

# Tadeusz Klimski

---

## Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant)

---

Studia Philosophiae Christianae 20/2, 232-238

---

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ujawnione w podtrzymywanych w trwaniu relacjach osobowych istnienie i intelektualność bytu jednostkowego wskazują, że poprzez nasze rozumienia identyfikujemy właśnie osobę.

TADEUSZ KLIMSKI

### TRZY ETAPY W HISTORII DEFINIOWANIA OSOBY (Boecjusz, Tomasz, Kant)

Problem definicji osoby rozwijał się w dziejach filozofii w trzech etapach, przy czym żaden z nich nie eliminował ostatecznie poprzedniego. Te trzy etapy wyznaczali filozofowie: Boecjusz, Tomasz z Akwinu i Kant.

#### 1. TRADYCJA BOECJAŃSKA

Boecjusz, w znanej definicji osoby *naturae rationalis individua substantia*<sup>1</sup>, wyjaśnia osobę w związku z naturą, rozumnością i substancją. Samą osobę nazywa *prosopon*. Odróżnia on substancję (to, co potrzebuje przypadłości dla swego istnienia) od subsystemy (tego, co nie potrzebuje przypadłości dla swego istnienia). Rodzaje i gatunki tylko *subsistunt*, to znaczy istnieją nie posiadając przypadłości, natomiast jednostki *subsistunt* i *substant*. Znaczy to, że istnieją, gdyż nie wymagają przypadłości dla swego istnienia i posiadają własne różnice jednostkowe i gatunkowe, a zarazem znaczy to, że dla przypadłości są podmiotami, czyli umożliwiają im istnienie. Stąd *'einai* i *uzyjosthai* równa się „być” i „istnieć”, a *'hyfistasthai* znaczy „stać pod czymś”.

W terminologii Boecjusza więc istota to *uzyja*, subsystema to *uzyjosis*, substantia — *hypostazis*, persona — *prosopon*<sup>2</sup>.

Różnicę pomiędzy osobą a naturą Boecjusz widzi w tym, że natura jest gatunkową właściwością jakiegokolwiek substancji, a osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej.

Przy okazji dodajmy, że dla Nestoriusza osobą jest każda natura (dwie natury dwie osoby). Eutyches podobnie sądzi, że jeżeli jest jedna osoba, to jest też i jedna natura.

Zdefiniowanie osoby przez Boecjusza miało na celu rozstrzygnięcie trynitarystycznego sporu, a głównie określenie człowieczeństwa i Bokości w jednym bycie Chrystusa. Niemniej jednak, wykorzystanie filozofii do tego celu sprawiło, że problem osoby stał się jednym z ważniejszych w problematyce filozoficznej w następnych wiekach. Niezależnie od wagi rozróżnień Boecjusza, określenie natury nie jest dostatecznie wyraźne, ponieważ jej gatunkowe ujęcie jest uwikłane w niewystarczająco wyjaśniany przez Boecjusza problem uniwersaliów. W konsekwencji też, w definicji osoby różnicę gatunkową stanowi indywidualność substancji, a to prowadzi do znanej trudności Boecjusza, że Bóg jest trzema osobami, a więc i trzema substancjami jednostkowymi. Jednak *ecclesiastice loquendi* Boecjusz wyklucza trzy substancje na rzecz jednej, jako że *principium subesset rebus, dum eis omnibus uzyjosthai, vel subsistere subministrat*<sup>3</sup>.

Termin osoba (*prosopon*) oznaczał początkowo maskę wkładaną przez

<sup>1</sup> Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, cap. 3.

<sup>2</sup> Por. Boetius, *cap. 4*.

<sup>3</sup> Por. Boetius, *cap. 3*.

aktora antycznej Grecji, który w ten sposób prezentował różne postaci ludzkie i boskie. W czasach Cyserona termin ten oznaczał całego człowieka z jego własnym charakterem. W prawniczym języku Rzymian terminem osoba oznaczano ludzi w odróżnieniu od rzeczy i działań. Teologia łacińska terminu „persona” za Tertulianem używała na oznaczenie trzech Osób Boskich.

Współczesne opisy osoby ludzkiej wskazują na jakąś cechę osoby ludzkiej: odrębność, samoistność, rozumność, autonomię, zdolność wartościowania moralnego, społeczną naturę, twórczość w dziedzinie materialnej i duchowej. W treści pojęcia osoby są również elementy biologiczne i psychiczno-zmysłowe. Jeżeli osoba ta będzie działała w określonych granicach swej aktywności, to nazwiemy ją osobowością psychiczną, etyczną, czy społeczną.

Dla przykładu podajemy pogląd R. Ingardena i W. Granata.

1) Według R. Ingardena osobowość psychiczna wymaga potrójnego ujęcia podmiotowego „ja”: jest ono a) spełniaczem aktów świadomości, b) stanowi centrum osoby człowieka, c) obejmuje całe nasze jestestwo.

2) Według W. Granata osoba to jednostkowy, całkowity i samoistny podmiot cielesno-duchowy zdolny do działania w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny w celu ubogacenia siebie i innych ludzi w zakresie prawdy i dobra.

## 2. TRADYCJA TOMISTYCZNA

W *De potentia*, w kwestii 9 pt. *De personis divinis* w artykule drugim tej kwestii Tomasz poszukuje odpowiedzi na pytanie, czym jest osoba. I wyjaśnia, że substancje jednostkowe rozumne działają przez siebie. Byłoby więc właściwe, aby miały odrębną nazwę. Poszukując tej nazwy Tomasz stwierdza, że termin substancja wyklucza z nazwy osoby przypadłości, z których żadna nie może być osobą. Termin „jednostkowa” usuwa z substancji rodzaje i gatunki, których o osobie nie można orzekać. Wyrażenie „rozumna natura” wyklucza nieożywione ciała, rośliny i zwierzęta, które osobami nie są<sup>4</sup>.

Tomasz uważa, że specjalną nazwą osoby jest hipostaza lub substancja pierwsza, na co zgadzają się Grecy i łacinnicy. Te nazwy oznaczają naturę z takim sposobem *existendi*, który odnosi się do substancji jednostkowej<sup>5</sup>. Ponieważ niekiedy różnice istotne rzeczy nie dają się nazwać, gdy są nieznanne, trzeba czasem użyć różnic przypadłościowych, aby oznaczyć różnice substancjalne. Z tego względu termin „jednostkowe” wprowadza się do definicji osoby dla oznaczenia jednostkowego sposobu istnienia<sup>6</sup>.

Substancja pierwsza oznacza substancję jako jednostkowo subsystującą. Lepszy tu więc jest podział analogiczny niż określenie przez rodzaj. Osoba, owszem, jest zawarta w rodzaju substancji, lecz jako determinująca specjalny sposób *existendi*. Ta substancja jednostkowa jest zupełna. Nie jest nią dusza oddzielona od ciała i natura ludzka w Chrystusie<sup>7</sup>.

W związku z tymi nazwami możemy powiedzieć, że termin osoba oznacza naturę z jakimś sposobem bytowania (*existendi*)<sup>8</sup>. Natura, którą osoba zawiera, jest ze wszystkich natur najgodniejsza, to znaczy natura intelektualna określonego rodzaju bytów. Podobnie sposób

<sup>4</sup> Tomasz z Akwinu, *De potentia* 9, 2, c.

<sup>5</sup> *De potentia* 9, 2, c.

<sup>6</sup> *De potentia* 9, 2, ad 5.

<sup>7</sup> *De potentia* 9, 2, ad 6.

*existendi*, który ma osoba, jest najgodniejszy, gdyż jest czymś, co samo przez siebie istnieje (*est per se existens*).

Według św. Tomasza, osoba to substancja pierwsza, czyli jednostkowa, w taki sposób subsystująca, że jej natura jest najgodniejsza ze wszystkich natur, gdyż istnieje sama przez się.

Po dokonaniu tych analiz, św. Tomasz mówi o osobach w Trójcy Świętej. Przypomnijmy tu ujęcia gdyż przeprowadzą nas one do filozofii nowożytnej, która według E. Gilsona jest teologią wypowiedzianą w języku filozofii.

Według św. Tomasza, to, co jest najgodniejsze w stworzeniach, można przypisać Bogu, a więc i to, że jest osobą. Dodajmy zaraz, że definicja osoby przysługująca Bogu nie jest definicją Boga, gdyż Bóg jest czymś więcej niż to, co mówi definicja oznaczająca osobę. W Bogu na przykład nie ma przypadłości, są jednak własności osobowe, których podstawą są hipostazy<sup>8</sup>.

Nazwa osoby materialnie oznacza jednostkową substancję natury rozumnej: Boga, anioła, człowieka, formalnie jednak oznacza coś różnego, subsystującego w naturze albo boskiej, albo anielskiej, albo w naturze ludzkiej<sup>9</sup>.

Dodajmy zaraz, że według Tomasza coś różnego, nieprzekazywalnego w naturze Boskiej, może być tylko relacją, ponieważ wszystko to, co absolutne, jest w Bogu wspólne i nieodróżniane. Relacja w Bogu jest tym samym co do rzeczywistości bycia tą rzeczą i co do Boskości jego istoty. Tym samym w Bogu jest istota, istnienie i relacja, tak jak tym samym jest boskość i Bóg. Tak więc tym samym jest relacja, jak i to, co przez relację jest ukazywalne. Z tego wynika, że tym samym jest relacja i to, co różne w naturze boskiej, subsystujące.

W formalnym więc znaczeniu osoba Boska oznacza to, co subsystuje jako różne w naturze Boskiej. I ponieważ nie może to być niczym innym jak tylko relacją lub tym, co zależne, stąd w materialnym znaczeniu osoba Boska oznacza relację lub to, co zależne (pochodne). I z tego powodu można powiedzieć, że oznacza ona relację bytującą na sposób substancji. Nie można natomiast powiedzieć, że jest istotą. Można jednak przyjąć, że jest hipostaza. Osoba więc oznacza relację nie jak relację, lecz jako to, co pochodne, to znaczy, aby osobą był nazwany Ojciec a nie aby tą nazwą było oznaczone ojcostwo. Tak więc omawiana tu relacja wskazuje przy oznaczaniu osoby nie wprost na to, co Boskie, które jest tym czymś różnym: jest relacją substytuującą w istocie Boskiej.

Jedność w tym, co Boskie, odnosi się wspólnie do istoty i do relacji. Mówimy bowiem, że istota jest jedna i że Ojciec jest jeden<sup>11</sup>. Za św. Augustynem mówimy, że Syn pochodzi od Ojca na sposób Jego myślenia, a Duch Święty od Ojca i Syna na sposób woli, jeśli intelekt i wola nie różnią się osobowo w tym, co Boskie. Jeżeli jednak zgodzimy się, że to wystarczy do odróżnienia Osób Boskich, wtedy staje się oczywiste, że Syn i Duch Święty różnią się od Ojca tylko relacją, jako że jedna z Osób pochodzi od Ojca jako zrodzony Syn, druga jako tchniony Duch Święty. I te relacje stanowią ich osobę<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *De potentia* 9, 3, c.

<sup>9</sup> *De potentia* 9, 3, ad 2 i ad 7.

<sup>10</sup> *De potentia* 9, 4, c.

<sup>11</sup> *De potentia* 9, 2, ad 14.

<sup>12</sup> *De potentia* 9, 4, ad 15.

### 3. TRADYCJA NOWOŻYTNA

W czasach R. Descartesa, Ch. Wolffa, W. Leibniza, J. Locke'a, D. Hume'a podkreśla się w człowieku świadomy podmiot lub zespół świadomych działań. Trudno jednak wyodrębnić tu problematykę osoby różnej od problematyki człowieka.

Wydaje się, że dopiero I. Kant używając pojęcia *Persönlichkeit* podejmuje problematykę osoby, którą jednak należy określić jako osobowość. Akcent postawiony na osobowości miał uwolnić perspektywę badań nad osobą od średniowiecznej tradycji umiowania osoby jako bytu.

„Osobowość” w ujęciu I. Kanta uzasadnia i wyjaśnia działania praktyczne człowieka. Natomiast zasadą wyjaśniającą jedność poznania ludzkiego jest „ja transcendentalne”, które będąc rodzajem formy nie pozostaje w żadnej relacji do osobowości. „Ja empiryczne” też nie uzasadnia osobowości, ponieważ należy do świata zjawiskowego. „Osobowość” jest więc, według Kanta, podmiotem czynów wolnych i odpowiedzialnych, co z kolei postuluje takie cechy człowieka jak autonomia, nieśmiertelność, religijność, przeciwstawność przyrodzie i dynamiczny rozwój w nieskończoność w zakresie dobra.

Osobowość ludzka ma odróżnić człowieka od zwierzęcości, a szerzej — od całej przyrody materialnej dzięki prawu moralnemu i obowiązki, które tę osobowość wyodrębniają.

W tej grupie rozważań ważne są też poglądy J. Fichtego. Wyakcentował on jeszcze bardziej aktywność i wolność ludzkiego „ja”. Z kolei G. Hegel uznał osobowość za „pierwszą, wewnętrzną i najgłębszą wolność”.

W znacznym zakresie nawiązuje do Kanta N. Hartmann. W jego ujęciu idea osoby jest centralnym pojęciem etyki obok idei obowiązku i wartości. N. Hartmann wiąże osobowość ze sferą danych faktów i wartości (*Gegebenheits und Geltungssphäre*), to znaczy z podmiotowością i realnością świata. Osoba jest według N. Hartmanna spełnieniem podmiotu, któremu właśnie osoba nadaje przymiot nosiciela wartości. Podmiot nie utożsamia się z osobą, która jest „Novum” wobec niższej struktury bytowej (struktura bytowa jest niższa). Zdolność podmiotu do wartościowania jest zjawiskową stroną osoby.

Nie rozwijając dalej problematyki wartości należy stwierdzić, że Hartmann wyraźnie oddziela zagadnienia metafizyczne od etycznych. Zagadnienie osoby wiąże tu ściśle z problematyką etyczną.

W innej perspektywie widzi osobę Max Scheler. Pojęcie „osoby” również odróżnia od pojęcia substancjalnej duszy ludzkiej, od przeżycia indywidualnego „ja” czy przeżycia innych podmiotów. Osoba według Schelera jest jednością wszystkich możliwych aktów, o ile są pomyślane jako spełnione. M. Scheler wyraźnie mówi, że „*Denn Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden*”<sup>13</sup>. Osoba jest więc konkretną (co nie znaczy realną) jednością istotową i bytową różnorodnych istotowo aktów i poprzedza wszystkie istotne różnice działań. Osoba nie jest, oczywiście, tylko sumą aktów. Jest bowiem ponad czasem. Może ona jednak przeżywać siebie samą tylko jako istota działająca. „Osoba nie jest rzeczą”, ani nie ma w sobie istoty rzeczowości, „lecz jako konkretna jedność wszystkich możliwych aktów znajduje się wobec całej sfery możliwych przedmiotów”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cytuję za książką: W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, 15.

<sup>14</sup> Por. W. Granat, 16.

Oprócz takiego zarysowania osoby Scheler wymienia trzy warunki bycia osobą: rozumność (poczucie jedności osoby), dorosłość (uświadomienie jedności własnych przeżyć i różnicy w stosunku do obcych przeżyć) i panowanie nad własnym ciałem.

Widać więc, że w tradycji nowożytnej pojmuje się osobą, głównie z powodu wystąpienia I Kanta, jako sumę działań człowieka lub jako postulowany podmiot tych działań. Akcentuje się w tym podmiocie wolność i odpowiedzialność. Do tego tematu dodaje się temat wartości i przenosi się problem osoby z porządku etyki w porządek możliwości. Ujęcia I. Kanta poprzez N. Hartmanna zostają uzupełniane poglądami M. Schelera. Osoba staje się jednością wszystkich możliwych działań człowieka.

Nie znaczy to, że to ujęcie jest przez wszystkich przyjmowane. Naczyty to jednak, że dominuje. Związane z teorią wartości prowadzi do poglądu, że osoba się staje, że jest procesem. Zobaczmy ten problem na przykładzie kilku ujęć.

Osoba według Blondela jest kształtowana przez siły podświadome, przeciwstawiające się moralnemu charakterowi osoby i przez siły zewnętrzne, kierujące ją ponad indywiduum. Osoba „tworzy się, rozwija, zdobywa swą wartość w przeciwstawieniu, we współpracy, w ofiarnej służbie w stosunku do innym bytów”. Oto tekst, który ukazuje osobę jako proces: *„Par definition elle se pose, elle se développe, elle acquiert sa valeur en opposition, en collaboration, en devouement c'est à dire dans rapports avec d'autres existences”*<sup>15</sup>.

Udział innych bytów w naszych wyborach powoduje, że nie stajemy się w pełni ludźmi ani w nas, ani przez nas i nie znamy swego przyszłego rozwoju, wielkości i nieśmiertelności. Blondel uznaje jednak, że w osobach istnieje realna zasada jedności, inicjatywy i ustawicznego trwania. Jest to jednak raczej stan tendencji, szkicu i ryzyka, i raczej obowiązek bytu, aniżeli stała i definitywna substancjalność. (*„Sans doute il'y a en toute personne un réel principe d'unité, d'initiative, de perennité. Cependant c'est à l'état de tendance d'ébauche, de risque... plutôt un devenir être qu'une fixe et définitive substantialité”*)<sup>16</sup>.

Blondel nie podaje definicji osoby. Interesujący jednak jest fakt, że ukazując niedoskonałość osoby ukazuje dogmat Trójcy Świętej, w której byt substancjalny (jedna natura) jest doskonalszy niż trzy osoby, mimo że stanowią One najwyższy wzór uczestnictwa. Z kolei jego argument, że jedność osoby w Bogu świadczyłaby o egoizmie i że dlatego musi istnieć w Bogu wielość, nie jest wystarczająco wyjaśniony ontologicznie. M. Blondel stwierdza tylko, że *„si dans attitude isolée Dieu n'était qu'une personne, ce mot ne pouvait avoir en lui qu'une signification ego-centrique, sans altruisme aucun. Ainsi s'effondrerait tout l'édifice spirituel”*<sup>17</sup>.

Można tu zapytać, w jakim stopniu pogląd M. Blondela jest koncepcją osobowości etycznej i w jakim stopniu koncepcją ontologiczną.

Wątek stawiania się osoby podejmuje także E. Mounier.

Według niego, w naturze ludzkiej mimo zmienności występuje stały pierwiastek, który sprawia, że człowiek jest jednostką. Samej osoby nie można zdefiniować, gdyż ujmując w definicji, a więc w schema-

<sup>15</sup> M. Blondel, *L'être et les êtres*, Paris 1933, 175. Por. w książce W. Granata s. 44 i następne.

<sup>16</sup> M. Blondel, 107.

<sup>17</sup> M. Blondel, 198.

cie, życie osobiste opuścilibyśmy byt jednostkowy. Osoba jest więc raczej osobowością, sumą działań. Nie można też jej przedstawić jako rzeczy lub zestawienia określonych cech. Raczej ujmuje się ją intuicyjnie.

W próbie określenia osoby E. Mounier wymienia stałe cechy: transcendencję (ku ukrytemu Absolutowi), wewnętrzną (panowanie nad sobą), zaangażowanie się (w przekształcanie świata), życie społeczne (istnienie w kierunku kogoś innego), antyindywidualizm (opanowanie, wybór, kształtowanie siebie), wolność (przeżycie afirmacji osoby). Osobowość ujęta tu ontologicznie jest zamknięta i nie może być podporządkowana innemu bytowi. Jest w sobie bardziej pierwotna niż jej funkcje, przymioty i obowiązki wobec tego, co zewnętrzne: świat i osoby.

Osobowość etyczna nie wyklucza istnienia osobowości ontologicznej. Ta etyczna osobowość polega na dobrowolnym stosunku do świata wartości i wyraża się w skierowaniu ku innym, lecz nie jest relacją tylko do społeczeństwa i świata. Jest czymś więcej: jest także osobowością ontologiczną.

Określenie osoby z pozycji stawiania się i stanowienia podmiotu działań, pojawiło się także w tomizmie w poglądach J. Maritaina.

Ważnym odróżnieniem u J. Maritaina jest różnica między jednostką a osobą. Umożliwia to ukazanie wyjątkowej pozycji duchowej strony człowieka. Brak tego odróżnienia niszczy współcześnie „świętość jednostki”, która poddaje się bezmiennym potęgom „Państwa”, „Pieniądza”, „Opinii”. Nie można więc zdaniem Maritaina pominąć mądrego, starożytnego rozróżnienia jednostki i osoby.

Według J. Maritaina „osoba to pełna indywidualna substancja” natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami, *sui iuris*, w pełni autonomiczna. Osoba posiada w sobie coś Boskiego, co J. Maritain nazywa duchem, który przewyższa cały świat materii, może stawiać sobie własne cele, określać środki działania, wprowadzać zmiany w porządek rzeczy wypowiadając — *fiat*. Osobowość to właśnie trwanie duszy nieśmiertelnej, jej władcza niezależność od znikomego mechanizmu zjawisk zmysłowych<sup>18</sup>.

W stosunku do takiego ujęcia osoby pojęcie jednostki jest wspólne człowiekowi, zwierzęciu, roślinie, mikrobie i atomowi. Osobowość nie wymaga dla swego trwania materii, podczas gdy jednostka opiera się na wymaganiach materii, która jest zasadą jednostkowania. Stąd jednostki są częściami materii i podlegają jej prawom, podczas gdy osoba jest od niej niezależna.

Współczesny indywidualizm poniżył osobowość, a wydając jednostkę grze innych sił, każe zbawić się jej samej. J. Maritain widzi ostateczne zagrożenie jednostki przez państwo o pozycji Boga, które stawiał na pierwszym miejscu Hegel. Takiemu państwu J. Maritain przeciwstawia państwo chrześcijańskie, stwarzające warunki dla rozwoju wartości osobowych, w których jednostka żyje dla wspólnego dobra. Człowiek jako osoba jest czymś doskonalszym niż państwo.

Zróżnicowanie osobowości i indywidualności jest potrzebne, ponieważ opanowując życie jednostkowe osiągamy duchowy postęp. Rozwijając tylko indywidualność wchodzi się w relację z rzeczami. Osobowość z kolei rozwija się przez oddalanie się duszy od świata zmysłowego i wiązanie się przez rozum i wolę z tym, co stanowi życie ducha.

<sup>18</sup> Por. W. Granat, 106. Materiał erudycyjny rozdziału pt. „Tradycja nowożytna” czerpię w dużym stopniu z cytowanej książki W. Granata.

J. Maritain posługuje się rozróżnieniem *individualité*, która jest przymiotem każdej osoby, nawet Boskiej i *individuation*, która oznacza warunek bytowania rzeczy cielesnych.

Cechy osoby: jedność, integralność, samoistność, inteligencja, chęć i posiadanie siebie przez siebie.

Wydaje się, że na koncepcji osoby, proponowanej przez J. Maritaina, zaważyła jego chęć zbudowania katolickiej nauki społecznej, w wyniku czego utrzymywał przeciwstawienie jednostki i osoby nie wykorzystując wcześniejszego, Tomaszowego ujęcia osoby jako bytu.

Odróżnienie jednostki i osoby wyznaczało pogląd, właściwy tradycji nowożytnej, że człowieka należy ujmować z pozycji jego stawiania się, nazywanego jednostką. Człowiek więc jawił się jako substancja i jako proces.

Taki punkt widzenia J. Maritaina wymaga ukazywania w tomizmie precyzyjnie ujętych poglądów św. Tomasza.

JERZY WYSZYŃSKI

### RELACJA MIŁOŚCI DO SIEBIE

SPRAWOZDANIE Z BADAŃ PROWADZONYCH NA SEMINARIUM  
DOKTORANCKIM POD KIERUNKIEM PROF. DRA M. GOGACZA  
NA AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ  
W ROKU AKADEMICKIM 1982—1983

Na seminarium dla doktorantów, prowadzonym na ATK przez prof. M. Gogacza, analizowano przede wszystkim teorię relacji osobowych. Chodziło o dokładniejsze sprecyzowanie tej teorii. Dość surowa jej krytyka uwyraźniła niedopracowane fragmenty teorii relacji osobowych i pozwoliła je poprawić. W toku polemik okazało się, że teoria wytrzymuje krytykę i nawet — ku zdumieniu uczestników seminarium — pozwala sformułować problem bytowej struktury miłości do siebie, najczęściej ujmowanej w perspektywie psychologicznej i ascetycznej. Uświadomienie sobie tej struktury może stać się podstawą korekty psychologii i ascetyki miłości. Zawsze bowiem to, czym coś jest, wyznacza relacje i zachowania, a nie odwrotnie.

Wymienię ważniejsze problemy podejmowane na seminarium i bliżej omówię bytową strukturę miłości do siebie. Uważamy bowiem teorię tej struktury za odkrywcze osiągnięcie seminarium.

#### 1. PROBLEMY DYSKUTOWANE NA SEMINARIUM

— Zagadnienie relacji osobowych w tekstach św. Tomasza z Akwinu i dwa ich różne ujęcia: uznanie bądź samego istnienia, bądź przypadłości (w tym wypadku jest to powtórzenie tezy Awicenny) za podmioty relacji osobowych. Spowodowało to szerszą dyskusję na temat niezbędnej w koncepcjach metafizycznych konsekwencji i myślenia konsekwentnego jako metodologicznej podstawy budowania krytycznego i konsekwentnego tomizmu. Zostały w związku z tym rozważone między innymi problemy źródeł poznania, granic poznania (idealizm i realizm) oraz zagadnienie prawdy, także doświadczenia (jako etapu procesu poznawczego, a nie jego kryterium).

— Problem odrębności teorii istnienia i teorii obecności u św. Tomasza, rozważanie skutków pomylenia tych różnych porządków.

— Tomistyczna teoria poznania: dyskutowano zwłaszcza problem ro-