np. cnót.

Wartości rzeczowe dzieli na trzy grupy. Po pierwsze wartości dóbr materialnych: przyjemnościowych, np. słodycze lub użytecznościowych, np. telewizor. Po drugie to wartość dóbr cennych pod względem witalnym, a po trzecie to wartości dóbr duchowych, np. dzieł sztuki.

Kolejny podział - na wartości własne (moje) i wartości „cudze”. Wartości własne  
i „cudze” mogą być „wartościami osoby” i „wartościami rzeczy”, ale także „wartościami aktu”, „wartościami funkcji” i „wartościami stanu”.

Scheler wyróżnia również wartości dotyczące związków między osobami.  
Są to wartości fundamentu, formy i powiązania. Nosicielami są tu same osoby tworzące relacje interpersonalne (np. małżeństwo). Następny podział – na wartości indywidualne i kolektywne – to podział wartości gdzie nosicielami wartości indywidualnych, są indywidua reprezentujące tylko siebie. Natomiast wartości kolektywne to wartości, których nosicielami są indywidua będące reprezentantami określonych grup, np. narodów. W obrębie ostatniej grupy Scheler wymienia wartości pierwotne (same w sobie) i wartości pochodne. Wartość wartości pierwotnych nie zależy od innych wartości. Natomiast wartości pochodne charakteryzuje właśnie tego typu zależność

Dokonując następnych podziałów wartości, Scheler opiera się na różnicach między samymi jakościami aksjologicznymi – treściami wartości. Scheler wymienia cztery,   
a niekiedy pięć odmian jakości wartości czyli modalności, co ma bezpośredni związek z jego poglądem na strukturę bytu ludzkiego. Wyróżnia wartości: hedonistyczne, witalne, duchowe oraz religijne. Te cztery rodzaje wartości zachowują względem siebie całkowitą niezależność. Każda z należących do tych rodzajów wartości stanowi ostateczną  
i nieredukowalną do niczego innego jakość.

Wartości hedonistyczne są wartościami przyjemnej rzeczy, wartościami i funkcji czucia zmysłowego i jego modi: „rozkoszowania się” i „doznawania przykrości” oraz wartości stanu psychicznego „doznań wrażeniowych”,. Jak widać, istniej korelacja między treścią tych wartości a charakterem ich nosicieli. Wartości hedonistyczne są relatywne w tym sensie, że są dostępne, a wiec istnieją jedynie dla istot czujących zmysłowo.

Drugą odmianą jakości aksjologicznych są wartości witalne (życiowe). Wartości witalne tworzą szereg „szlachetność” (wytworność) – „prostackość” (pospolitość”). Wartościom witalnym odpowiadają stany psychiczne jak poczucie zdrowia i choroby, młodości i starości mocy i słabości witalnej. Witalnymi reakcjami - odpowiedziami   
są m.in. gniew, strach, odwaga itd.

Do trzeciej sfery aksjologicznej należą wartości duchowe. Do tej grupy Scheler zalicza: 1) wartości estetyczne (m.in. „piękny”, „brzydki”, 2) wartości „tego co słuszne   
i tego co „niesłuszne”, „prawe” i nieprawe” – będące podstawą idei obiektywnego porządku prawnego. 3) wartości czystego poznania prawdy”. Te wartości realizuje jedynie Filozofia, a w zasadzie fenomenologia.

Wartościami nieredukowalnymi i wyraźnie odgraniczonymi od wartości hedonistycznych, witalnych i duchowych są wartości religijne -tzn. wartości tego, co święte (sakralne) i nie święte (diabelskie, grzeszne). Można je przypisać tylko czemuś, co jest traktowane jako „przedmiot absolutny. Wartości religijne – zdaniem Schelera –   
są wartościami osoby. Specyficznymi reakcjami – odpowiedziami na nie są „ „wiara”, „niewiara”. Wartościom religijnym odpowiadają stany uszczęśliwienia i rozpaczy.

Ostatnim, niekiedy pomijanym przez Schelera rodzajem wartości są wartości utylitarne, cywilizacyjne.[[9]](#footnote-10)

Hierarchiczny układ wartości Schelera jest całkowicie niezależny od aktualnie istniejącego świata dóbr. Porządek hierarchiczny wartości ze względu na ich nosicieli jest następujący. Wartości osobowe są wyższe od wartości rzeczowych. Wartości aktu   
są wyższe niż wartości funkcji, a te są wyższe od wartości reakcji – odpowiedzi.  
Ta hierarchia jest zgodna z wyróżnionymi przez Schelera trzema rodzajami przeżyć świadomych, spośród których najbardziej rozwinięty jest akt, a najprymitywniejsza jest reakcja – odpowiedź.

Układ hierarchiczny ze względu na różnicę między samymi jakościami aksjologicznymi przedstawia się następująco: każda wartość dowolnego szeregu jest wyższa od każdej wartości negatywnej tego samego szeregu: na przykład wszystkie wartości witalne – zdrowie, siła są wyższe od wszystkich negatywnych wartości witalnych – choroba, starość, słabość itd. W układzie hierarchicznym znajdują się zarówno wartości pozytywne jak i negatywne. Poza hierarchicznym układem Scheler pozostawił wartości moralne.

Zdaniem Schelera wartości etyczne – „dobry”, „zły” jako jakości absolutnie proste   
są niedefiniowalne. Można je jednak uchwycić w poznaniu apriorycznym i podać pewne okoliczności towarzyszące. Wartość moralna jakiegoś działania pływnie ze słuszności tego działania, to znaczy z uznawanego przy jego podejmowaniu porządku wartości. Scheler uważa, ze moralnie „dobrym” jest postępowanie w którym urzeczywistniamy lub usiłujemy urzeczywistnić wartość uchwyconą jako wyższą w akcie przenoszenia jej nad inne. Zaś „wyższą wartość przenieść nad inne, to zawsze tyle, co umieścić na dalszym planie wartość niższą lub zaniechać jej urzeczywistnienia”.[[10]](#footnote-11)

Gdy realizujemy wartość wyższą lub niższą, pojawia się w nas nowa jakość aksjologiczna: dobro lub zło moralne.

Według Schelera wartości moralne są przede wszystkim wartościami osobowymi. „Jedynym, co może pierwotnie nazwać się dobrym i złym, tzn. co nosi materialną wartość dobra i zła .wcześniej i niezależnie od wszystkich pojedynczych aktów – pisze Scheler – jest osoba, sam byt tej osoby”[[11]](#footnote-12).

W drugiej kolejności nośnikami wartości moralnych są cnoty i wady, a w trzeciej kolejności są akty osoby, i to nie tylko – jak chciał Kant – akty woli ale także inne rodzaje aktów, np. przebaczenie, posłuszeństwo, przyrzekanie itd.

Według Schelera wartości moralne nigdy nie mogą być celem chcenia. Tym właśnie różnią się od wszystkich innych wartości przedmiotowych, że nie konstytuują dóbr.

Kto chce być <dobrym> lub chce postępować <dobrze> – powiada Scheler – nie jest ani <dobry>, ani nie czyni <dobrze>, lecz jest faryzeuszem. „Kto np. nie chce przysporzyć pomyślności bliźniemu […] lecz tylko korzysta z okazji, aby w tym akcie samemu być <dobrym> albo <czynić dobro>, ten naprawdę nie jest <dobry> i nie <czyni dobra>;   
w gruncie rzeczy jest pewnego rodzaju faryzeuszem, który pragnie jedynie wydawać się samemu sobie <dobrym>”.[[12]](#footnote-13)

W opinii J. Galarowicz Scheler podobnie jak wcześniej Arystoteles i Kant odegrał przełomową rolę w historii myśli aksjologiczno – etycznej. Jego zasługa jest   
m.in. wypracowanie odrębnej od Husserlowskiej postaci fenomenologii, tzw. fenomenologii realistycznej skoncentrowanej na problematyce osobowej i moralnej.[[13]](#footnote-14)

Schellerowi zawdzięczamy również istotne argumenty przemawiające   
za nieredukowalnością wartości do dóbr i za obiektywnym charakterem tychże wartości   
a także opracowanie ich hierarchii oraz kryteriów ważności. Jako pierwszy udowodnił,   
iż emocjonalne przeżycia intencjonalne maja charakter poznawczy, są w nich bowiem dane wartości. również, on jest autorem koncepcji dobra i zła moralnego jako efektu działania zgodnego lub niezgodnego z porządkiem wartości. Jego poglądy na temat ideału moralnego, znaczenia naśladowania, zastrzeżeń kierowanych pod adresem znaczenia powinności w życiu moralnym, opisu iluzji i przeszkód, które pojawiają się na drodze poznawania ładu aksjologicznego weszły na trwałe do myśli filozoficznej.

Myśl Schelera – jak zauważa J. Galarowicz – spotkała się także z krytyką   
 i to zarówno ze strony myślicieli o orientacji chrześcijańskiej jak i neopozytywistycznej oraz marksistowskiej. Z krytyką tych pierwszych spotkał się przede wszystkim Schelerowski panemocjonalizm (m.in.. K. Wojtyła) a także odwoływanie się przez Schelera do funkcji „preferowania” jako sposobu stwierdzania wysokości wartości (N. Hartmann). Dostrzegając braki w opisie uniwersum wartości dokonano jego uzupełnień i modyfikacji  
 (m.in. N. Hartmann i Ditrich von Hildebrand). Kontrowersje i znaki zapytania zrodziła także Schelerowski koncepcja uhierarchizowania wartości – zarzuty Hartmana o nie rozróżnieniu wysokości wartości i mocy wartości. I przede wszystkim sprzeciw marksistów wobec tezy,   
iż najwyższymi wartościami są wartości religijne. Tych kilka podanych przykładów   
w najmniejszym stopniu nie umniejszają zasług Schelera oraz wpływu jaki wywarł jako twórca materialnej etyki wartości. wymienianych już wcześniej Nicolaia Hartmana, Dietricha von Hildebranda oraz Romana Ingardena i Józefa Tischnera.

Personalizm

##### 14. Personalizm

Rodowód pojęcia “personalizm” sięga wieku XIX. Po raz pierwszy użył go Friedrich Schleiermacher, który łączył personalizm z ideą Boga osobowego. Podobnie rozumiał personalizm materialista Ludwig Feuerbach, zaznaczając, że osoba jest kategorią abstrakcyjną. Charles Renouvier dzielił filozofów na dwie grupy: personalistów i apersonalistów[[14]](#footnote-15), siebie zaliczając do grona personalistów.

Obecnie istnieje wiele nurtów i szkół personalizmu. Mamy personalizm augustyński (F. M. Sciacca, F. Sawicki), tomistyczny, (J. Maritain, K. Wojtyła[[15]](#footnote-16)), fenomenologiczno-aksjologiczny (M. Scheler, R. Guardini), egzystencjalny (G. Marcel, K. Jaspers, N. Bierdiajew), socjologiczny (E. Mounier), teologiczny (K. Rahner, E. Schillebeeckxt). Można mówić o personalizmie poszczególnych nurtów filozoficznych, personalizmie metafizycznym, teologicznym, humanistycznym, pedagogicznym, społecznym, politycznym itd. Personalizm dominuje w polskiej filozofii chrześcijańskiej, szczególnie w formie nadanej mu przez J. Maritaina i E. Mouniera.

Maritain nie podaje definicji personalizmu a jedynie zaznacza, że jest on naturalną podstawą integralnego humanizmu. Mounier rozgranicza dwie podstawowe formy personalizmu: teoretyczną i pragmatyczną. Pierwsza uznaje bytową specyfikę człowieka i jego osobową godność. Personalizm ujmowany pragmatycznie jest egzystencjalno-społeczną postawątroski o człowieka. Istnieje poza tym wiele innych określeń personalizmu, najczęściej określa się tym mianem nurt filozoficzny, religijny czy społeczny, który uznaje: a. osobowy byt człowieka, b. materialny i duchowy wymiar jego natury, c. rozumność i wrażliwość na wyższe wartości, d. nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata. Personalizm przeciwstawia się zarówno skrajnemu indywidualizmowi jak i kolektywizmowi, uznaje konieczność życia człowieka w społeczeństwie, ale zarazem sprzeciwia sięinstrumentalizacji osoby ludzkiej.

Antropologia personalistyczna uznaje przede wszystkim bytową tożsamość człowieka. Człowiek to nie tylko strumieńdoświadczeń, aktów, decyzji. Ludzka jaźń nie jest tylko następstwem zdarzeń, lecz jest osobowym podmiotem. Ciągłość ludzkiego “ja” nie sprowadza się dojedności biologicznego organizmu, dotyczy także pamięci, świadomości, sumienia, charakteru, które są elementami jedności świadomości człowieka. Człowiek od początku swego istnienia jest osobą. Byt osobowy stanowi nowy i wyższy wymiar rzeczywistości. “Osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata”[[16]](#footnote-17). Człowiek, jako osoba jest istotą samoświadomą, wolną, wrażliwą na wyższe wartości, zdolną do samoopanowania i samokierowania. Osoba, jako psychofizyczna całość i wewnętrzne “ja”, jest niezbywalnym wyposażeniem każdego człowieka.

Ontologicznym wyznacznikiem osoby ludzkiej jest jej aktywność. Na ten aspekt zwracał uwagę św. Augustyn. Rolę działania ludzkiego przypomnieli: Maurice Blondel, fenomenolog Max Scheler oraz Karol Wojtyła[[17]](#footnote-18). W ich interpretacji czyn nie jest jedynie ekspresją osoby ludzkiej, lecz także jej aktualizacją i finalizacją. W granicach możliwości człowieka leży zarówno autorealizacja jak autodestrukcja. Człowiek żyje w kręgu świata wartości, wobec których musi się określić – jedne wartości wybiera i tworzy, inne pomija, odrzuca lub niszczy. Dynamika człowieka jest wielopłaszczyznowa: manualna i umysłowa, biologiczna i wewnętrzno-duchowa, poznawcza, moralna i artystyczna, kontemplatywna i kreatywna, indywidualna i społeczna.

Do podstawowych przesłanek personalizmu należy przekonanie, że człowiek ze swej natury jest bytem społecznym, jest on “bytem**-**ku-drugiemu”. Nie tylko żyje w społeczeństwie, ale go biologicznie i psychicznie potrzebuje dla swego zachowania oraz rozwoju. Współdziałać w społeczeństwie można pod warunkiem zaangażowania, rozumienia innych, akceptowania ich osobowej odrębności i godności. Godność osoby ludzkiej jest czymś naturalnym, a więc uniwersalnym i nieprzemijającym.

Szansą rozwoju osoby ludzkiej jest włączenie się w świat osób: ludzi i Boga. To włączenie może dokonać się tylko poprzez wartości: prawdę, dobro, wolność, przyjaźń, miłość, sprawiedliwość, zaufanie.

Idea personalizmu przez wszystkich filozofów, którzy uważają się za personalistów, jest dosyć podobnie określona, niemożliwe jest zredukowanie bytu osobowego do przedmiotu. Skoro istnieje osoba, konieczne jest znalezienie dla niej, jako podmiotu moralnego, nowych punktów odniesienia, nowych relacji ze światem i wartości (niekoniecznie nowych), które dałyby się pogodzić z dynamiczną, otwartą na świat ale i na własny rozwój, egzystencją osoby.

**V. FILOZOFIA OSOBY – PERSONALIZM.**

Podczas ostatniego spotkania powiedziałem, że podmiotem dramatu jest osoba. Ona tworzy dramat a zarazem jest przez dramat kształtowana. W filozofii dramatu osoba urasta do centralnego pojęcia tej filozofii. Trzeba więc dziś zapytać, jak rozumieć osobę? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie nie sięgając do historii tego pojęcia. W przeszłości nie spotykamy się jednak najpierw z pierwotnym, powiedziałbym dramatycznym, rozumieniem osoby. Innymi słowy: historia filozofii nie patrzy na osobę z perspektywy jej dramatu, lecz przedstawia nam głownie dzieje ontologii osoby. Osoba jest zatem bytem wśród bytów, który musi być. Byt jest, niebytu nie ma. Odejście od ontologii osoby jest praktycznie dopiero dziełem XX wieku.

Mówimy, że osoba jest podmiotem dramatu. **Być podmiotem dramatu, znaczy: Uczestniczyć w dramacie.** Uczestnictwo w dramacie wymaga, aby uczestnik dramatu był „czymś więcej” niż rzeczą, przedmiotem i w ogóle „bytem-w-sobie”. Musi on nie tylko po prostu być, ale również jakoś się do siebie odnosić, musi być **„bytem-dla-siebie”.** Wydaje się, że kluczem do tajemnicy osoby jest słówko **„dla”** .

Byt-dla-siebie to taki byt, który może przyjąć swe bycie (swój byt) jako zadanie dla siebie. Ma on świadomość, że nie tylko coś można, ale i coś trzeba zrobić z tym bytem. Można zmarnować swój byt, można go stracić. W osobie byt – **sam byt –** staje się **problemem.** Co to bliżej znaczy? Znaczy to nie tylko, że osoba ma jakąś **świadomość** swego bytu, ale również, że „odczuwa go” jako swe **dobro –** lub zło, zależnie od okoliczności. Słówko ,dla” wyraża istotną sytuację osoby, która zasadza się na tym, że osoba może **„mieć siebie”** lub **„nie mieć”** siebie. We wnętrzu osoby pierwotne słówko „być” traci jakby swą siłę na rzecz pierwotnego „mieć. **„Mieć” warunkuje „być”.** Osoba jest sobą, gdy ma siebie.

Język nasz dysponuje dwoma kluczowymi słowami, przy pomocy których opisuje podstawowe zręby świata – słówkiem „być” i słówkiem „mieć”. Które z tych słówek jest bardziej podstawowe? W opisie struktury rzeczy, niewątpliwie bardziej podstawowe jest słówko ,jest”. Ale w opisie wewnętrznej struktury osoby słówko jest traci swe pierwszorzędne znaczenie na rzecz słówka „mieć”. Aby być, trzeba najpierw siebie przyswoić, trzeba siebie mieć. Kto chce wniknąć w wewnętrzne życie osoby, ten musi zgłębić wszystkie odcienie znaczeniowe słówka „mieć” .

Gdy mówię, że **„coś jest”, stawiam to „coś” poza sobą jako niezależną i odciętą ode mnie rzeczywistość.** Drzewo jest – jest tam, jest poza mną, jest rzeczywistością żyjącą swym życiem. Gdy mówię, że „drzewo jest moje”, odnoszę drzewo do siebie i siebie do drzewa. Drzewo staje się składnikiem mojego życia wewnętrznego i ja jestem częścią życia drzewa. Co to znaczy? Znaczy to, że drzewo stało się dla mnie jakimś dobrem. Jako dobro i tylko jako dobro jest ono „dla mnie”. Drzewo mogło również stać się jakimś złem i wtedy byłoby „przeciw mnie”. W ten sposób ukazuje się istotny wymiar znaczeniowy słówka „mieć”: słówko to przenosi nas z poziomu ontologicznego na aksjologiczny.

Byt-dla-siebie dopuszcza możliwość dwojakiego języka – ontologicznego i agatologicznego.

Byt dla siebie jest niewątpliwie bytem. **Osoba jest.** Jako byt osoba **podlega zasadom bytu** i **wchodzi w relacje** z innymi bytami. Są to przede wszystkim relacje przyczynowe. Byt osoby jest żywym bytem osoby. Osoba jako istota żyjąca wchodzi również w relacje z innymi istotami żywymi. **Oznacza to, że możliwa jest ontologia osoby.** Można szukać podobieństw i różnic między bytami, można jedne byty wynosić ponad inne i można jedne innym poddawać. Przede wszystkim jednak można pytać o **„siłę bytu”-** o ową moc wewnętrzną, dzięki której osoba przeciwstawia się innym bytom i utrzymuje się przy istnieniu. Można mówić: osoba jest silna siłą **substancji,** która ją stanowi. Albo : osoba jest silna siłą skoncentrowanej w niej **pracy.** Albo: osoba jest silna **wola mocy.** Albo jeszcze inaczej: osoba jest silna siłą **„rozmachu życiowego”,** który **się w** niej zogniskował. Wysuwając te i tym podobne stwierdzenia, opisuje się osobę jako byt między bytami i uprawia mówiąc najogólniej – ontologię osoby.

**Ontologia osoby nie jest jednak zdolna przeniknąć w głąb wewnętrznego życia osoby** -życia, które stanowi i wyraża uczestnictwo w dramacie. **W dramacie chodzi osobie o to, by mieć siebie.** Mieć siebie można jedynie wtedy, gdy to, co się ma, ukazuje się jako dobro. Z drugiej strony nie byłoby pragnienia „posiadania siebie”, gdyby przeczuwane dobro nie ukazywało się jako dobro zagrożone przez zło. Tylko mając sprawę z dobrem i złem osoba może chcieć mieć siebie. Osoba może stracić siebie i odzyskać siebie. Możliwość ta rysuje się jej w **horyzoncie agatologicznym,** wypełnionym przez takie ideały jak **piękno, prawda i dobro** oraz ich rozliczne konkretyzacje. „Dążąc” do piękna, prawdy i dobra, osoba wchodzi na drogę **„odzyskiwania siebie”.** Na tym polega jej dramat – dramat, który może się skończyć zarówno wygraną jak i przegraną. Reguły dramatu nie są regułami ontologii. One nie są regułami bytu, choć są refiułami dla bytu, w szczególności dla tego bytu, jakim jest osoba. **Reguły** dramatu i uczestnictwa w dramacie mają **charakter agatologiczny i aksjologiczny.** Określają one **„logikę”** tego, co jest „poza bytem i niebytem'. – logikę transcendentaliów.

O co chodzi w tym dążeniu do posiadania siebie? Chodzi o **ocalenie** siebie. Ocalić siebie, znaczy: coś w sobie **potwierdzić** i skłonić innych do potwierdzenia i zarazem coś w sobie **zanegować.** Kto chciałby zachować siebie, ten straci siebie a kto straci siebie, ten zachowa siebie.

Pragnienie ocalenia siebie pozostaje w ścisłym związku z tym, co rozumie się przez **„siebie”.** Czym jest „sobość”? Czym jest **„moja sobość”? Dzięki czemu Ja jest naprawdę Ja?** Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Spróbujmy określić sprawę w sposób ogólny. Otóż jedną z możliwości jest założenie, że **Ja jest sobą w pięknie,** które ucieleśnia. Inną możliwością jest założenie, że Ja jest sobą w **myśleniu,** dzięki któremu otwiera się – wraz **z** innymi – na **prawdę.** Jeszcze inna możliwość rysuje się wtedy, gdy horyzontem otwarcia będzie **dobro. Poszukiwanie sobości jest grą osoby z samą sobą.** Dzieje się ona **w dramacie** i poprzez dramat. Gra osoby z samą sobą jest zarazem grą z innymi. Konkretny stosunek osoby do samej siebie – stosunek wyrażony w słówku „dla” – jest zabarwiony tysiącem odczuć, nastrojów, wspomnień i nadziei, szacunkiem i pogardą, miłością i rozpacza a czasem wręcz nienawiścią do siebie. Jest on bezustannym sporem między Ja i nie-Ja. Co jest osią tego sporu? Co jest – jeśli tak można powiedzieć – **„sobością wszelkiej sobości”? Rdzeniem jest Ja aksjologiczne. Ja jest wartością.** Jest to wartość indywidualna; Ja jest „moim Ja”. Indywidualne Ja jest mną. Ja aksjologiczne, będąc wartością, **nie jest rzeczą,** przedmiotem ani jakością przedmiotową. Jako wartość ono ,jest” i „nie jest” zarazem: jest”, bo na swój sposób jest „zadawane” i nie jest, bo ono dopiero ma się stać. Ja aksjologiczne skupia wokół siebie całe życie ducha, jak ideał skupia dążenia do ideału.

**1) Dążenie do ontologizacji osoby**

Przyjrzyjmy się obecnie nieco bliżej pewnej próbie przeniknięcia do wnętrza tajemnicy człowieka, która zmierza do ukazania go jako szczególnego bytu między bytami a więc bytu, który niejako „skupia” w sobie nieznaną innym rodzajom istnień „siłę” czy jakość” istnienia. Człowiek jest tym, co mimo takich czy innych ograniczeń, **naprawdę jest.** Ale, co naprawdę jest? Jeśli przyjmiemy, że naprawdę jest substancja, to musimy stwierdzić: **osoba jest jakąś substancją.** Jeśli przyjmiemy, **że naprawdę jest materia,** to musimy uznać, że człowiek jest jakąś materią. Jeśli założymy, że **naprawdę jest moc** to musimy wnioskować, że człowiek jest „wolą mocy”. Jeśli odkryjemy, że **naprawdę istnieje potężny rozmach życia,** to przyjmujemy, że człowiek jest szczególnym zogniskowaniem tego rozmachu. Wymienione przykłady nie wyczerpują oczywiście wszystkich możliwości. U podstaw tych i tym podobnych prób leży przekonanie, że **klucz** do tajemnicy świata znajduje się w ontologii czyli w filozofii bytu jako bytu, nie pozostaje nam więc nic innego, jak badając tajemnicę człowieka, zastosować do niej ten sam klucz. Oznacza to, że wymiar dramatyczny istnienia ludzkiego musi pozostać w cieniu wymiaru ontologicznego. Filozofia osoby zostaje podporządkowana ogólnej teorii sceny .

Omówimy tutaj najstarszą próbę **„ontologizacji”** osoby: próbę substancjalizacji osoby w tomizmie. Nie jest jej obcy element dramatu. Trzeba również pamiętać, że związana z nią filozofia człowieka wnosi ważny wkład we współczesne myślenie o człowieku.

### 2) Dążenie do substancjalizacji

Pojęcie osoby prowadzi nas dziś w kierunku **personalizmu chrześcijańskiego.** W pojęciu tym krzyżują się zagadnienia ontologiczne, prawne, etyczne, społeczne a nawet metafizyczne. Od teorii osoby zależy również teologia Trójcy Świętej. Rozważając pojęcie osoby, obracamy się na granicy dzielącej filozofię i naukę objawioną.

**Filozofia osoby – personalizm – rodziła się w kontekście wiary,** która głosi, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, że został odkupiony przez śmierć Syna Bożego, że dzięki odkupieniu i przyjęciu wiary może osiągnąć zbawienie. Skoro tak, to filozofia osoby powinna pokazać człowieka jako **„byt otwarty”** na prawdę i zdolny do przyjęcia owoców zbawienia. Wprawdzie filozofia nie mówi nic o zbawieniu, pozostawiając tę sprawę teologii, to jednak musi ona w ten sposób odsłonić tajemnicę człowieka, by jego zbawienie lub potępienie nie było z góry wykluczone przez samą jego „strukturę” bytową. Z tym wiąże się teza, że człowiek jest „obrazem i podobieństwem” Boga. **Pojęcie osoby powinno zatem dać się odnieść zarówno do Boga jak do człowieka – przynajmniej w analogiczny sposób.** Cały ten religijny i teologiczny kontekst nie powinien jednak wpływać pozytywnie na konkretne badania filozoficzne, które muszą być prowadzone niezależnymi metodami. Wiara religijna i teologia stawia filozofię przed pewnymi możliwościami, z których filozofia musi sobie zdawać sprawę.

Zatrzymajmy się przy pojęciu osoby. Osoba znaczy tyle co **„maska” (prósopon).** Maska w teatrze greckim spełniała jednak inne funkcje, niż dzieje się to dziś w życiu codziennym. **Maska nie – tyle zasłaniała prawdę człowieka, co ją odsłaniała.** Aktor, który przywdziewał maskę, zasłaniał to, co nie miało znaczenia dla akcji dramatycznej, natomiast odsłaniał to, co było istotne. Maski pozostawały niezmienne przez cały czas przedstawienia. Łączyło się to zapewne z przekonaniem, **że istotą bytu jest jego stały wygląd.** Maska miała zatem **naturę wyrazu.** Maska wyrażała ukryte treści człowieka: płacz, żal, smutek, radość. **Jeśli człowiek jest osobą, to znaczy, że jest wyrazem czegoś, co skryte w nim – jest wyrazem jakiejś prawdy.** Należy wtedy o nim mówić, że nie jest na co dzień tym, kim wydaje się być, lecz jest tym, kim nie wydaje się być. W micie o Edypie mąż jest naprawdę synem a żona matką.

**W dramacie greckim człowiek był „wyrazem” fatum,** które władało z ukrycia jego życiem. Człowiek był bezradny wobec fatum. Ani wiedza, ani ucieczka, ani żadne protesty nie uwalniały człowieka od fatalnej przemocy. Nie było wolności od fatum. Osoba wyrażała tragizm istnienia, będąc jednocześnie tegoż tragizmu nosicielką.

Łacińskim odpowiednikiem greckiego „prósopon” jest „persona”. Pojecie **to** przeniesione w obszar życia społecznego podkreśla wygląd człowieka, jest wyrazem ukrytych jego doznań. Podkreśla również polityczne znaczenie człowieka, jego funkcje w społeczności. W tych znaczeniach osoba nie oznacza tego, czym człowiek jest w swej istocie, lecz co człowiek w sobie nosi, **co człowiek ma.** „Persona” podkreśla zatem status człowieka w społeczeństwie, pozycję, z wysokości której człowiek postępuje. Tu „persona” znaczy pozycję siły. Zauważmy, że „persona” wiąże się z jednej strony **z egzystencją indywiduum, jakim jest człowiek, z drugiej zaś strony podkreśla jego egzystencję w społeczeństwie.** Z tej perspektywy patrząc trzeba powiedzieć, że wprawdzie wszyscy ludzie rodzą się w jednakowy sposób, ale nie wszyscy są osobami, jeśli bierzemy tylko pod uwagę społeczne i prawne znaczenia słowa „persona”. W starożytności osobami w obliczu prawa byli tylko ludzie wolni.

Osobą był jakiś dostojnik, dygnitarz, reprezentant kogoś. Osobą można było być również już od urodzenia. Był to skutek pewnej konwencji, pochodzenia. Dziecku z rodu szlacheckiego przysługiwał od narodzin tytuł osoby. Szeroki łaciński kontekst rozumienia „osoby” nie przesłania jednak podstawowego rozumienia tego pojęcia, które rozważane jest głównie w horyzoncie ontologii. Tutaj „persona” odnoszona jest do wszystkich ludzi.

Dzięki temu, że „prósopon” resp. „persona” była przede wszystkim wyrazem jakiegoś ukrytego wnętrza, pojęcie to mogło znaleźć już we wczesnym chrześcijaństwie zastosowanie do teologii Trójcy Świętej. Pierwszym, który próbował przy pomocy pojęcia „osoba” zrozumieć wewnętrzne życie Trójcy Świętej, był jak wiadomo Tertulian. To właśnie w sporach chrystologicznych i trynitarnych „persona” zdecydowanie nabrała wymiaru ontologicznego. **Pojecie to miało służyć takiemu wyrażeniu przekonania o jedności Trójcy Świętej, które zgadzałoby się z wiarą w bóstwo nie tylko Ojca, lecz także Syna** i **Ducha Świętego.** Dokonało się to właśnie w dziele Tertuliana „Adversus Praxean” (ok. 213 roku po Chr.). Zawarte w tym dziele sformalizowanie słowa „persona” odbiegało od jego znaczenia społecznego. Tertulian skoncentrował się na gramatyczno-retorycznej analizie tego pojęcia. Wyróżnił mianowicie trzy typy osób: tę, która mówi; tę, która jest zagadnięta; wreszcie tę, o której się mówi. W ten sposób Tertulian odróżnił np. Boga-Ojca od Boga-Syna, cytując przy tym Psalm: Rzekł Pan (Ojciec) do Pana mego (Syna), siądź po prawicy mojej”(Ps. 110, 1).

Po Tertulianie już u św. Augustyna widać zastosowanie pojęcia „osoby do” teologii Trójcy Świętej w całej pełni. Syn Boży jest słowem „wyrażającym” Ojca a Duch Święty darem, który „wyraża” wzajemną miłość Ojca i Syna. Czytamy: *„Ojciec jakby siebie wypowiadając zrodził Słowo. Nie wypowiedziałby siebie całkowicie i doskonale, gdyby stal się w Słowie kimś mniejszym albo większym, niż jest sam w sobie”.* I na innym miejscu: *„...a więc Słowu, które zrodził, zawdzięcza to, że «się wyraża». Nie chodzi tu o słowo, które się wymawia, a ono brzmi i przemija. Ale o Słowo, które «było u Boga i Bogiem było Słowo... i... wszystko się przez nie stało» (J 1, 1-3) Słowo, które jest równe Ojcu, przez które Ojciec zawsze i niezmiennie wyraża siebie”.* I tak samo o Duchu Świętym: *„Zatem Duch Święty jest jakąś niewysłowioną wspólnotą Ojca i Syna. I może właśnie dlatego posiada to imię, że może je stosować i do Ojca i do Syna, ponieważ jako imię własne wyraża to, co jest dla nich wspólne, bo i Ojciec i Syn jest Duchem, i Ojciec, i Syn jest Święty. Więc Duch Święty nazywa ich darem Ich Obu, żeby przez to imię, które Obu odpowiada, wyrażała się ich wzajemna wspólnota”* (O Trójcy Świętej, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, ks. VII, I, 1 i ks. V, XI, 12.

Papież Leon Wielki dostrzegając głownie dzięki Tertulianowi przydatność pojęcia „osoba” w interpretacji chrystologicznych i trynitamych formuł Nowego Testamentu, spowodował przez swoje dzieło *„Tomus ad Flavianum”* wprowadzenie pojęcia „persona” do dogmatycznej definicji Soboru Chalcedońskiego (451 r. po Chr.). Od tego czasu pojecie to zdominowało język przyszłej teologii i metafizyki. Odrzucona zostaje modalistyczna interpretacja dogmatu trynitarnego. Według niej trzy osoby boskie byłyby jedynie trzema sposobami objawiania się resp. trzema rolami jednego w sobie niezróżnicowanego Boga. Po Soborze Chalcedońskim i pod wpływem Arystotelesa rozwija się'filozoficzna interpretacja pojęcia „osoba”, które jest teraz kluczowym pojęciem w rozumieniu Trójcy Świętej. **Boecjusz** przygotowując komentarz do orzeczenia soboru, podaje słynną definicję osoby: *„Persona est naturae rationabilis individua substantia”* (Boethius, A.M.S., Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, cap. 3, 74 (PL. 64, 1343).Definicja ta daje do myślenia. Jej fundamentem jest pojecie substancji. **Substancja jest siłą, fundamentem** osoby. Boecjusz substancjalizuje osobę.

Ponieważ **substancja jest tym, co „naprawdę jest”** osoba, jeśli ma „naprawdę być”, musi być substancją. Co to znaczy?

Pisze W. Stróżewski: „Substancja indywidualna nazywa się po grecka **hypostasis,** po łacinie substantia prima. (I) Jeśli pojęcie substancji znalazło się w definicji osoby, to po to, by zaznaczyć, iż jest ona bytem wewnętrznie jednym, zwartym, samoistnym, a nie na przykład zbiorem przypadłości, jeśli zaś dodaje się, że jest to **substancja pierwsza** to dla podkreślenia, iż osoba jest **bytem konkretnym, jednostkowym, indywidualnym.** (II) Drugim czynnikiem definiującym osobę jest **rozumność.** Zwróćmy jednak uwagę, że w definicji nie mówi się wprost o rozumności substancji, lecz o **substancji natury rozumnej,** czy może lepiej oddając to sformułowanie – **o substancji o rozumnej naturze.** Tomasz wyraźnie podkreśla ten moment i czyni zeń ważny użytek. Osoba dodaje do substancji indywidualnej określoną **naturę:** jest bowiem niczym innym, jak indywidualną substancją o naturze rozumnej... Chodzi tu o to, by zaakcentować **samoistność** a więc **autonomiczność działa ń** a lepiej: czynów osoby. Natura, to – zgodnie z Arystotelesem – substancja rozpatrywana jako źródło działań. Jeśli pośród substancji indywidualnych ta, która jest obdarzona rozumem, zasługuje na specjalną nazwę osoby, to dlatego właśnie, że obok rozumności przysługuje jej ów szczególny sposób działania (...) Charakter działania wynika ze sposobu istnienia działającego. To, co działa rozumnie, czyni tak dlatego, że jego akty wypływają z jego podmiotowej samoistności jako sposób jego istnienia” (por. Historia filozofii średniowiecznej, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1975 s. 421).

Cóż takiego osiągamy dzięki odniesieniu osoby do substancji? Osiągamy uwypuklenie samoistności i samodzielności osoby. **Ukazujemy „siłę” jej istnienia.** Wprawdzie byt ludzki nie jest bytem Boga, ale nie jest też zbiorem „przypadłości”, który rozsypie się przy pierwszym lepszym podmuchu. Dzięki definicji Boecjusza, uzyskujemy **„utrwalenie” osoby w bycie.** Oczywiście, utrwalenie to możliwe jest jedynie przy ontologicznym założeniu, że to właśnie substancja wciela całą silę istnienia.

Przytoczona definicja spotyka się jednak z wieloma zastrzeżeniami. Oto niektóre z nich :

1. **Stwierdzenie, że osoba jest substancją, wyklucza stosowanie tego pojęcia do opisu tajemnicy Trójcy Św.** Trzeba by wtedy uznać, że istnieje niejeden substancjalny Bóg, ale trzech Bogów. Dlatego teologowie przyznają, że używają tego pojęcia w sensie analogicznym a niejednoznacznym. Pisze W. Granat: *„Osoba w świece stanowi całość dla siebie, jest aliguid absolutum, osoba zaś Boża jest aliguid relativum, a nie absolutum (wszystkie bowiem trzy osoby Boże razem wzięte posiadają jedno wspólne najwyższe dobro) – nie możemy dlatego dodawać do siebie osób Bożych i otrzymywać w sumie trzech Bogów, bo każda z osób nie stanowi całości dla siebie, nie jest aliąuid absolutum „* (Bóg Jeden w Trójcy Osób, Lublin 1961 5. 396).

Czy jednak pojęcie osoby dopuszcza użycie analogiczne? Analogia jest zasadniczo możliwa tam, gdzie mamy do czynienia z dobrami, z wartościami. W przypadku np. piękna możemy powiedzieć, że coś jest mniej piękne. Jeśli osoba jest substancją a substancja nie jest przecież wartością lecz bytem, to nie dopuszcza ona użycia analogicznego. Nie można być ,mniej lub bardziej” substancja, jak można być „mniej lub bardziej” dobrym. Substancją albo się jest albo się nie jest. Stosując pojęcie osoby do opisu Trójcy Świętej, trzeba by więc odejść od Boecjusza.

1. **Substancjalne pojęcie osoby wyklucza osobę jako zasadę relacji dialogicznej –** relacji wzajemności, w której ja jestem dzięki tobie a ty dzięki mnie”. Pisze J. Gründel: *„Pojęcie osoby pojawia się w myśleniu teologicznym po raz pierwszy u Tertuliana i służy do tego, by w związku z potrzebą wyjaśnienia tajemnicy Trójcy Św. i wcielenia opisać trzy różniące się od siebie realnie relacje boskie: jeden Bóg zostaje opisany jako istniejący w trzech osobach. Znamienne przy tym jest, że w pojęciu «osoba» objęta zostaje zarówno samodzielność człowieka (Selbststand) jako jego odniesienie dialogiczne – jak to doświadczamy w każdym spotkaniu człowieka z człowiekiem w obrębie świata – i spożytkowana w opisie stosunków wewnątrzboskich. Gdy w VI stuleciu Boecjusz stosuje to pojęcie również do człowieka i przedstawia jego pierwszą definicję formalną: «osoba to niepodzielna substancja rozumnej natury» (De duabus naturis, 3: Persona est naturae rationalis individua substantia), porzuca on odniesienie dialogiczne a podnosi wyłącznie samodzielność (indywidualność)”* (por.: Handbuch der Christlichen Ethik, Freiburg 1978 **s.413-414,Bd.** 1).
2. **Substancjalistyczne ujęcie osoby wiąże się – mówiąc językiem M. Heideggera –** z **określonym momentem w dziejach metafizyki Zachodu.** Zakłada ono przeświadczenie, że tym, co naprawdę istnieje, jest substancja. Innymi słowy: prawda bycia znajduje się po stronie substancji. Z tym wiąże się wykluczenie: jeśli coś nie jest substancją, musi być przypadłością. Aby więc nie poniżyć bytu ludzkiego, strącając go do poziomu przypadłości, trzeba uznać, że jest on substancją. Wszystkie te założenia – związane z określonym momentem dziejów metafizyki – nie są jednak oczywiste. Jeśli nawet substancja jest „prawda bycia” na poziomie rzeczy, to z tego nie wynika, że jest ona „prawda bycia” na poziomie bytu ludzkiego. Nawet jeśli więc odrzucimy pojęcie substancji z dziedziny języka personalistycznego, to z tego nie wynika, że przyznamy osobie ontologiczny status przypadłości. Problem nie leży bowiem **w** tym, czy wybrać pierwsze czy drugie pojęcie, lecz w tym, czy cały model jest przydatny .

Przeciwko stosowaniu modelu substancji opowiadał się m.in. Max Scheler. Sądził, że pociąga on za sobą „urzeczowienie” człowieka. Wprawdzie miał on na oku raczej poglądy Kartezjusza niż Boecjusza, ale krytyki dotyczyły pośrednio wszystkich odmian substancjalizmu. Pisał: „Osoba... nie powinna nigdy być pomyślana jako rzecz czy substancja... Osoba jest raczej bezpośrednio współprzeżyta jednością przeżywania, nie jakąś tylko rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte”. (Cyt. za: A. Węgrzecki, Scheler, Warszawa 1975 s. 83). Z krytyki substancjalizmu wylania się również stwierdzenie M. Heideggera: *„Właściwą substancją Daseinjest egzystencja”.* Jeżeli bowiem przez „substancję” mamy rozumieć to, co „naprawdę jest”, to tym, co w Dasein Jest naprawdę”, jest „egzystencja”, czyli rozciągające się w czasie odnoszenie się Dasein do siebie poprzez odniesienie do tego, co poza nim. Nie jest to już jednak substancja w sensie Boecjusza.

d) **Substancjalistyczne ujęcie osoby sprawia, że osoba staje się „znakiem bez wyrazu”.** Substancja jest cała w sobie – może więc „znaczyć”, ale nie może „wyrażać”. Nie może ona wchodzić w twórczą wzajemność, z inną substancją. Aby stać się sobą, nie potrzebuje niczego oprócz siebie. Logicznym następstwem substancjalizacji osoby jest **monadologia.** Ewentualna wspólnota ustanawiana przez wiele substancji jest w istocie jedynie **„agregatem”** zbiorem elementów jednako funkcjonujących bez wewnętrznej więzi. Osoba rozumiana jako substancja mogłaby być „znakiem”, na którym można pisywać dowolne znaczenia, ale nie mogłaby wyrażać czegoś, co zawiera jej wnętrze. **Substancja nie ma uczestnictwa w dramacie.** Jeśli pojawia się na scenie dramatu, to jako „przedmiot” , jako „rekwizyt” .

**Czy substancja może się zbawić lub potępić?** Jeśli mimo wszystko włączy się ją w dramat religijny, to trzeba zmienić sens owego dramatu. Trzeba powiedzieć, że **istota zbawienia sprowadza sie do wykupu z niewoli.** Stosując metaforę wykupu, mówi się, że człowiek stał się w pewnej chwili „własnością” złego ducha. Aby go wyzwolić, trzeba go wykupić. Wykup polega na ofierze Chrystusa. Metafora zbawienia jako wykupu z niewoli pozostaje w związku z substancjalistyczną koncepcją człowieka. Ona nawet w pewnym stopniu domaga się tej koncepcji. Niemniej metaforyka ta ma swe ograniczenia i braki. Przede wszystkim **nie uwzględnia wolnej woli** człowieka. To, co istotne, dzieje się jakby poza plecami człowieka. Człowiek przechodzi z rąk do rąk jak rzecz. Nie wyjaśnia ona również, dlaczego Chrystus stawszy się **„zapłatą”,** nie pozostał w ręku złego ducha, lecz wrócił na łono Ojca.

**e)Źródłem „iluzji substancjalistycznej” jest –** jak się wydaje – założony wcześniej sposób myślenia o człowieku, wyznaczony nie tyle przez naturę człowieka, co przez teoretyczne potrzeby ontologii. **Polega ona na próbie „wyjaśnienia” bytu ludzkiego przez czynniki, które leżą jakby „poniżej” lub „poza” człowiekiem:** przez przyczyny, racje dostateczne, czynniki składowe bytu w ogóle. Nie uwzględnia się tutaj tego, co jest szczególnie wyraźne w całej nowożytnej myśli o człowieku: **potrzebę rozumienia człowieka przez to, w czym ów człowiek wyraża siebie.** Człowiek mówi i buduje otaczający go świat. Mowa i świat otoczenia są zwierciadłem, w którym odbija się prawda człowieka. Chcąc zrozumieć człowieka, trzeba zobaczyć jego **dążenie do usprawiedliwienia** swego bytu na tym świecie i na świecie w ogóle. Człowiek poznaje siebie, gdy odkrywa, jakie wartości „usprawiedliwiają” jego istnienie na świecie. Ale tego nie można wydumać a priori. Nie można też znaleźć we wnętrzu bytu. Trzeba sięgnąć do **transcendentaliów,** które są „poza bytem i niebytem”.

Wszystkie te i tym podobne krytyki idei substancjalizacji sprawiły, że we współczesnym personalizmie unika się najczęściej stosowania pojęcia substancji. W jej miejsce wprowadza się inne pojęcia, z którymi nie wiąże się rzeczone niebezpieczeństwo. Oto znamienny przykład:

**Kardynał Karol Wojtyła** pisze: *„...osoba – to* ***«ktoś».*** *Ów* ***zaimek*** *jest kapitalnym znakiem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i* ***przeciwstawienie do «coś».*** *Zidentyfikowanie osoby jako* ***suppositum*** *domaga się uwzględnienia owej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy «ktoś» a «coś». Osoba to jest suppositum, ale jakże inne od wszystkich, które otaczają człowieka w widzialnym świecie. Ta inność, ta proporcja czy raczej dysproporcja, na jaką wskazują zaimki <ktoś» i «coś», przecina do samego korzenia bytu, który jest podmiotem. Podstawowe (wedle Tomasza) zdynamizowanie tego bytu przez istnienie (esse), a w konsekwencji też cały wtórny jego dynamizm wyrażający się w o p e r a r i (działanie i dzianie się) wykazują tę samą inność, tę samą proporcję, w której tkwi dysproporcja (...) Osoba pozwala się zidentyfikować jako suppositum przy zastosowaniu właściwej analogii: suppositum <ktoś» wykazuje nie tylko podobieństwo, ale i różnicę oraz dystans względem każdego suppositum «coś»„ (****Osoba i czyn****, Kraków 1969s.76-77).*

Kardynał Karol Wojtyła i wielu innych personalistów ze szkoły św. Tomasza z Akwinu proponuje użycie pojęcia substancji wyłącznie w sensie analogicznym. Przyjąwszy, że byt ludzki nie ma charakteru przypadłościowego lecz substancjalny, należy przyjąć, że **substancjalność osoby wykazuje jedynie pewne analogie z substancjalnością rzeczy.** Co to bliżej znaczy i jakie są granice owej analogii, tego bliżej nie wyjaśniają.

Zastanówmy się na koniecnadsensem związku osoby i czynu, który zasygnalizowany jest już w samym tytule dzieła głównego Karola Wojtyły. **C**zyn we właściwym znaczeniu to świadome i twórcze działanie człowieka jako osoby. Odpowiada on nie tyle „naturze rozumnej", ile po prostu osobie. Tylko osoba „czyni", działa, postępuje, dokonuje aktów moralnych, tworzy historię. Osoba realizuje się w czynie, wyraża się w nim, przejawia integruje. Osoba spełnia się przez czyn w swej istocie i w swym istnieniu. Natura ludzka jest bezpośrednio podmiotem tego, co „zachodzi" w człowieku, co „się dzieje" nieświadomie, osoba zaś jest ostatecznym podmiotem działań świadomych (i nieświadomych zarazem). Ostatecznie bowiem osoba jest racją natury ludzkiej, człowieczeństwa i wszelkich działań ludzkich (K. Wojtyła, 1969, 13 nn.; 207 nn.).

**W** innych substancjach, nieosobowych, zachodzą działania, zdarzenia i procesy, które nie są aktami, czynami, dokonaniami we właściwym znaczeniu, np. powstawanie piasku z kruszących się skał, padanie deszczu, spadanie liści, ruchy morza, świecenie gwiazd, praca magnetyzmów Ziemi, rośnięcie rośliny, rozwój zwierzęcia, jedzenie, bicie serca... Jeśli tak, to czyn właściwy może zaistnieć tylko w osobie i osoba wyraża się w czynie, spełnia pod pewnym względem, jest jego źródłem pierwszym, początkiem, autorem, sprawcą, niemal stwórcą. Pod pewnym względem osoba, cała, przemienia się w czyn, np. w miłość. Czyn tedy jest konieczną konsekwencją człowieczeństwa osobowego i istnienia osobowego. Z drugiej strony czyn „tworzy" osobę w jakimś aspekcie. Jest takie zjawisko, które można nazwać po grecku: *prosopopoiia*, czy *prosopopoiesis*, czyli sprawianie osoby, „poezja osoby", realizowanie osoby. Czyn spełnia osobę, daje jej treści, aktualizuje ją, daje jej dynamikę. Osoba bez czynu nie byłaby sobą  
i nie istniałaby.

**A** zatem osoba cała „czyni" i cała osoba jest „czyniona". Tym samym czyn jest z istoty swej prozopoiczny. Ma strukturę prozopoiczną: somatyczno-duchową, intelektualno-wolitywną, tematyczno-dążeniową. Ma stronę czynną (*actio, actus activus*) i stronę bierną, wyrażaną lub sprawianą (*actum, actus passivus*). Ponadto jest treścią osoby *actus qui* i jej funkcją *acus quo*. Jest pewną prawdą (*verum quod*) i zarazem metodą (*via ad verum, ad cognoscendum*). Przez czyn osoba niejako „objawia" siebie (*actus ut revelans*), daje się poznać światu, a jednocześnie sama poznaje świat samą siebie (*actio cognoscitiva*). Przez czyn osoba spełnia swe cele i zadania, a jednocześnie, spełniając tematycznie swą istotę i aktualizując istnienie, usensownia czynnie wszelki byt. Nie byłoby dynamiki osobowej ani możliwości odegrania roli prozopoicznej w Drama Bożym (*Drama Theion*) bez czynu. Osoba - bez czynu - byłaby czystą ideą, statyką, esencją, pustką, bezgranicznym smutkiem ontologicznym.

**C**zyn wyraża się najidealniej w moralności, gdzie jest afirmacją albo negacją bytu (dobra), uczłowieczeniem lub degradacją duchową, personalizacją albo depersonalizacją. W czynie moralnym następuje uaktualnienie się osoby w sferze duchowej, sakralnej i zbawczej. Łączy się z nieopisywalną światłością osobową, czystością personalną, poprawnością personalizacji, zwłaszcza z miłością, która jest całą mocą relacyjności osoby do osoby, głównie do Osób Niestworzonych. Relacyjność osobowa wyraża się misteryjnie w miłości, we wszystkich barwach miłości.

**R**elacyjność osoby aktualizuje się wówczas, gdy ma miejsce czyn osobowy, nie zaś samo uczucie empiryczne, które samo z siebie jest raczej deterministyczne i pasywne, a przez to niepersonalne. Miłość właśnie jest aktualizacją osoby, jej kalonizacją (upięknieniem) i absolutną decyzją stwórczą. Akt-czyn realizuje wartość osoby, rekapituluje jej świat i ciągle go stwarza w sobie na nowo (*creatio reiterativa*). W jednym momencie (akcie) streszcza się cała osoba, jej istota, istnienie, życie, tematyka, wartości, dążenia. Nie można „oddalać" czynu od świata osoby, ani egzystencjalnie, ani tematycznie.

**P**rzez czyn (akt) dobry - o taki chodzi na tej drodze - osoba się doskonali, uświęca, uwiecznia. Przez czyn (akt) zły natomiast unicestwia się, neguje, niweczy stworzenie, ubezwłasnowolnia się, a ostatecznie staje się „antystworzeniem" (*adversarius* - szatan). Dziś coraz wyraźniej widać, jak to czyn zły jest antykreacyjny i tworzy „osobę adwersarza Boga". Tylko czynienie dobra to realnienie osoby, jej moralnienie, rozjaśnianie, uwiecznianie, przebóstwianie, chociaż to wszystko na sposób aktu, momentu, punktu, a więc na sposób odwracalny, utracalny, „dwumożliwy", dopóki człowiek żyje w doczesności.

1. M. Scheler, Scheler M: Stanowisko człowieka w kosmosie. tłum. A. Węgrzecki, [w:] Pisma   
   z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy. Warszawa 1987. PWN.

   s. 43. [↑](#footnote-ref-2)
2. M. Scheler, *Fenomenologiczna etyka wartości*. PAT Kraków 1997, s. 42. [↑](#footnote-ref-3)
3. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka* wartości, s. 68. [↑](#footnote-ref-4)
4. M. Scheler: *Istota i formy sympatii,* tłum A. Węgrzecki, PWN. Warszawa 1980, s. 272 [↑](#footnote-ref-5)
5. M. Scheler, za: *Resentyment*. Czytelnik, Warszawa 1997 s. 33. [↑](#footnote-ref-6)
6. Tamże, s. 174 – 180. [↑](#footnote-ref-7)
7. M. Scheler, za: *Fenomenologiczna etyka wartości*. , s. 81. [↑](#footnote-ref-8)
8. Tamże, s. 82. [↑](#footnote-ref-9)
9. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości.*, s. 85 – 90. [↑](#footnote-ref-10)
10. Max Scheler *O zjawisku tragiczności,* tłum. R. Ingarden [w:] Arystoteles, D. Hume i M. Scheler , O tragedii i tragiczności, Wyd. Literackie. Kraków 1976, s. 89. [↑](#footnote-ref-11)
11. M. Scheler, za: *Fenomenologiczna etyka wartości*. PAT Kraków 1997, s. 102. [↑](#footnote-ref-12)
12. M. Scheler, za: *Fenomenologiczna etyka wartości*. PAT Kraków 1997, s. 106. [↑](#footnote-ref-13)
13. Tamże., s. 117. [↑](#footnote-ref-14)
14. Ch. Renouvier, *Le personnalisme suivi d´une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris 1903. [↑](#footnote-ref-15)
15. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, “Znak” 13 (1961), s. 664-674. [↑](#footnote-ref-16)
16. J. Maritain, *Humanizm integralny*, s. 16. [↑](#footnote-ref-17)
17. *Osoba i czyn*, Kraków 1969, tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, “Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z 2, s. 6-11. [↑](#footnote-ref-18)