

Stanisław Kowalczyk

Polskim personalizm współczesny

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 315-334

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk

Polski personalizm współczesny

Pojęcie personalizmu (łac. *persona* – osoba) jest różnorodnie rozumiane i definiowane¹. Niejednokrotnie jest ono znaczeniowo i zakresowo utożsamiane z humanizmem, co jest tezą kontrowersyjną². „Najczęściej personalizmem nazywa się każdy 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 rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych”³. Integralnie rozumiany personalizm implikuje akceptację szeregu elementów ontologicznych i aksjologicznych. Jego wyznaczniki o charakterze filozoficzno-ontologicznym to uznanie: podmiotowo-osobowego charakteru człowieka, jego autoteleologii, rozumności i odpowiedzialnej wolności oraz prospołecznej natury. Do aksjologicznych elementów idei personalizmu należą przede wszystkim: wrażliwość na wyższe wartości poznawcze, etyczne, estetyczne, ideowe, religijne itp. oraz podmiotowość w życiu społeczno-politycznym (prawa człowieka).

Personalizm w pierwszym rzędzie dotyczy koncepcji człowieka, tj. antropologii, co znajduje swoje odzwierciedlenie w etyce, pedagogice, filozofii społeczno-politycznej, filozofii kultury, religii i teologii.

¹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 76–78.

² I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 123. Autor marksizm zaliczył do „humanizmu wertykalnego” zwanego także humanizmem.

³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 305.

Bogactwo form współczesnego personalizmu polskiego wymaga ograniczenia zakresu niniejszych rozważań do personalizmu filozoficzno-antropologicznego. Dominujące w nim nurty to: fenomenologiczny, tomistyczno-fenomenologiczny, tomistyczno-egzystencjalny, augustyńsko-tomistyczny, syntetyczno-empiryzujący i społeczno-universalistyczny⁴.

Fenomenologiczny nurt polskiego personalizmu reprezentują dwaj myśliciele związani z Krakowem: Ingarden i Tischner. Profesor Roman Ingarden (1893–1971) w pierwszym etapie swej filozoficznej refleksji, w monumentalnym dziele *Spór o istnienie świata* (t. 1–2, 1947–1948), koncentrował uwagę na ontologii świadomości. Problematyka człowieka była rozpatrywana w kontekście sporu pomiędzy realizmem a idealizmem. Ingarden analizował człowieka głównie w aspekcie jego wewnętrznych przeżyć i danych świadomości. Nie było to więc ujęcie osoby ludzkiej od strony egzystencjalno-substancjalnej, lecz fenomenologicznej. Mimo to, myśliciel ten, analizując fenomen ludzkiej świadomości, dostrzegł niezbędność istnienia podmiotu⁵. Nie może bowiem istnieć „strumień świadomości” bez współistnienia podmiotu psychicznych przeżyć. Dlatego zakwestionował pozytywistyczno-biologizujące koncepcje człowieka, opowiadające się za istnieniem psychologii „bez duszy”. W analizach R. Ingardena widoczne jest wahanie pomiędzy fenomenologicznym a egzystencjalnym rozumieniem osoby ludzkiej. Z jednej strony zastrzegał się, że nie mówi o „faktycznym istnieniu” władz psychiczno-umysłowych człowieka, gdy pisał: „Twierdzę tylko, że mi się jako faktyczne, realnie istniejące prezentują w odpowiednio zbudowanych wewnętrznych doznaniach”⁶. Nieco później jednak w fenomenologicznych analizach autora pojawiają się klasyczne kategorie „duszy” i „osoby”, stanowiące trwałe fundament personalizmu⁷.

⁴ Tenże, *Polski personalizm współczesny*, „Roczniki Nauk Społecznych” 14(1986) z. 1, s. 97–121. Obecny artykuł wykorzystuje zawarte tam rozważania, a zarazem wnosi nowe elementy.

⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1961, s. 506–511.

⁶ Tamże, s. 514.

⁷ Tamże, s. 520–521.

Drugi etap formowania koncepcji personalizmu Ingardena łączy się z jego pracą *Książeczka o człowieku*. Wskazuje w niej, wykraczając poza ramy metody fenomenologicznej, na egzystencjalne wymiary ludzkiej osoby. Mianowicie dostrzegł w człowieku dwupoziomowość bytowej struktury: życie biologiczne oraz świadomą siebie osobowość. Sens ludzkiego życia „polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastanie ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości”⁸. Człowiek jest zakorzeniony w świecie materii i biologicznego życia, lecz na ich podłożu – tworząc szeroko rozumianą kulturę – buduje swój ludzki świat. Ingarden rozgraniczył w naturze ludzkiej trzy elementy: ciało, duszę oraz „ja” włączone w strumień przeżyć. Autor uznał priorytet podmiotu i duszy w ontycznej strukturze człowieka, wskazując na jego aktywność umysłową: intelektu i woli⁹. Ingarden w dalszym ciągu wychodził od fenomenologicznego opisu człowieka jako istoty wolnej i odpowiedzialnej za swe życie, lecz sądził, że odpowiedzialność implikuje obecność trwałego „ja”, tj. odpowiedzialnego podmiotu – osoby¹⁰. Krakowski myśliciel, uwypuklając organiczne powiązanie ludzkiej osoby ze światem wyższych wartości, wskazywał na potrzebę szerokiej platformy ontyczno-aksjologicznej prawdziwego humanizmu. Personalizm wymaga przede wszystkim uznania osobowego podmiotu w naturze ludzkiej.

Nurt fenomenologicznego personalizmu reprezentował w Polsce także ks. Józef Tischner (1931–2000). Rezygnował on z tomistycznej antropologii, solidaryzując się z wysuniętymi przeciw niej zarzutami M. Heideggera. Mianowicie opisywanie bytu ludzkiego za pomocą kategorii zapożyczonych ze świata zewnętrznego (substancja, forma, właściwość itp.) uznał za uprzedmiotowienie ludzkiej osoby¹¹. Tischner zastąpił filozofię arystotelesowską fenomenologią i egzystencjalizmem. Swą teorię personalizmu oparł na analizach M. Heideg-

⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 25; J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki Warszawa–Kraków 1995, s. 183–191.

⁹ *Książeczka o człowieku*, s. 22.

¹⁰ Tamże, s. 125–130, 172.

¹¹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 115, 123.

gera, P. Ricoeura, E. Lévinasa, M. Schelera, E. Husserla. Konsekwencją tego było jego małe zainteresowanie ontologicznymi podstawami personalizmu, natomiast całą uwagę skupił na fenomenologicznych i aksjologicznych jego aspektach.

Punktem wyjścia rozważań Tischnera było „doświadczenie egotyczne”, mianowicie fakt posiadania przez człowieka immanentnej samoświadomości (zwanej przez niego „koscjentywnością”)¹². Jest to kartezjański typ filozofii.

Drugim istotnym rysem człowieka jest zdolność doświadczania wartości. Ludzkie „Ja” to „ja” aksjologiczne, odczytujące intuicyjnie bogatą skalę wartości¹³. W tym względzie Tischner korzystał z aksjologii Schelera i nawiązywał do egzystencjalistów: Jaspersa, Marcela, Sartre’a. Wartości nadają sens życiu ludzkiemu, bogacą je, rozwijają osobowość, ukierunkowują człowieka. Autor mniej interesował się ontologią wartości, bardziej natomiast egzystencjalnym przeżyciem i sensem wartości. Podejmował analizę takich wartości, jak: prawda, dobro i zło, cierpienie, śmierć, piękno, nadzieja, miłość¹⁴. Wyczulenie krakowskiego filozofa na sferę wartości było tak duże, iż mówił o „myśleniu według wartości”¹⁵. Uznał prymat dobra przed bytem, aksjologii przed ontologią, etosu przed logosem. Jego koncepcja personalizmu ma profil aksjologiczny i psychologiczny, dystansuje się natomiast od rozwiązań systemowych.

Tischner, podejmując problem relacji między jednostką a społecznością, szukał jego rozwiązania na bazie aksjologii i hermeneutyki. Akceptował stanowisko Husserla, który twierdził, że społeczność konstytuuje się dzięki „aktom komunikacji” interpersonalnej¹⁶. Rodzaj społeczności (rodzina, uniwersytet, państwo) zależy od rodzaju komunikacji; żadna z nich nie jest idealna i dlatego nie może być modelem dla innych. Istotą komunikacji jest jakaś jedność: języka, idei, poglądów, stylu życia itp. Podstawą życia społecznego jest

¹² Tamże, s. 119.

¹³ Tamże, s. 120–121, 183–200.

¹⁴ Tamże, s. 294–310; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 289–291, 364–414, 453–465.

¹⁵ *Myślenie według wartości*, zwłaszcza s. 491–496.

¹⁶ Tamże, s. 78–86.

„idealne Ja” nakierowane na dobro, dlatego jedność społeczności ma charakter przede wszystkim aksjologiczny.

Tischner wielokrotnie poruszał problem społecznego wymiaru człowieka. Charakteryzując „przestrzeń międzyludzką”, wyróżnił trzy postawy człowieka: wzajemności, przeciwieństwa i władania¹⁷. Konkretny człowiek, nawiązując kontakt z innymi ludźmi, zajmuje jedną z postaw: partnera, wroga lub władcy (poddanego). Relacje interpersonalne mogą ulec degradacji, wówczas w miejsce przestrzeni międzyludzkiej pojawia się „przestrzeń rzeczowa”.

Koncepcja personalizmu Tischnera nie jest jednoznaczna i doktrynalnie kompletna, a niektóre jej elementy wydają się mało spójne. Tak np. autor za podstawę życia społecznego uznał wolność, lecz równocześnie inspiracji filozofii społecznej szukał w *Fenomenologii ducha* Hegla. Fakt ten zaskakuje, gdyż niemiecki idealista przedkładał kolektyw nad jednostkę, a samą wolność rozumiał racjonalistycznie i łączył z ideą autokreacji absolutnego ducha¹⁸.

Czołowym myślicielem nurtu tomistyczno-fenomenologicznego w Polsce był Karol Wojtyła (1920–2004), arcybiskup Krakowa i późniejszy papież Jan Paweł II. Jego personalizm opierał się na klasycznej „filozofii bytu”¹⁹. Potwierdzeniem tego jest akceptacja podstawowych teorii filozoficznych: aktu i możliwości, hylemorfizmu, autonomii duszy względem cielesności, akcentowanie osobowego charakteru człowieka. Autor pracy *Osoba i czyn* kontynuował personalizm tomistyczny, dokonując zarazem jego reinterpretacji przez uwypuklenie aktywności człowieka – zwłaszcza w personalnym przeżywaniu wartości²⁰.

Drugim źródłem filozoficznej myśli Wojtyły była fenomenologia ujmowana jako metoda. Nie chodziło więc o syntezę filozofii

¹⁷ J. Tischner, *Przestrzeń międzyludzka*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977), s. 80–82.

¹⁸ *Myślenie według wartości*, s. 456–459. Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001; W. Borowicz, *Tischner*, Kraków 2001.

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 30.

²⁰ Por. A. Woznicki, *Karol Wojtyła's Existential Personalism*, New Britain 1980; S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 77(1985) t. 104, s. 84–95.

bytu i filozofii świadomości²¹, tzn. utworzenie jednej metafizologii. Autor podjął próbę „scalenia dwóch orientacji filozoficznych, po-
niekąd dwu filozofii”²². Chodziło po prostu o powiązanie tomistycz-
nego personalizmu z fenomenologiczną metodą. Metoda taka
„ułatwia analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej
i doświadczalnej” oraz pozwala „odkrywać tę szczególną prawidło-
wość przeżycia, która wynika w nim właśnie ze skierowania do
wartości moralnych”²³. Krakowski myśliciel ustawicznie posługi-
wał się terminologią zapożyczoną z fenomenologii: fenomenolo-
giczne kryterium, fenomenologiczny ogląd, fenomenologiczne do-
świadczenie, fenomenologiczna metoda itp.²⁴ Fenomenologia peł-
niła u niego funkcję instrumentalną: była efektywną metodą przy
wyjaśnianiu natury człowieka i jego dynamizmu. Konsekwencją
tego było uznanie wielości języków i metod przy analizie ludzkiej
osoby. Autor był przekonany, że tomizm i fenomenologia nie wy-
kluczają się, lecz dopełniają. Punktem wyjścia jego analiz było
doświadczenie wewnętrzne, mianowicie akty świadomości i działa-
nia moralne. Punktem dojścia była już metafizyka ludzkiej osoby.
Metoda fenomenologiczna nie łączyła się z epistemologicznym an-
tropocentryzmem.

Antropologia kardynała Wojtyły mieści się w orbicie wpływów
kartezjanizmu, choć różni się od niego zdecydowanym sprzeciwem
wobec subiektywizmu i idealizmu. W dalszym kontekście historycz-
no-doktrynalnym wyraźny jest również wpływ św. Augustyna, który
w analizie człowieka wychodził od jego doświadczenia wewnętrzne-
go. Potwierdzeniem inspiracji augustyńskiej jest encyklika *Redemp-
tor hominis* (nr 18).

Antropologia Wojtyły była powiązana z koncepcją doświadcze-
nia rozumianego nie tylko jako percepcja zmysłowa, lecz jako po-
znawczy kontakt ze sferą wartości. Jako etyk interesował się przede
wszystkim doświadczeniem moralnym, to znaczy przeżyciem dobra

²¹ K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, „Analecta Cracoviensia” 5–6(1973–1974), s. 249.

²² *Osoba i czyn*, s. 23; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześ-
cijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, Lublin 1959, s. 122–123.

²³ *Ocena możliwości zbudowania etyki*, s. 122–123.

²⁴ *Osoba i czyn*, s. 67, 188 nn., 192.

i zła moralnego²⁵. Podstawą jego koncepcji doświadczenia był personalizm, chodzi bowiem o moralny czyn osoby ludzkiej. Jest to koncepcja „doświadczenia rozumiejącego”, w którym „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem zrozumieniem”²⁶. Wojtyła, nazywając swą filozoficzną metodę „redukcją”, charakteryzował ją następująco: „Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje się bynajmniej na powierzchni tej [ludzkiej] rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nam nie tylko ogląd, ale i wgląd”²⁷. Dzieło *Osoba i czyn* uznaje również potrzebę „indukcji”. Chodzi mianowicie o arystotelesowskie rozumienie indukcji korespondujące z teorią Wesensschau fenomenologów²⁸.

Podstawą personalizmu w interpretacji krakowskiego myśliciela był fenomenologiczny opis dynamizmu człowieka. Jest to odejście od tradycyjnego tomizmu, który byt ludzki wyjaśniał, opierając się na systemie filozofii bytu. Dzieło *Osoba i czyn* odwołuje się w punkcie wyjścia do podmiotowych przeżyć człowieka. Jest „to studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”²⁹. Była to droga wytyczona przez Kartezjusza, współcześnie zaś podjęta przez fenomenologię i egzystencjalizm. Przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego wysuwają przeciw takiej metodzie zarzuty subiektywizmu i idealizmu. Wojtyła był tego świadomy, dlatego – podobnie jak D. von Hildebrand – rozgraniczał subiektywność od subiektywizmu. Subiektywność związana jest z faktem, że człowiek jest „podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot”³⁰. Odwołanie się do subiektywności człowieka nie jest bynajmniej akceptacją subiektywizmu, który czyni człowieka sprowadza wyłącznie do przeżycia, a moralne wartości redukuje do treści świadomości.

Dynamizm człowieka pełni – w rozumieniu Wojtyły – funkcję zarówno epistemologiczną, jak i ontologiczną – różne formy aktyw-

²⁵ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1963) z. 1, s. 5–24.

²⁶ *Osoba i czyn*, s. 13.

²⁷ Tamże, s. 189.

²⁸ *Problem doświadczenia w etyce*, s. 20; *Osoba i czyn*, s. 192.

²⁹ Tamże, s. 14.

³⁰ Tamże, s. 56.

ności człowieka powodują ciągłe ubogacanie osobowości. Człowiek to ustawiczne *feri*. Szczególną rolę w procesie autorealizacji odgrywają działania władzy woli. Człowiek żyje w kręgu wartości, wobec których musi się samookreślić: jedne wybiera, a inne pomija. Wówczas odkrywa swą wolność, która „jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny”³¹. Subiektywne przeżycie wolności wyraża się w postawach człowieka: mogę – nie muszę – chcę. Konsekwencją wolności jest „samo-posiadanie” i „samo-panowanie”, będące ciągłym zadaniem człowieka. Jego powołaniem jest samostanowienie i samokierowanie sobą.

Konsekwencją wolności człowieka jest fenomen sumienia, dzięki któremu człowiek „spełnia siebie” jako osobę³². Sumienie to głos „normatywnej prawdy” odkrywanej w dynamizmie wolnego bytu ludzkiego. Sumienie jest integralną częścią człowieka, zarazem zaś jego powołaniem. Powinności moralne, formułowane przez sumienie, nie naruszają wolności.

Na bazie wolności pojawia się miłość, która jest zarówno ewangelicznym nakazem, jak i naturalnym wymiarem ludzkiego bytu. „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³³. Miłość przeciwstawia się instrumentalizowaniu, czyli „używaniu” człowieka. Dlatego antyhumanitarne są wszelkie postawy oparte na przymusie, lęku, przemocy czy nienawiści. Miłość jest najdoskonalszą formą samorealizacji, respektuje bowiem i zakłada wręcz aktywność człowieka jako osoby. Miłość jest także tą płaszczyzną – aksjologiczną i ontyczną – na której człowiek współtworzy z Bogiem nowe życie. Dokonuje się to poprzez miłość rodzicielską³⁴.

Praca *Osoba i czyn* nie ogranicza się do fenomenologicznej analizy człowieka, lecz zawiera również metafizyczną koncepcję osoby ludzkiej. Jest ona nie tyle zakładana, co unaoczniana i redukcyjnie ukazywana. Autor pracy, akceptując definicję Boecjusza, opisał czło-

³¹ Tamże, s. 104.

³² Tamże, s. 126–127.

³³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 32.

³⁴ Tej problematyce poświęcona jest cała praca *Miłość i odpowiedzialność*.

wieka jako rozumną, jednostkową substancję. Ludzka osoba to *suppositum* osobowe, „ktoś”, a nie rzecz – przedmiot³⁵. Szczególnie interesujące są analizy Wojtyły dotyczące integracji natury i osoby w człowieku. Natura jest podstawą dynamizmu; osoba jest podmiotem scalającym różnorodne działania człowieka. Osoba to nie tylko „jednostkowe człowieczeństwo” – ona nadaje bytowi ludzkiemu istnienie osobowe (*esse*), dzięki czemu somatyczno-wegetatywne i psychiczno-duchowe działania człowieka mają jeden wspólny podmiot. Człowiek jest bytem osobowym, na podstawie którego możliwe jest zintegrowanie różnorodnych poziomów i aspektów jego aktywności. Integracja natury w osobie nie przekreśla istniejącej między nimi różnicy, ale jedynie „uwytatnia jedność i tożsamość człowieka, jako bytu podmiotowego, jako *suppositum*”³⁶. Integracja ta możliwa jest dzięki transcendencji człowieka wobec jego działań: somatycznych i psychicznych.

Elementem osoby ludzkiej jest dusza. Wojtyła w tej dziedzinie nawiązał do antropologii św. Tomasza z Akwinu, pisząc: „Zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała, jest [...] rzeczywistością trans-fenomenalną i pozadoświadczalną”³⁷. Dusza jest racją uniesprzeczniającą życie umysłowo-duchowe człowieka, stanowiąc jego ontyczną podstawę. Transcendencja działań intelektu i woli, wyjaśniana zasadami niesprzecznosci i racji dostatecznej, wskazuje na nieodzowność duchowego „ja” w człowieku³⁸.

Szczególnie interesującym elementem personalizmu kardynała K. Wojtyły była jego teoria „uczestnictwa”, rozumianego jako „współ-działanie” człowieka w ramach wspólnoty. Chrześcijański personalizm różni się zarówno od skrajnego indywidualizmu, jak kolektywizmu. Godność człowieka jest podstawą każdej autentycznej wspólnoty. Człowiek nie jest „bytem-dla-siebie”, tym niemniej zawiera bytową „w-sobność”³⁹. Dlatego relacja „ja”–”ty” jest relacją mię-

³⁵ *Osoba i czyn*, s. 76.

³⁶ Tamże, s. 88.

³⁷ Tamże, s. 279.

³⁸ Tamże, s. 190.

³⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), s. 13.

dzyosobową, w której „ja” kształtuje się wewnętrznie dzięki relacji do „ty”, które z kolei jest formowane przez nasze „ja”⁴⁰. Prowadzi to do autentycznego zjednoczenia osób, które można nazwać *communio personarum*⁴¹. Międzyosobowa relacja „ja”–„ty”, choć jest pierwotna i fundamentalna, nie wyczerpuje bogactwa społecznej natury człowieka. Pełnym jej wyrazem jest dopiero „my”, stanowiące wspólnotę osób opartą na rozeznaniu i realizacji dobra wspólnego⁴².

Taka interpretacja uczestnictwa uzasadnia krytykę zarówno indywidualizmu, jak i totalizmu. „Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólności i społeczeństwu”⁴³. W obu wypadkach następuje alienacja człowieka⁴⁴. Indywidualizm zapoznaje społeczny wymiar człowieka, afirmuje jego egoizm oraz podważa istnienie dobra wspólnego. Drugi człowiek w takiej interpretacji jest traktowany jako źródło ograniczeń czy nawet zagrożeń naszego „ja”. Jest to faktyczne podważanie idei uczestnictwa. Ideę wspólnoty zdecydowanie akceptuje totalizm, w jego ujęciu jest to wspólnota pojmowana nie w kategoriach osobowo-podmiotowych, lecz wspólnota zewnętrzno-rzeczowa. W wyniku tego brakuje „spełnienia się osoby w czynie”, brakuje autentycznego uczestnictwa, dobro zaś ludzkiej osoby jest „ograniczone czy wręcz unicestwione”⁴⁵. Fizyczne członkostwo nie jest jeszcze duchową wspólnotą. Konsekwencją indywidualizmu i totalizmu jest depersonalizacja człowieka. Oba nurty mają profil a- lub anty-personalistyczny⁴⁶.

Autentyczna wspólnota wymaga respektowania osobowego wymiaru każdego człowieka: tak mojego „ja”, jak i „ty” drugiego człowieka. Wojtyła, jako myśliciel chrześcijański, włączył w tok swych

⁴⁰ Tamże, s. 24–28.

⁴¹ Tamże, s. 29.

⁴² Tamże, s. 30 nn.

⁴³ *Osoba i czyn*, s. 299.

⁴⁴ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 20–21.

⁴⁵ *Osoba i czyn*, s. 298.

⁴⁶ Tamże, s. 301. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), nr 17.

analiz pojęcie „bliźniego”. Jest to kategoria zarówno aksjologiczna, jak ontologiczna, ponieważ za postawę wspólnoty uznaje człowieczeństwo. „Wspólnota w samym człowieczeństwie jest [...] podstawą wszelkich innych wspólnot”⁴⁷.

Personalizm Wojtyły – Jana Pawła II zawiera różnorodne elementy: ontologiczne, aksjologiczne, teologiczne oraz prakseologiczno-społeczne. Elementy teologiczne zostały rozwinięte w encyklikach *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*; społeczne zaś w *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*. Teoria personalizmu Karola Wojtyły we współczesnej filozofii polskiej stanowi najbardziej pełną i oryginalną koncepcję personalizmu.

Innym przedstawicielem tomizmu fenomenologicznego na terenie Polski jest kardynał Marian Jaworski (ur. 1926), arcybiskup Lwowa. Kilkakrotnie omawiał on problematykę z zakresu filozofii człowieka, między innymi w rozprawie *Człowiek a Bóg*⁴⁸. Jako tomista do istotnych cech osoby zaliczał: tkwienie w sobie, przynależność do samego siebie, samostanowienie o sobie, bycie dla siebie celem. Enumeracja powyższa łączy ontologiczne i psychologiczno-aksjologiczne atrybuty osoby, co świadczy o wpływie fenomenologii oraz R. Guardiniego. Jaworski, charakteryzując ludzką osobę, zaakcentował jej bytowe związki z Bogiem. Pisał: „Wszystkie [ludzkie] relacje międzyosobowe zakładają już istnienie osób, ale ich nie tworzą. Stąd konieczność przyjęcia innej osoby, nie w formie postulatu, ale jako rację tłumaczącą, która ustanawia osobę ludzką jako taką”⁴⁹. Jedynie Bóg, jako ostateczna przyczyna sprawcza, wyjaśnia zarówno byt, jak i osobowy profil człowieka. Autor, eksponując ontologiczno-kreacyjną funkcję Boga, bynajmniej nie podważał substancjalności ludzkiego bytu. Dlatego też nie sprowadzał osoby ludzkiej do faktu relacji ontycznych⁵⁰. Jaworski, uwydatniając aksjologiczne związki

⁴⁷ *Osoba i czyn*, s. 321.

⁴⁸ M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 115–128.

⁴⁹ Tamże, s. 121.

⁵⁰ Taki zarzut postawił M. Gogacz w pracy *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 65–91.

człowieka z Bogiem, wyraźnie opowiedział się za personalizmem tomistyczno-fenomenologicznym.

Po drugiej wojnie światowej główną rolę w kręgu chrześcijańskiej refleksji filozoficznej odegrał personalizm tomistyczno-egzystencjalny. Jego czołowi reprezentanci związani ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego to: Swieżawski, Krąpiec i Gogacz. Stefan Swieżawski (1907–2004), nawiązując do E. Gilsona i J. Maritaina, akcentował opozycyjność tomistycznego personalizmu wobec kartezjanizmu i materializmu. W swej wykładni personalizmu koncentrował uwagę na ogólnontologicznych podstawach antropologii, interpretując osobę ludzką za pomocą teorii substancji i przypadłości, aktu i możliwości, hylemorfizmu, bytu itp.⁵¹

Głównym przedstawicielem personalizmu tomistyczno-egzystencjalnego był dominikanin Mieczysław Albert Krąpiec (1921–2008), profesor i rektor KUL. Jest on autorem pracy *Ja – człowiek. Zarys antropologii tomistycznej*, w której za punkt wyjścia swej koncepcji człowieka przyjął „przednaukowy opis faktu ludzkiego”, niezależny od „faktów naukowych” i dzięki temu mający zapewnić brak apriorycznych założeń⁵². Przyjęta koncepcja doświadczenia, typowa dla tomizmu egzystencjalnego, ogranicza się do percepcji zmysłowej i poznania wewnętrznego „ja”. Jest to równoznaczne z rezygnacją z różnych form doświadczenia personalno-aksjologicznego, co wypływa z obawy idealizmu. Krąpiec, poprzez analizę „faktu ludzkiego” wskazał na opozycję pomiędzy „ja” jako podmiotem a wszelkimi „moimi” aktami⁵³. Systemowa analiza ludzkiej jaźni pozwala wnioskować, że jest ona aktem, formą substancjalną, przyczyną działań. Metafizyczna zasada *agere sequitur esse* upoważnia do konkluzji, że niematerialny charakter działań poznawczo-umysłowych i decyzyjno-wolicjonalnych wskazuje na istnienie niematerialnego ich podmiotu bytowego, tj. duszy ludzkiej⁵⁴.

⁵¹ S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, Kęty 1998². Jest to tłumaczenie i obszerny komentarz tej części *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (I, qq. 75–89), która omawia problematykę antropologiczną.

⁵² M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974 (Lublin 1979², s. 38; cytowane jest wydanie pierwsze).

⁵³ Tamże, s. 101–108.

⁵⁴ Tamże, s. 116, 126–137.

M. Krąpiec w swej koncepcji personalizmu silnie akcentował transcendencję człowieka: jako osoby, jej władz umysłowych i aktywności w kształtowaniu szeroko rozumianej kultury⁵⁵. Boecjusz trafnie afirmował autonomię oraz bytową integralność człowieka, lecz dopiero św. Tomasz wskazał na akt istnienia jako element konstytuujący ludzką osobę. W przekonaniu lubelskiego profesora ludzka „osoba jako podmiotowe, samoistniejące «ja» (dane nam w doświadczeniu od strony egzystencjalnej), organizuje sobie, czyli [...] formuje sobie konkretną jednostkową naturę”⁵⁶. Aktywna funkcja wewnętrznego duchowego „ja” wskazuje na jego transcendencję wobec świata natury. Dlatego właśnie osoba ludzka nie jest wynikiem organizacji materii, lecz samoistniejącym podmiotem i sprawcą: tak swych działań, jak własnej – w pewnym stopniu – natury.

Autentyczny personalizm charakteryzuje się tym, że chroni bytową integralność i godność osoby ludzkiej wówczas, kiedy mówi o jej relacji do społeczeństwa. Krąpiec nazywał człowieka „jaźnią otwartą” na innych ludzi, ponieważ każde „ja” pragnie nawiązać kontakt z „ty” drugiego człowieka⁵⁷. Komunikacja interpersonalna realizuje się w różnorodny sposób, lecz najczęściej poprzez akty miłości. Człowiek jest „osobowością spotencjalizowaną”, której aktualizacja dokonuje się właśnie w różnych typach życia społecznego: rodzinie, narodzie, ludzkości. Społeczny charakter człowieka nie jest równoznaczny z relacyjną koncepcją osoby⁵⁸. Człowiek jest „bytem w sobie” i „bytem dla siebie”, ma bytową integralność, nie jest zaś konstytuowany poprzez relacje społeczne. „Nie zyskuje swego istnienia od «całości», a więc od przyrody czy społeczeństwa”⁵⁹. Życie społeczne nie kreuje człowieka, lecz go dopełnia i rozwija.

Dobro wspólne społeczności nie jest naruszeniem dobra osoby ludzkiej, lecz drogą jego realizacji. „Dobro wspólne pojęte finalis-

⁵⁵ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994. Praca jest komparacją antropologii Krąpca i K. Wojtyły – Jana Pawła II.

⁵⁶ *Ja-człowiek*, s. 374. Por. tamże, s. 366 nn.

⁵⁷ Tamże, s. 278 nn, 288 nn.

⁵⁸ M. Gogacz (*Wokół problemu osoby*, s. 39–41) twierdził, że Krąpiec przyjmował relacyjną koncepcję osoby, co jest interpretacją kontrowersyjną.

⁵⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 38.

tycznie pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc zarazem doń przylgnąć”⁶⁰. Życie społeczne nie jest naruszeniem personalizmu, ale jego potwierdzeniem. Człowiek, będąc integralnym członkiem społeczności, zarazem transcenduje ją. Potwierdzeniem tego jest fakt, że stanowi podmiot prawa oraz ma niezbywalne prawa oparte na fenomenie człowieczeństwa.

Personalizm chrześcijański zakłada transcendencję człowieka. Transcendencja ta wynika z osobowego charakteru bytu ludzkiego, ujawnia się zaś w funkcjonowaniu jego władz umysłowych – intelektu i woli. Ta problematyka była obszernie analizowana przez Krapca. Omawiał on kolejno podmiotowe i przedmiotowe elementy aktu poznania, proces poznania intelektualno-pojęciowego, strukturę intelektu oraz zasadnicze dziedziny życia intelektualnego⁶¹. Rozważania te wskazują na specyfikę umysłowego poznania człowieka. Umysłowe poznanie człowieka, poprzez swój aktywizm, selektywność, profil niematerialny i uniwersalny, wykracza poza kategorie materii. Tym samym więc wskazuje na transcendencję człowieka jako posiadacza intelektu⁶².

Drugim sektorem dynamicznej transcendencji człowieka jest fenomen wolności, przejawiający się w fakcie autodeterminacji. „Poprzez akt wolności, przejawiający się w wolnej decyzji, człowiek spełnia się jako człowiek, a więc jako podmiot od wewnątrz rozumnie działający”⁶³. Dzięki wolności człowiek kształtuje swoją osobowość, wewnętrzną „twarz”, stawia cele i dobiera środki, decyduje o własnym życiu. Choć jest włączony w system biologicznych i społecznych determinant, to jednak w aktach wolnego wyboru transcenduje otaczający go świat. Dzięki wolności potrafi być „aktywny” nawet w momencie śmierci, dokonując „ostatecznego wyboru”⁶⁴.

⁶⁰ *Ja – człowiek*, s. 300. Por. tamże, s. 277–313.

⁶¹ Tamże, s. 142–196.

⁶² *Człowiek, kultura, uniwersytet*, s. 32.

⁶³ Tamże, s. 36. Por. *Ja – człowiek*, s. 218–255.

⁶⁴ *Ja – człowiek*, s. 410–418.

Kolejnym przejawem transcendencji człowieka jest sfera wyższych wartości: poznawczych, moralnych, estetycznych, religijnych, składających się na szeroko rozumianą duchową kulturę ludzkiej osoby. Respektowanie tych wartości jest warunkiem autentycznego humanizmu. W teorii wartości Krąpca centralne miejsce zajmuje idea miłości⁶⁵.

Teoria personalizmu lubelskiego uczonego jest ściśle powiązana z tomizmem egzystencjalnym, natomiast nowożytna filozofia pokar-tezjańska jest traktowana z dystansem. Struktura ludzkiej osoby jest eksplikowana głównie przy pomocy semantyki zapożyczonych z teorii bytu, wywodzącej się genetycznie ze świata rzeczy. Język ontologiczny w opisie człowieka jest zasadny, ale dopiero język personalistycz-no-aksjologiczny w pełni uwypukla jego podmiotowość i specyfikę⁶⁶.

Tomizm egzystencjalny reprezentuje w Polsce również Mieczysław Gogacz (ur. 1926), profesor Akademii Teologii Katolickiej, autor pracy *Wokół problemu osoby*, w której przedstawił własną interpretację filozoficznej antropologii⁶⁷. Rozgraniczył on różne koncepcje człowieka jako osoby: substancjalistyczne i relacyjne, metafizyczne i teologizujące, esencjalistyczne i egzystencjalne. Jego praca zawiera szczegółową analizę bytowej struktury osoby, w mniejszym zaś stopniu podejmuje problematykę personalizmu.

Trwałym elementem polskiego personalizmu jest nurt tomistycz-no-augustyński, który reprezentują: Sawicki, Pastuszka i Kowalczyk. Ks. Franciszek Sawicki (1877–1952), profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, był autorem szeregu dzieł poświęconych antropologii i aksjologii⁶⁸. Łączył on tomizm z augustynizmem i filozofią współczesną, m.in. z kantyzmem⁶⁹. Akceptował definicję osoby

⁶⁵ Tamże, s. 257–276; *Człowiek, kultura, uniwersytet*, s. 43–74.

⁶⁶ Krytyczna analiza antropologii Krąpca zawarta jest w pracach: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 312–338; Z. Cackowski, *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa 1979, s. 668–747.

⁶⁷ *Wokół problemu osoby*, zwłaszcza s. 160–194.

⁶⁸ F. Sawicki, *Das Ideal der Persönlichkeit*, Paderborn 1922; *Filozofia miłości*, Poznań 1934; *Filozofia życia*, Poznań 1936; *Bóg jest miłością*, Kraków 1949; *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947.

⁶⁹ F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Kraków 1947.

Boecjusza i tomistyczną koncepcję osoby jako substancjalnego bytu samoistnego. Wykazywał, że chrześcijański personalizm różni się z jednej strony od materializmu, z drugiej zaś od platonizmu i manicheizmu. Dusza ludzka jest nieśmiertelna, lecz ciało jest podstawowym składnikiem ludzkiej osoby. Personalizm różni się od indywidualizmu, dlatego osobowości człowieka nie należy traktować jako monady wyizolowanej ze wspólnoty osób. Człowiek fizycznie i duchowo potrzebuje rodziny i narodu, w których finalizuje i doskonali swoją naturę ludzką. Człowiek jest osobą, tj. autonomicznym wolnym podmiotem, z tego względu nie może być traktowany jako środek czy narzędzie. Dlatego personalizm znajduje się w opozycji do kolektywizmu, który instrumentalizuje ludzką osobę. Personalizm Sawickiego ma profil augustyński – eksponujący aktywność woli i sfery emocjonalnej, egzystencjalny – podejmujący konkretne codzienne ludzkie problemy, np. cierpienia, aksjologiczny – ukazujący naczelną rolę wartości – zwłaszcza miłości – w życiu człowieka⁷⁰.

Przedstawicielem personalizmu augustyńsko-tomistycznego był również ks. Józef Pastuszka (1897–1989), profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wpływ św. Augustyna sprawił, że zainteresował się głównie problematyką ludzkiej duszy (jej niematerialności i nieśmiertelności), woli i charakteru⁷¹. W jego podręczniku *Psychologia ogólna* dominują elementy tomizmu w wersji tradycyjnej⁷². Personalizm Pastuszki był próbą syntezy augustyńskiego woluntaryzmu i tomistycznego intelektualizmu, widoczny jest także wpływ filozofii współczesnej⁷³. Lubelski psycholog jako personalista polemizował z kolektywistyczno-totalitarnymi koncepcjami człowieka⁷⁴.

⁷⁰ Z. Pawłowicz, *Osobowość jako miejsce zdarzeń religijnych w antropologii Franciszka Sawickiego*, w: *Studia z antropologii teologicznej*, Warszawa 1978, s. 107–158.

⁷¹ J. Pastuszka, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930; *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin 1947; *Charakter człowieka*, Lublin 1959.

⁷² J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. 1–2, Lublin 1946–1947.

⁷³ J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932; *Filozofia współczesna*, t. 1–2, Warszawa 1934–1936.

⁷⁴ J. Pastuszka, *Filozoficzne i społeczne idee A. Hitlera (Rasizm)*, „Ateneum Kapańskie” 23(1937) t. 40, s. 329–344, 441–453; 24(1938) t. 41, s. 23–37; *Filozofia komunizmu – materializm*, w: *Bolszewizm*, Lublin 1938, s. 1–29. Zob. T. Janka, *Józefa Pastuszki koncepcja antropologii filozoficznej*, Poznań 2004.

Kolejnym reprezentantem nurtu personalizmu tomistyczno-augustyńskiego jest ks. Stanisław Kowalczyk (ur. 1932), profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. „Personalizm staje się dla niego tere-
nem, na którym spotykają się: filozofia tomistyczna, filozofia augus-
tyńska i filozofia współczesna”⁷⁵. Filozofia antropologiczno-społecz-
na jest, obok filozofii Boga, przedmiotem wielu jego prac eksponu-
jących wątki personalistyczne.

Jedną z pierwszych prac tego autora jest książka *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*; pierwsza jej część zatytułowana *Człowiek* omawia szereg problemów z zakresu antropologii: dzieje filozofii człowieka, jego transcendencję wobec świata, genezę, atrybut wolności, relację wobec społeczności, egzystencjalne problemy cierpienia i śmierci⁷⁶. Kolejną pracą poświęconą głównie problematyce antropologicznej jest *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Drugie wydanie książki zawiera charakterystykę personalizmu wczesnochrześcijańskiego myśliciela – jest to personalizm: ontologiczny, egzystencjalny, dynamiczny, aksjologiczny, społeczny i teocentryczny⁷⁷. Także filozoficznej antropologii S. Kowalczyk poświęcił książkę *Człowiek w myśli współczesnej*⁷⁸. Omawia w niej dominujące współcześnie nurty filozofii człowieka: ewolucyjno-kosmologiczny (G. W. F. Hegel, A. N. Whitehead, P. Teilhard de Chardin), materialistyczno-socjologiczny (L. Feuerbach, K. Marks, F. Engels), materialistyczno-mechaniczny (B. Russell, C. Lévi-Strauss, T. Kotarbiński), materialistyczno-witalistyczny (F. Nietzsche, S. Freud), fenomenologiczny (M. Scheler, M. Heidegger, R. Ingarden), egzystencjalno-indywidual-

⁷⁵ Ch. Hoefler, *Filozofia pochyłona nad człowiekiem. Zarys filozoficznej twórczości księdza Stanisława Kowalczyka*, w: *Filozofia pochyłona nad człowiekiem. Studia dedykowane księdzu profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2004, s. 27.

⁷⁶ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, Wrocław 1986², Wrocław 1995³.

⁷⁷ Tenże, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, (Warszawa 1987) Lublin 2007², s. 199–205.

⁷⁸ *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.

listyczny (S. Kierkegaard, J.P. Sartre), egzystencjalno-dialogiczny (K. Jaspers, G. Marcel), personalistyczno-aktywistyczny (J. Maritain, E. Mounier, K. Wojtyła).

Najbardziej znacząca praca Kowalczyka eksponująca personalizm to *Zarys filozofii człowieka*⁷⁹; splatają się w niej wątki augustyńskie, tomistyczne i filozofii współczesnej – głównie fenomenologii i egzystencjalizmu. Konsekwencją inspiracji egzystencjalno-augustyńskich jest omówienie w części *Fenomenologia człowieka* problemów cielesności, świadomości, poznawalności prawdy, wolności, miłości, pracy, doświadczenia moralnego i religijnego⁸⁰. Inspiracje tomistyczne dominują przy omawianiu ontycznej struktury człowieka: jego bytu substancjalnego i osobowego, władz umysłowych, idei nieśmiertelności i relacji do społecznej wspólnoty. W ostatnim rozdziale książki autor podejmuje się analizy humanizmu i personalizmu i wskazuje na ich elementy wspólne i specyficzne⁸¹.

Tematyce antropologiczno-aksjologicznej poświęcone jest dzieło pt. *Z refleksji nad człowiekiem*. W części pierwszej omówione zostały współczesne formy personalizmu M. Bubera, Teilharda de Chardin i J. Maritaina⁸². Koncepcja ostatniego z wymienionych myślicieli jest przedmiotem monograficznej pracy *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, w której analizowane są kolejno jego filozofia bytu, filozofia człowieka i filozofia społeczno-polityczna⁸³.

Personalizm lubelskiego autora nie ogranicza się do ontologicznej analizy osoby ludzkiej, lecz uwzględnia również aksjologiczne i społeczne aspekty świata ludzkiego. Aksjologiczny wymiar personalizmu został omówiony w książkach: *Filozofia kultury*⁸⁴ oraz

⁷⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, (Sandomierz 1990) Lublin 2002². Książka ukazała się w wersji angielskiej pt. *An Outline the Philosophical Anthropology*, Frankfurt am Main 1991.

⁸⁰ *Zarys filozofii człowieka*, s. 41–186.

⁸¹ Tamże, s. 95–311.

⁸² Tenże, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995, s. 9–126.

⁸³ Tenże, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

⁸⁴ *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996; wersja niemiecka pracy *Philosophie der Kultur. Versuch eines personalistischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1996.

*Człowiek w poszukiwaniu wartości*⁸⁵, natomiast społeczne wyznaczniki personalizmu analizuje praca *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*⁸⁶. Do węzłowych problemów personalizmu należy idea wolności, która współcześnie jest różnorodnie eksplikowana i bywa traktowana pragmatycznie. Tej tematyce są poświęcone dwie prace Kowalczyka: *Filozofia wolności* jest historycznym zarysem wiodących koncepcji wolności, natomiast studium *Wolność naturą i prawem człowieka* omawia indywidualne i społeczne aspekty tej wartości⁸⁷.

W polskiej myśli filozoficznej pojawił się personalizm o profilu syntetyczno-empiryzującym. Nurt ten reprezentował ks. Ludwik Wciórka (1928–2006), profesor Papieskiego Fakultetu Teologicznego w Poznaniu. Jest on autorem pracy *Filozofia człowieka*, w której ukazał niesprzeczność aksjologicznych wymogów chrześcijańskiego personalizmu z kreacjonistyczną interpretacją teorii ewolucji⁸⁸. Potwierdzeniem transcendencji osoby ludzkiej wobec kosmosu jest fenomen religijności⁸⁹.

W kręgu polskiego personalizmu specyficzny profil posiada personalizm uniwersalistyczny ks. Czesława Bartnika (ur. 1929), teologa i filozofa, autora *Personalizmu*⁹⁰. W jego ujęciu „personalizm jest wizją nie tylko bytu, lecz także dziejów, kultury, społeczeństwa, sztuki, prakseologii”⁹¹. Lubelski autor odróżnił kategorie personologii i personalizmu: personologia to nauka o człowieku jako osobie, personalizm natomiast jest systemem ujmującym całą rzeczywistość poprzez pryzmat osoby ludzkiej. Praca *Personalizm* składa się z czterech części: pierwsza opisuje proces formowania się świadomości osoby w dziejach ludzkości; druga charakteryzuje ludzką osobę

⁸⁵ *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.

⁸⁶ *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994; Lublin 2005².

⁸⁷ *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999; *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000.

⁸⁸ L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982.

⁸⁹ Tamże, s. 123–175.

⁹⁰ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995; 2000.

⁹¹ Tamże, s. 30, 34.

w aspekcie indywidualnym, społecznym i aksjologiczno-prakseologicznym; trzecia prezentuje epistemologię w ujęciu personalistycznym; czwarta zarysowuje filozofię bytu i kultury w perspektywie personalizmu. Bartnik jest również autorem prac analizujących społeczność narodu z uwzględnieniem implikacji personalistycznych⁹².

Pluralizm nurtów polskiego personalizmu jest potwierdzeniem jego żywotności i oryginalności, co kontrastuje z absencją personalistycznej wizji człowieka w wielu współczesnych systemach filozofii zachodnioeuropejskiej. Personalizm inspiruje pozametafizyczne dyscypliny, m.in. etykę, pedagogikę, kulturę, myśl społeczno-polityczną, teologię⁹³. Omówienie powiązań z wymienionymi sektorami życia społecznego wykracza poza ramy tego artykułu.

⁹² Cz. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1996; *Naród i społeczeństwo*, Częstochowa 1990; *Kultura i świat osoby*, Lublin 1991.

⁹³ S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, s. 113–117.