

Zbigniew Ambrożewicz

Filozoficzne korzenie jednostki i osoby : personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu

Diametros nr 46, 1-29

2015

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.

FILOZOFICZNE KORZENIE JEDNOSTKI I OSOBY. PERSONALIZM I INDYWIDUALIZM WOBEC KANTYZMU

– Zbigniew Ambrożewicz –

Abstrakt. W artykule staram się dowieść, że kantyzm, który – jak uważam – stoi u podstaw współczesnego indywidualizmu, stał się też jednym z najważniejszych źródeł (bezpośrednim i pośrednim) personalizmu. Kantowski imperatyw kategoriyczny może być, jak pokazuję, interpretowany zarówno w duchu mocno antyegotystycznym, jak też całkowicie indywidualistycznie. Pierwszy rodzaj interpretacji nie tylko przyczynił się do wyłonienia się licznych i zróżnicowanych personalizmów, ale zainspirował również wielu krytyków indywidualizmu. Drugi rodzaj interpretacji wraz z kantowskimi analizami podmiotu stał się istotnym czynnikiem sprzyjającym konceptualizacji nowoczesnego indywidualizmu. Dowodzę, że jeśli chodzi o ujęcie osoby i jednostki ludzkiej, tradycja kantowska okazuje się pod wieloma względami bliska tomizmowi. Jak pokazuje referowany przeze mnie spór amerykańskich tomistów, tomistyczni personaliści odnaleźli w szeroko rozumianym kantyzmie problematykę, która uzupełniła pewne luki w scholastycznej spuściźnie, zwłaszcza w kwestiach antropologicznych, etycznych i społecznych.

Słowa kluczowe: tomizm, personalizm, indywidualizm, Kant, Wojtyła, Maritain, Krąpiec, N. Hartmann.

Słynne sformułowanie autorstwa Boecjusza definiujące osobę jako „indywidualną substancję rozumnej natury” stanowiło swoiste pogodzenie tego, co powszechne i obiektywne, z tym, co jednostkowe i subiektywne. Z jednej strony osoba była dla Boecjusza subsystemem (po grecku *ousiosis*), czyli bytem samoistnym, i substancją, czyli podmiotem dla jakichś przypadłości (po grecku *hypostasis*), z drugiej zaś uczestniczyła w naturze rozumnej, wspólnej dla wielu jednostek. Średniowiecze powtarzało tę formułę, wzbogacając ją o pojęcie *incommunicabilitas*, czyli nieudzielalność, niepodzielność lub po prostu niekomunikowalność. Według Czesława Bartnika termin ten oznacza „odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobniczą”¹. Z kolei Martyna Koszkała wyjaśnia sens nieudzielalności niejako w odniesieniu do

¹ Bartnik [1995] s. 85.

tego, czym jest udzielalność, o której można mówić w dwojakim znaczeniu. Pierwszy rodzaj udzielalności ma miejsce, gdy to, co się udziela jest zawsze takie samo dla każdej rzeczy, której się udziela, tak jak dzieje się to w odniesieniu do powszechnika. Drugi rodzaj to na przykład udzielalność formy, „gdy dusza udziela się ciału, ale nie identyfikuje się z ciałem”². Otóż osobie „przysługuje brak udzielalności zarówno w pierwszym, jak i drugim sensie”³. O ile tendencja do odnajdywania w bytach tego, co wspólne, może wydawać się charakterystyczna dla myślenia w obrębie społeczności o konstrukcji holistycznej i hierarchicznej, a taką właśnie była społeczność średniowieczna, o tyle zainteresowanie dla tego, co odseparowane, dla wyjątkowości i pojedynczości wyglądało w tym przypadku na dość niezwykle. Doprowadziło ono do coraz głębszego wnikania w istotę indywiduum, co zaowocowało w filozofii dziełami Jana Dunsza Szkota i nominalizmem, w literaturze zaś i sztuce autobiografiami, biografiami oraz zindywidualizowanymi portretami⁴.

Chociaż zatem istniały już kategorie osoby i jednostki, nie istniały pojęcia personalizmu ani indywidualizmu. Co prawda, jak słusznie twierdzą historycy filozofii, postawy i koncepcje indywidualistyczne zostały wyeksplikowane nie tylko przez nominalizm, ale później w ideach Reformacji i przede wszystkim przez Leibniza, Hobbesa czy Locke’a. Dopiero jednak krytycyzm Kanta, okazując się wyrafinowanym wyrazem kontynuacji filozofii człowieka, stał się w XIX i XX wieku zaczynem w pełni świadomego już indywidualizmu, a następnie personalizmu.

1. Początki personalizmów

Próbuje się na różny sposób systematyzować mnogość personalizmów. Mówi się więc o personalizmie fenomenologicznym, egzystencjalnym, idealistycznym, krytycznym, monadystycznym, panteistycznym, absolutystycznym, panpsychistycznym, relatywistycznym, absolutystycznym, neotomistycznym. Wśród przedstawicieli tych kierunków wymienia się tak różnych myślicieli jak N. Hartmann, M. Scheler, R. Ingarden, K. Wojtyła, E. Mounier, J. Maritain, M. Bierdiajew, J. Woroniecki, W. Stern, R. Guardini, D. Bonhoeffer, E. Stein, J. Royce, P. Tilich, T. Styczeń, G.H. Howison i wielu jeszcze innych⁵. Wszystkich ich łączy szczególne poszanowanie dla ludzkiej osoby znajdującej się w nieustan-

² Koszkała [2003] s. 73.

³ Ibidem.

⁴ Zob. na ten temat: Morris [2004]; Dębicki [2013].

⁵ Zob. Granat [1985] s. 76; Bartnik [1995] s. 125.

nym odniesieniu do innych osób, w tym – przede wszystkim – osobowej transcendencji.

Nie jest moim celem charakterystyka poszczególnych przedstawicieli personalizmu. Chcę jedynie pokazać, że niezmiernie zróżnicowana filozofia personalistyczna już u swych początków świadomie nawiązywała do Kanta, zwłaszcza do jego filozofii moralnej, choć zawsze czyniła to w sposób krytyczny i polemiczny.

Początek XX wieku przyniósł wzrost zainteresowania problemem osoby. Zaczęły pojawiać się filozofie nazywające siebie personalizmami, niemające początkowo nic wspólnego z tomizmem, za to bardzo często ściśle powiązane z Kantem. Myślicielem, który termin „personalizm” wprowadził na stałe do filozoficznego języka francuskiego był, nazywający siebie neokrytycystą, Charles Renouvier, autor książki *Personalizm* (1903). Kantyzm stanowił dla niego źródło nieustającej inspiracji, ale też przedmiot ciągłej krytyki. W swojej etyce, „rozumianej personalistycznie Renouvier zgodnie z Kantem wiąże świadomość wolności ze świadomością moralną”⁶. Uważa jednak, że Kant faktycznie niszczy własne osiągnięcia dotyczące wolności osoby. Wprowadzenie noumenów, redukcja wszystkich zjawisk, w tym „wszystkich modi” osoby do rzeczywistości empirycznej i poddawanie ich wszechobjęmu determinizmowi – te postulaty Kanta uznawał Renouvier za całkowicie błędne. Twórczy wysiłek skierował w stronę budowania systemu opartego na kategorii osoby jako bytu obdarzonego świadomością. Pisał:

Świadomość, która przyjmuje istnienie podmiotów jej podobnych, zewnętrznych w stosunku do niej, z konieczności sama stawia się jako zewnętrzna w stosunku do tych podmiotów, obiektywna dla nich; stąd mamy jednocześnie pojęcie jednostkowości i pojęcie osoby, w jego ogólności, z zasadniczymi atrybutami woli, intelektu i pragnienia, które zakładają dla każdej osoby jej własne cele, dla każdej osoby jako kogoś zindywidualizowanego⁷.

Renouvier zatem nadawał każdej osobie obiektywne, a nie noumenalne istnienie, przypisywał jej ponadto zdolność przyczynowania nie tylko w świecie moralnym, lecz w każdym innym, tak jak to ma się w odniesieniu do pierwszej osoby, czyli Boga.

Kilka lat po ukazaniu się książki Renouviera powstało kolejne dzieło pod tytułem *Personalizm* (1908), tym razem autorstwa Amerykanina, Bordena Parkera Bowne’a, zwanego ojcem amerykańskiego personalizmu. I tu również trzeba mó-

⁶ Gacka [1999] s. 24.

⁷ Renouvier [1999] s. 58.

wić o znacznym wpływie Kanta, do czego zresztą Bowden otwarcie się przyznawał, pisząc: „Przejąłem połowę systemu Kanta, ale zdecydowanie odcinam się od jego reszty”⁸. Pośród tego, co Bowne zaakceptował, była większość systemu epistemologicznego Kanta z jego tzw. relatywizmem oraz etyka i koncepcja osoby. Amerykański personalista, podobnie jak Renouvier, starał się nadać jaźni bardziej stabilny ontologicznie status i dlatego odrzucał tezę o jej zjawiskowości (jaźń empiryczna)⁹. Uznawał „bytową świętość osoby ludzkiej”, co znaczyło, że „poszczególne osoby nigdy nie może służyć za «opał» dla ogrzewania społeczeństwa, bowiem w systemie moralnym indywidualny człowiek musi być uczestnikiem tego dobra, które tworzy”¹⁰. Dodać tu należy jeszcze jeden aspekt kategorii osoby łączący Bowne’a z Renouvierem: w swoich definicjach osobowości (czyli całości tego, co dotyczy osoby) Amerykanin wielokrotnie mówił o trzech zasadniczych jej cechach: „samoświadomości, samopoznaniu i samokontroli”¹¹.

Trzeba też wspomnieć o niemieckim psychologu i filozofie Williamie Sternie, według Hansa Vaihingera, jednym z wielu niemieckich filozofów będących pod silnym wpływem Kanta¹². Jego główna praca, trzytomowe dzieło, nosiła wymowny tytuł: *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung* (1906). Jak relacjonuje główny wątek tej książki Michał Bierdiajew, Stern zastąpił zagadnienie materii i ducha, antynomią osoba-rzecz¹³. Czesław Bartnik tak to ujmuje: „Osoba jest celem samym w sobie, rzecz ma cel poza sobą i służy ostatecznie osobie. Osoba jest wartością w sobie, rzecz jest istnieniem indyferentnym i zależnym”¹⁴. Osobą powszechną i absolutną, obejmującą wszystkie pozostałe jest Bóg. Stern formułował następującą definicję personalizmu: „jest on przeświadczeniem, że istnieją jednostkowe, samoistne i samowartościowe osoby i że są one jako osoby

⁸ Bowne [1921] s. 10–11, cyt. za: Gacka [1996] s. 33.

⁹ Pisze o tym ks. Bogumił Gacka: „Otóż fenomen, który nie jest zjawiskiem dla kogoś, stanowi logiczną niemożliwość. [...] Należy zatem odrzucić teorię fenomenalizmu Kanta w odniesieniu do jaźni. Rzecz jasna można zadać wiele pytań dotyczących jaźni, na które nie będziemy w stanie udzielić odpowiedzi. Sama jaźń jednak jako podmiot życia umysłowego, która poznaje i doświadcza siebie jako żyjącą oraz tożsamą z sobą w procesie zmieniających się doświadczeń, stanowi najpewniejszy przedmiot poznania, jaki posiadamy” (Gacka [1996] s. 46).

¹⁰ Bowne [1892] s. 199, cyt. za: Gacka [1996] s. 68.

¹¹ Zob. Gacka [1996] s. 30.

¹² Edward L. Schaub w artykule o wpływie Kanta na filozofię końca XIX i początku XX wieku powołuje się na bliżej nie sprecyzowane publikacje Hansa Vaihingera, w których twórca fikcjonalizmu wymienia Sterna, obok Diltheya, Husserla i Schelera oraz Troeltscha i oczywiście neokantystów jako najbardziej zadłużonych u Kanta niemieckich myślicieli początku XX wieku (zob. Schaub [1925] s. 166).

¹³ Bierdiajew [2002] s. 89.

¹⁴ Bartnik [1995] s. 147.

zdolne do wewnętrznego działania i że to ich działanie jest skierowane na realizację celów”¹⁵.

2. Personalizm tomistyczny a kantyzm

Na łamach jednego z amerykańskich naukowych periodyków religijnych odbyła się kilka lat temu dyskusja na temat obecności kantyzmu w tomistycznym personalizmie. Robert P. Kraynak, jeden z dwóch dyskutantów, wysunął tezę, że myśl chrześcijańska po przejściu dwóch zasadniczych etapów – patrystycznego, będącego pod wpływem platońskim i scholastycznego, inspirowanego Arystotelesem, znajduje się obecnie pod przemożnym wpływem Kanta. Kraynak dowodził, że dwudziestowieczny personalizm katolicki całkowicie uległ temu, co nazwał on „kantowskim liberalizmem” w sferze etyki i idei politycznych. Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, papieże Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II oraz Józef Ratzinger (przyszły Benedykt XVI), a także Karl Rahner, Michael Novak, Reinhold Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer i Michał Bierdajew – wszyscy oni zostają zaklasyfikowani jako personaliści o proweniencji kantowskiej. Co więcej, jak uważa Kraynak, tomistyczno-kantowski personalizm znalazł odzwierciedlenie w zapisach Soboru Watykańskiego II i najnowszego Katechizmu Kościoła Katolickiego: „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urzędów społecznych” (par. 1881); „władze publiczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej” (par. 1907). Na czym, według Kraynaka, miałby polegać ów znaczący i decydujący o współczesnym obliczu personalizmu, wpływ kantyzmu? Otóż autor ten uważa, iż cała sfera metafizyki obecnego tomizmu pochodzi przede wszystkim z filozofii i teologii św. Tomasza. Jednak strona moralna i społeczno-polityczna jest już całkowicie obcym wtrętem i dodana została niejako pod naporem współczesnych idei liberalnych i demokratycznych, na poziomie filozoficznym sugestywnie i dobitnie zaprezentowana właśnie przez Kanta. Kraynak pisze:

Twierdzę, że chrześcijański personalizm jest kombinacją [...] metafizycznego realizmu Tomaszowej filozofii bytu (który stwierdza realność człowieka jako rozumnego bytu w porządku stworzenia i realność przedmiotów poznania) i Kantowskiego etycznego idealizmu (wraz z jego moralnym imperatywem poszanowania ludzi jako celów samych w sobie i jego polityczną filozofią wolności i praw człowieka¹⁶.

¹⁵ Stern [1923] s. 20, cyt. za: Granat [1985] s. 74.

¹⁶ Kraynak [2004] s. 519.

Kraynak wyraża się krytycznie o książce swego oponenta, Dereka S. Jeffreysa, poświęconej związkom nauczania Jana Pawła II z polityką (*Defending Human Dignity: John Paul II and Political Realism*). W swojej pracy Jeffreys pisze o papieskim personalizmie jako o sile zdolnej wspierać wszystkie pozytywne strony demokracji liberalnej i skutecznie przeciwstawiać się jej wynaturzeniom. Wśród pozytywów współczesnej polityki europejskiej wymienia demokratyczne uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym, które sprzyja osobowej godności, następnie odpowiedzialną wolność, życie w godziwych „ludzkich” warunkach materialnych, możliwość poszukiwania „prawdziwej hierarchii wartości”, łącznie z dążeniem do prawdy o Bogu i człowieku, dobroczynne strony globalizacji, głównie gospodarczej natury, ale też politycznej – gdy pamięta się o istotnej roli ONZ w rozwiązywaniu międzynarodowych konfliktów. Kraynak przytacza też wspomniane przez Jeffreysa za Janem Pawłem II negatywne strony liberalizmu i demokracji, tj. degradujący wpływ kultury masowej, tendencje sekularyzacyjne, „kulturę śmierci”, nadużycia indywidualnej wolności, obojętność wobec najsłabszych i przegrywających w bezwzględnej konkurencji rynkowej, niektóre przejawy szowinistycznego nacjonalizmu¹⁷. Problem leży wszelako w tym, twierdzi Kraynak, że te dobre strony liberalnej demokracji często stają się nieodróżnialne od negatywów. Zdezorientowani chrześcijanie zaczynają na przykład uważać, że wiara jest ich czysto subiektywnym wyborem, a nie elementem porządku wyrażającego obiektywną prawdę. W podobnej konfuzji znajdują się filozofowie. Maritain (nazywany wprost przez Kraynaka „kantowskim liberałem”), chociaż oficjalnie odrzucał kantowską metafizykę, jednak do swej teorii prawa naturalnego włączył „prawa człowieka” i liberalną demokrację. W jednej zaś ze swych ostatnich książek (*Le paysan de la Garonne*) Maritain przedstawił wizję historycznego postępu w sferze polityczno-społecznej, która nie ma nic wspólnego z tomizmem, a w całości inspirowana jest kantowskim liberalno-mieszcząnskim projektem wiecznego pokoju. Kraynak cytuje interesujące fragmenty książki Maritaina:

Naturalnym celem historii świata jest opanowanie przyrody przez człowieka i uzyskanie przez niego pełnej autonomii. [...] celem jest uwolnienie ludzkiej osoby i różnych grup ludzkich od podporządkowania innym ludziom i od przemocy, która służy jednemu człowiekowi do narzucania swej władzy innemu, traktując go wyłącznie jako narzędzie. [...] doczesną misją chrześcijan jest uczynić ziemskie miasto bardziej sprawiedliwym i mniej niehumanym, zapewnić każdemu najniezbędniejsze dobra dla ciała i dla ducha, wzbudzić u każdego szacunek dla praw

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 535–536.

osoby ludzkiej, doprowadzić ludzi do [utworzenia] ponadnarodowej politycznej organizacji zdolnej zagwarantować pokój na świecie¹⁸.

Maritain co prawda podkreślał, że jest to tylko polityczna wizja, a ostateczny cel chrześcijanina jest ponadnaturalny, niemniej Kraynak uważa, iż francuski personalista powinien raczej przyznać się do kantowskiej inspiracji, tak jak na przykład czyni to Karol Wojtyła. Chociaż polski personalista poddawał krytyce nie tylko metafizykę, ale i (za Schelerem) formalizm etyki Kanta, wielokrotnie odwoływał się do drugiej formuły imperatywu kategorycznego, widząc w nim zasadę wykluczającą traktowanie kochanej osoby jako przedmiotu przyjemności, przy zastrzeżeniu jednak, że ta negatywna zasada nie wyczerpuje pozytywnego sensu chrześcijańskiej miłości¹⁹. Pomimo tych zastrzeżeń, większość tomistycznych personalistów skupia się zasadniczo na typowo kantowskim rozróżnieniu pomiędzy osobą a rzeczą i skłonna jest przedstawiać osobę ludzką raczej w duchu Kanta jako osobowość moralną, a nie – zgodnie z metafizyką scholastyczną – jako substancję czy w postaci relacji²⁰.

Zdaniem Kraynaka za zbliżenie kantowskiej etyki z metafizycznym personalizmem tomistycznym odpowiada szczególny ciąg myślowy, dający się streścić następująco:

(1) chrześcijańska etyka uczy powszechnej miłości lub miłosierdzia; (2) chrześcijańskie miłosierdzie oznacza nie tylko współczucie czy litość, ale również poszanowanie godności osoby jako obdarzonego rozumem, wolną wolą i samostanowiącego o sobie Bożego stworzenia; (3) poszanowanie ludzkiej godności wymaga poparcia dla uniwersalnych praw człowieka, liberalnej demokracji i Narodów Zjednoczonych²¹.

Kraynak wreszcie sądzi, że prawidłowa postać tomistycznego personalizmu nie powinna być w żadnym razie łączona z liberalną demokracją, święty Tomasz bowiem za najlepszą formę rządów uważał konstytucyjną monarchię, odżegnując się jednocześnie od jakichkolwiek postaci społecznego egalitaryzmu w imię powszechnej hierarchii. Co więcej, zadaniem rządu było, według Tomasza, zaszczerpicie cnoty przez kształtowanie charakteru i poprzez ideę dobra wspólnego,

¹⁸ Maritain [1968] s. 40–41, 204, cyt. za: Kraynak [2004] s. 524.

¹⁹ Zob. Kraynak [2004] s. 522.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 520.

²¹ *Ibidem*, s. 535.

a nie samoograniczanie się i budowanie warunków dla indywidualnego rozwoju poszczególnych obywateli, jak to zresztą zalecał *Katechizm Kościoła Katolickiego*²².

Tezy Kraynaka wywołały gwałtowny sprzeciw Dereka S. Jeffreysa, który w bardzo ostrych słowach zarzuca swemu adwersarzowi przede wszystkim całkowite niezrozumienie powiązań personalizmu Wojtyły z fenomenologią, a także zupełnie niesłuszne przypisanie Maritainowi kandyzmu. Tymczasem francuski filozof, przypomina Jeffreys, nazywał Kantowskie prawa człowieka iluzją i zarzucał im, jako wytworom niczym nieograniczonej jaźni, brak jakichkolwiek obiektywnych miar²³. Jest oczywiste, przyznaje Jeffreys, że Tomasz nigdy nie przedstawił rozumienia praw człowieka analogicznego do rozumienia współczesnego i żaden z dzisiejszych personalistów nie twierdzi, że tak było.

Skupiając się natomiast na tym, co pisze on [Tomasz] na temat wolności, Trójcy i ludzkiego działania rozwijają pojęcie wartości osoby. Wiedzą, że Tomasz w niewystarczającym stopniu zwracał uwagę na ludzką podmiotowość, dlatego uzupełniają jego dzieło o ujęcia Schelera, Bubera, Marcela i innych²⁴.

Jeffreys zgadza się z Kraynakiem, że pewne pomysły Kanta są niebezpieczne dla substancjalistycznego rozumienia osoby, sądzi jednak, że myśliciele tego kalibru co Wojtyła czy Maritain doskonale zdawali sobie z tego sprawę.

Poświęciłem więcej uwagi argumentom Kraynaka, ponieważ wydają się bardziej niż jego oponenta kontrowersyjne i przez to wymagają lepszego uzasadnienia. Nie jest jednak moim zamiarem rozsądzać ten spór i stawać po jednej ze stron. Niemniej nazwanie Maritaina „kantowskim liberałem”, podobnie jak i inne twierdzenia Kraynaka przypisujące współczesnym personalistom kandyzm uwa-

²² Ibidem, s. 534. W przypisie przytoczony został odpowiedni fragment z *Katechizmu* (par. 1906): „Przez dobro wspólne należy rozumieć «sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwala osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość»”. Definicja ta zacytowana jest w *Katechizmie* z soborowej konstytucji *Gaudium et spes* (26).

²³ Jeffreys [2004] s. 510. Jeffreys opiera się tu na fragmentach z Maritaina *Człowieka I państwo*. Oto polski przekład omówionego fragmentu: „Filozofia, o której mowa, nie stworzyła żadnych podstaw dla praw osoby ludzkiej, ponieważ nic nie da się zbudować na iluzji: skompromitowała i zaprzepaściła te prawa, ponieważ doprowadziła do ujmowania ich jako praw samych w sobie, boskich, więc nieskończonych, nieznających obiektywnej miary, odrzucających wszelkie ograniczenia narzucone na roszczenia *ego* i ostatecznie wyrażających absolutną niezależność ludzkiego podmiotu i tak zwanego prawa absolutnego – które rzekomo odnosi się do wszystkiego, co tkwi w podmiocie ludzkim, dlatego tylko, że w nim tkwi – otwierając przed sobą wymarzone perspektywy kosztem wszystkich innych istot. Kiedy ludzie, pouczeni w ten sposób, ze wszystkich stron natrafiają na niemożność, dochodzą do wniosku, że czas ogłosić upadek praw osoby ludzkiej” (Maritain [1965] s. 90–91).

²⁴ Jeffreys [2004] s. 528.

żam za nadużycie, a w najlepszym razie za przesadę. Rację ma Jeffreys: można znaleźć wiele miejsc w twórczości Maritaina mocno i zdecydowanie krytykujących Kanta. Poza fragmentami cytowanymi przez Jeffreysa nietrudno wskazać inne, o podobnej antykantowskiej wymowie. W swojej *Moral Philosophy* na przykład, francuski filozof wyrzucał Kantowi zastąpienie miłości do Boga poszanowaniem dla prawa, a nieskończone dobro poza i ponadludzkiego absolutnego najwyższego Celu – nieograniczonym dobrem woli, istniejącej w moralnym podmiocie²⁵. Ponadto zabsolutyzowanie przez Kanta prawa jako uniwersalnej podstawy moralności sprawiło, pisał Maritain, że zło i dobro powiązane z naszymi czynami zostały całkowicie wykluczone ze struktury etyki²⁶. Z drugiej strony Maritain nie ukrywał pewnych istotnych braków w samym tomizmie. W jego opinii w średniowieczu nie wypracowano wyraźnej ani niezależnej, ani nawet zależnej od teologii filozofii moralnej. Nie udało się to także św. Tomaszowi, którego dzieło jest pod tym względem wielce niejasne. Kwestie moralne komentowano zaś przede wszystkim na przykładach i w odniesieniu do starożytnych autorytetów, przyjmując ich moralność za „daną historyczną”, którą można pozytywnie lub negatywnie oceniać²⁷.

Akceptacja krytyki Jeffreysa nie oznacza całkowitego odrzucenia spostrzeżeń Kraynaka. Trzeba powiedzieć, że mimo wszystko trafnie opisują pewne istotne zjawisko, jeśli tylko zgodzimy się, że Kant jest tu raczej pseudonimem na określenie rzeczywistej tendencji w całej filozofii i nawet kulturze, tendencji, której nie przeczy nawet Jeffreys. Kant uosabia pojmowanie człowieka zarówno jako bytu autonomicznego, samodeterminującego się, absolutnie wolnego, jak i wyposażonego w zdolność sobie właściwego, jeśli nie subiektywnego, to intersubiektywnego poznania świata i nadawania mu wartości. Mówienie o Kancie to w tym przypadku również mówienie o nowoczesnym pojmowaniu praw jednostki ludzkiej i godności przysługujących mu z racji bycia istotą rozumną i wolną. Innymi słowy, filozofia Kanta byłaby w oczach Kraynaka ucieleśnieniem najrozmaitszych pokantowskich i wiele Kantowi zawdzięczających konceptów, takich jak fenomenologia, liberalizm czy egzystencjalizm. Kant Kraynaka, jako synonim nowożytnego myślenia filozoficznego, okazuje się nie tyle fikcyjnym „czarnym ludem”, jak tego chce Jeffreys, lecz realnym dopełnieniem jednostronności personalizmu tomistycznego. Problemem pozostaje tylko odpowiedź na pytanie, czy istnieje granica

²⁵ Zob. Maritain [1964] s. 104.

²⁶ Zob. ibidem, s. 110.

²⁷ Zob. Maritain [2005] s. 184–185.

absorbacji Kantowskich nowości, granica przekroczenie której praktycznie unicestwi scholastyczną w swej proweniencji teorię osoby.

3. Kant – źródło indywidualizmu i personalizmu

Nie da się zatem uciec od konkluzji (która zresztą nie dzieli, lecz łączy obu dyskutantów), że współczesny personalizm tomistyczny uległ w jakiejś mierze „Kantowi”, to znaczy przejął niektóre postoświeceniowe idee dotyczące zarówno sposobu badania osoby i jej struktury, jak i rozumienia społeczeństwa i miejsca w nim jednostki ludzkiej. Kantyzm i jego szeroko pojęte dziedzictwo oddziaływały również jako negatywny punkt odniesienia, stanowiąc kontynuację kontraktualistycznej, indywidualistycznej koncepcji jednostki ludzkiej i społeczeństwa. Dla kontraktualistów, takich jak Hobbes i Locke, jednostki ludzkie były pierwotne względem społeczeństwa, w znaczeniu logicznym, ale też – zwłaszcza dla Locke’a – ontologicznym. Indywidualistyczna metodologia polityczna wyodrębnia więc jednostkę ze społeczności, niejako sztucznie ją z całości odcina, po to by wypracować całkiem nowe, lepsze w intencji wspólnotowe więzy. Szczególnego znaczenia nabiera również u Locke’a zdystansowane badanie podmiotowości, charakterystyczne już dla Kartezjusza i późniejszego Oświecenia. Charles Taylor pisze tu o podmiocie „oderwanym”, czyli oddzielnym od własnych uczuć, upodobań i społecznych uwarunkowań. Ogołocony z przymiotów podmiot okazuje się zaledwie punktem (podmiot punktowy), a punktem tym jest świadomość (jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – czysta świadomość) – władza porządkująca przedmioty badania²⁸. Przyjrzymy się teraz temu, co Kant rzeczywiście wniósł do myślenia o jednostce ludzkiej i w jaki sposób stał się promotorem nowoczesnego postrzegania osoby.

Rację miał Georg Simmel, gdy przedstawiał filozofię Kanta jako ukoronowanie oświeceniowego indywidualizmu, który widział w każdej jednostce ludzkiej ucieleśnienie tego, co wspólne dla całej ludzkości, a jednocześnie wyabstrahowane ze społecznego kontekstu, i z tego, co czyni ludzi różnymi; był zatem – wedle określenia Simmela – indywidualizmem nieodróżnicowania lub – jak tego chce Magdalena Środa – indywidualizmem równości²⁹. W indywidualizmie nie-

²⁸ Zob. Taylor [2001] s. 320-321.

²⁹ O indywidualizmie nieodróżnicowania Simmel pisał: „gdy człowiekowi zagwarantuje się wolność, wówczas jego ludzka istota, osłaniana i deformowana przez historyczne kształty i zniekształcenia, ujawni się ponownie jako jego właściwe «ja», które u wszystkich, gdyż przedstawia ono właśnie ogólnego człowieka w nas, jest takie samo” (Simmel [2007] s. 172) [w cytowanym fragmencie dokonałem małej korekty gramatycznej: istniejące w tłumaczeniu „same” zmieniłem na „samo”, co wydaje się poprawniejszą formą z punktu widzenia polskiej gramatyki – Z.A.]. Podobnie, zdaniem Magdaleny Środy, indywidualizm równości czy też – równej wolności – poszukuje

różnicowania, powiada Simmel, nie różnice pomiędzy jednostkami, lecz owo upostaciowanie przez ogólne „ja” człowieczeństwo („ja” abstrakcyjne”) postrzega się jako wartość najwyższą, człowieczeństwo oderwane od kontekstu, od wspólnotowego, uporządkowanego podług określonej hierarchii, społecznego tła³⁰. Simmel podkreśla, że Kant przypisuje takiej jaźni absolutną suwerenność i wolność od innych jednostek, społeczeństwa i natury:

[...] opierając się na samym sobie, Ja stanowi zarazem dostateczną podstawę własnego świata. Żadne siły historyczne nie mają wpływu na Ja, Ja nie ma nic ponad sobą, nic obok siebie i *ex definitione* może podążać tą drogą, jaką wskazuje mu własna forma jego istoty³¹.

A tę istotę stanowi człowieczeństwo jako takie, które Kant uważa za szczególnie godne szacunku. Zarówno dla Rousseau, jak i dla Kanta (przy wszystkich dzielących ich kwestiach) bycie człowiekiem moralnym oznacza przedarcie się przez empirycznie stwierdzalne warstwy jaźni w głąb tego, co Rousseau nazywał „byciem sobą” a Kant – „istotą rozumną”. Jeśli zatem odrzuci się to wszystko, co jest w nas heteronomiczne, co narzucone przez konwencje i przesady społeczne, przez naturę i kulturę, religię i fałszywe emocje (według Kanta – wszystkie emocje!), wtedy otrzymamy istotę w pełni wolną i autonomiczną, będącą w pełni prawdziwym człowiekiem i prawdziwym indywiduum. Widać wyraźnie, że Rousseau, a przede wszystkim Kant, są tu niewątpliwie kontynuatorami oświecenia i klasycznego liberalizmu, gdzie jednostkę pojmuje się jako „oderwaną” i ogołoconą ze wszelkich niemal cech i celów, jako swego rodzaju doskonały punkt neutralny, zdolny w sposób nieskalany empirią podejmować „racjonalne” (Kant) lub „naturalno-uczuciowe” (Rousseau) decyzje moralne. Znacznie pogłębiając Lockowską koncepcję jednostki i nadając jej nieznaną dotąd wielowymiarowość, Kant wykorzystuje pomysły Leibniza, gdy podkreśla odrębny od – poddanego deterministycznym prawom – świata rzeczy, sposób istnienia samodeterminujących się, wolnych i rozumnych jaźni. Chociaż Kant w ostateczności odwoływał się do tego, co powszechne, jedyną ważną drogą dotarcia do uniwersalnych prawd moralnych czynił wewnątrz pojedynczego rozumnego podmiotu. Taylor nazywa to „uwew-

w jednostkach tego, co w nich wspólne, „głosi, że jednostkowe cele można w społeczeństwie osiągnąć jedynie dzięki przestrzeganiu moralnych i racjonalnych reguł, co wymaga pewnej samodyscypliny i – w sferze publicznej – podporządkowania się woli większości” (Środa [2003] s. 54). Indywidualizm równości, zwany też przez Środę indywidualizmem egalitarnym, wiąże autorka z liberalizmem, omawiając przy tej okazji poglądy m.in. J.S. Milla, R. Dworkina, J. Rawlsa.

³⁰ Zob. Simmel [2007] s. 172–173.

³¹ Simmel [1975] s. 89.

nętrznieniem” lub „subiektywizacją źródeł moralności”³². „Źródła dobra leżą wewnątrz nas”³³ – tak lapidarnie streszcza kantowskie stanowisko Taylor. To znaczne rozwinięcie i przekształcenie zarazem dotychczasowego pojmowania prawa naturalnego, które de facto przestaje mieć cokolwiek wspólnego z pozaludzką naturą, ale to również bardzo zdecydowane i najradykalniejsze od czasów św. Augustyna uchylenie drzwi prowadzących do penetracji jaźni.

Daniel Shanahan uważa rozważania Kanta poświęcone strukturze jaźni i woli za uwieńczenie procesu, w którym istotną rolę odegrali Kalwin, Hobbes, Locke i Hume. Wcześniejsze, jak się wyraża Shanahan, „chrześcijańskie” analizy przeprowadzane były w metaforycznym obszarze wyznaczonym przez tzw. pole gramatyczne. „Pole gramatyczne” jest zbiorem reguł i relacji łączących pojedyncze słowa, które w wyniku tych połączeń ulegają jakościowej transformacji, nabierają znaczeń metaforycznych i budują całkiem nową rzeczywistość, niezależną od realności opisywanej przez znaczenia pierwotne. Co więcej, te nowe znaczenia mają zdolność ewoluowania, wchodzenia w nowe relacje i kreowania nowych odcieni znaczeniowych. Dusza, rozum, wola, stan łaski, stan grzechu – kategorie te składają się na metaforycznie pojmowane wewnątrz ludzkie³⁴. Shanahan idzie tu za teorią psychologa Juliana Jaynesa, który – opierając się głównie na świadectwach pisanych – próbował pokazać jak od czasów starożytnych formowała się ludzka świadomość i jaźń. Wedle Jaynesa poczucie odrębności własnego ja, a także świadomość zaczęły kształtować się w naszym kręgu kulturowym dopiero ok. XVII-XV wieku przed Chr., zastępując dotychczasowy sposób funkcjonowania jednostek i grup, zwany przez Jaynesa „bikameralnym”. Nie sposób tu wyczerpująco wyjaśniać tego ostatniego pojęcia (budzącego zresztą spore kontrowersje), znacznie wykraczałoby to bowiem poza ramy rozprawy o personalizmie i indywidualizmie, można jedynie krótko nadmienić, że oznacza ono w teorii Jaynesa przedświadomościowy stan ludzkości, cechujący się powszechnym występowaniem u ówczesnych ludzi halucynacji słuchowych, zastępujących dzisiejszą świadomość i stanowiących motor ich działania³⁵. Shanahan przyjął za Jaynesem, że na

³² Taylor [2001] s. 670.

³³ Ibidem, s. 672.

³⁴ Zob. Shanahan [1992] s. 87.

³⁵ Po szczegóły można sięgnąć do książki Jaynes [2000], a także do artykułów: <http://www.julianjaynes.org/articles.php> oraz do krytycznie omawiającego tezy Jaynesa esej Denett [1998]. Niektóre wątki teorii Jaynesa wykorzystano w tekście: Ambrożewicz [2010]. Warto tu wspomnieć o uwagach Antoniego Damasio, który próbował znaleźć odpowiedź na pytanie o początki ludzkiej jaźni. Amerykański neurobiolog napisał: „podzielam pogląd Juliana Jaynesa, że coś o wielkim znaczeniu przydarzyło się ludzkiemu umysłowi w stosunkowo krótkim przedziale czasowym między wypadkami przedstawionymi w *Iliadzie* a tymi, które stanowią treść *Odysei*. [...]

przestrzeni dziejów da się zaobserwować wzrastające wzmocnianie się jaźni, rozpoczęte od upadku bikameralizmu i polegające na tworzeniu i rozbudowywaniu metaforycznej przestrzeni, w której istnieje i porusza się tzw. Ja analogiczne (*analog-I*) będące wyobrażeniową analogią do istniejącego i poruszającego się w fizycznej przestrzeni Ja fizycznego, empirycznego. Pojawienie się duszy, z którym wiążą się kategorie grzechu i łaski, stanowiło ukoronowanie tego długotrwałego procesu tworzenia się gramatycznego pola jaźni. Cały czas jednak owa „wzmocniona jaźń” czerpała swą siłę z mocy bogów lub Boga – jej „autoryzacja” miała transcendentne korzenie. Dopiero dzieło Kanta przesunęło, zdaniem Shanahana, rozwój jaźni z „gramatycznego” na pole „syntaktyczne”. „Syntaktyczność” istnieje tu w dwóch aspektach. Po pierwsze, analiza Kanta jest „samo-orzekająca”, co oznacza, że w odróżnieniu od „gramatycznego” ujęcia chrześcijańskiego, w którym wszelkie transformacje czerpią swą ważność z bliskości lub oddalenia względem Boga, cały system zbudowany jest na zasadzie samoodnoszącego się opisu podmiotu i jego subiektywnej świadomości. Po drugie, w systemie Kanta ustanowiona zostaje

[...] matryca relacji istniejących pomiędzy różnymi cechami subiektywnej świadomości, oparta nie na wynikających z prostych, oceniających («dobro», «zło») normach, które istnieją w gramatycznym polu chrześcijaństwa, lecz będąca próbą uwzględnienia dynamiki napięcia, interakcji i wzmocnienia, które istnieją pomiędzy różnymi cechami ludzkiej subiektywnej świadomości³⁶,

takimi jak jakość, ilość, konieczność-przypadkowość, przyczyna-skutek, pozytywność-negatywność, substancja-przypadłość, modalność itd.

Ale indywidualizm toczy u Kanta walkę z uniwersalizmem. Prawo naturalne – tak ważne w średniowieczu oraz w wiekach XVI i XVII – przestało odgrywać w kantyzmie praktycznie jakąkolwiek rolę, choć można uznać, jak to robi Roman Tokarczyk, że znalazło ono wyraz w intersubiektywnej i apriorycznej formalnej regule imperatywu kategorycznego, wyrastającej na gruncie rozumu praktycznego i odwołującej się do kategorii wolności i obowiązku. Źródła tego, co

Tak czy inaczej, jaźń, którą wyobrażam sobie jako zdolną do buntowniczości, jest wynalazkiem niedawnym, sprzed paru tysięcy lat, co w skali ewolucyjnej jest zaledwie chwilką. Jaźń ta opiera się na cechach ludzkiego mózgu nabytych, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, w trakcie długiego okresu plejstocenu. Wymaga ona pojemności mózgu zdolnej pomieścić bogate zapisy pamięciowe nie tylko wyuczonych umiejętności ruchowych, ale także faktów i zdarzeń, zwłaszcza osobistych faktów i zdarzeń, tych, które tworzą rusztowanie biografii i osobowości i indywidualnej osobowości” (Damasio [2011] s. 301).

³⁶ Shanahan [1992] s. 88.

można u Kanta jeszcze nazwać „prawem naturalnym”, nie tkwią bynajmniej w tzw. naturze, a zatem jak pisze Tokarczyk, „nie w naturze człowieka, nie w naturze społeczeństwa i nie w naturze świata”³⁷. Kant widząc w naturalizmie zagrożenie dla autonomii moralności dążył do odkrycia takiej metody formułowania zasad moralnych, by w możliwie najściślejszy sposób oddzielić je od skażonych heteronomią treści. Dlatego źródłem wszelkich praw i jednocześnie jedyną naturą zdolną do wyznaczania sobie samej celów uczynił prawodawczy rozum. Wyznaczony przezeń cel musi być celem samoistnym, czyli takim, „przeciwko któremu nigdy nie należy postępować, którego więc nigdy nie należy cenić jako środek, lecz zawsze w każdym chceniu, zarazem jako cel”³⁸. Celem tym, kontynuuje Kant, powinien być „sam podmiot wszystkich możliwych celów, ponieważ podmiot ten jest zarazem podmiotem możliwej bezwzględnej dobrej woli”³⁹. Tak sformułowana reguła konstruowania zasad postępowania nie jest heteronomiczna i ma moc uniwersalną, czyli skierowana jest „do każdej podmiotowej woli jako autonomicznej instancji”, a ponadto, wyjaśnia dalej Ewa Nowak-Juchacz, wymaga istnienia zgodności „«woli własnej» jako zdolności wyboru działania (a ściślej – maksymy) z czystą, uniwersalną wolą rozumnego prawa, wobec czego wolno ów imperatyw [kategoryczny] nazwać zasadą subiektywnie (metafizycznie) umocowanego prawodawstwa rozumu”⁴⁰.

Nicolai Hartmann, który był zainteresowany znalezieniem metody wyrażenia obiektywnych wartości poprzez subiektywną osobowość, dokonuje charakterystycznej reinterpretacji imperatywu kategorycznego. Jeśliby zrozumieć treść tego imperatywu dosłownie, dowodzi niemiecki filozof, można by zapytać, czy nie przeczy on szczególnej wartości osobowości polegającej na jej swoistości i zróżnicowaniu, w stosunku do tego, co powszechne i typowe. Człowiek jako osobowość, czyli niepowtarzalna jednostka naprawdę musi chcieć, aby „ponad wszelką ważność powszechną było w jego postępowaniu jeszcze coś, czego zamiast niego nikt inny nie mógłby, i nie powinien, czynić”⁴¹. Dlatego Hartmann proponuje trzy wersje odwróconego imperatywu Kanta: „postępuj tak, by maksyma twej woli nigdy nie mogła być bez reszty zasadą prawodawstwa powszechnego” lub: „nigdy nie postępuj w sposób jedynie schematyczny według wartości powszechnych, lecz zawsze zarazem według wartości indywidualnych, którym

³⁷ Tokarczyk [1988] s. 172.

³⁸ Kant [1953] s. 75.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Nowak-Juchacz [2002] s. 58.

⁴¹ Hartmann [1999] s. 77.

podlega twoja osobowa istota" lub: „oprócz postępowania według twego ogólnego sumienia (według ogólnego czucia wartości) postępuj zarazem także według twego sumienia prywatnego (wedle twego indywidualnego czucia wartości)”⁴². Może się wydawać, że Hartmann dąży do sformułowania indywidualistycznej, nieco przekornej wersji Kantowskiego imperatywu. Jednak zamiar autora *Etyki* jest znacznie bardziej wyrafinowany. Pragnie on pokazać, że w istocie wszystkie trzy wersje odwrócenia imperatywu kategorycznego tkwią już w nim samym. Imperatyw nie domaga się bowiem, by każdy zachowywał się identycznie w identycznej sytuacji. Nie istnieją dwie identyczne sytuacje, podobnie jak i nie istnieją dwie identyczne osoby. To, co Kant nazywa „maksymą” i co jest częścią składową treści imperatywu, zależy całkowicie od sytuacji, niesie zatem w sobie element niepowtarzalności. Tak potraktowany imperatyw kategoryczny nie tylko nie zrównuje moralnie woli różnych osób, lecz wręcz domaga się uznania swoistości każdej woli (nie tylko mojej), przy jednoczesnym podporządkowaniu ich jakiejś wspólnej powinności. Zdaniem Hartmanna, tą wspólną powinnością, powszechnym postulatem moralnym jest ni mniej ni więcej tylko postulat „indywidualizacji osobistego zachowania”, który „jest równie powszechny, jak uniwersalność samej powinności [obowiązująca] w granicach typowości możliwych sytuacji”⁴³. Interpretacja Hartmanna, aczkolwiek prawdopodobnie zmierza w intencji jej autora do pogodzenia tego, co indywidualne z tym, co powszechne, faktycznie silnie dowartościowuje to, co indywidualne, idąc w subiektywizacji i indywidualizacji znacznie dalej od kantowskiego pierwowzoru. Hartmann uniwersalizuje indywidualność i wyjątkowość, dokonując w aksjologii zabiegu podobnego do ustanowienia przez Dunska Szkota, na gruncie ontologii, kategorii *haecceitas*. Pozwala to ujrzeć tkwiący w praktycznym rozumie Kanta potężny potencjał indywidualistyczny, waloryzujący niepowtarzalność, kosztem uniwersalności.

Tę grę pomiędzy powszechnością a pojedynczością widać też dobrze w polemice Kanta z Rousseau. Według tego ostatniego, samotnie żyjący na bezludnej wyspie Robinson Crusoe tylko w niewielkim stopniu – jeśli w ogóle – związany jest w swoim myśleniu, odczuwaniu i zachowaniu regułami i normami moralnymi. Kant przeciwnie – dowodził, że Robinson nie jest bynajmniej zwolniony z obowiązków moralnych. Jego działania bowiem zmierzające do zdobycia pożywienia nie wynikają wyłącznie z silnego pragnienia zachowania własnego życia, lecz przede wszystkim z moralnego obowiązku wobec samego siebie. Colin Bird tak to komentuje:

⁴² Ibidem, s. 78.

⁴³ Ibidem, s. 81.

W ujęciu tym reguły i procedury, na których wspierają się etyczne działania w świecie, stają się projektem realnym do wykonania raczej przez indywidualne sumienie niż czymś, co mogłaby wypełnić tylko społeczność jednostek. Chociaż pogląd Kanta był w tym znaczeniu indywidualistyczny, zachowywał jednak myśl Rousseau, że moralne pojęcia są ze swej istoty relacyjne. Nawet w świecie jednoosobowym Kantowska moralność pozostaje nieusuwalnie relacyjna, ponieważ pojedynczy podmiot jest w dalszym ciągu odpowiedzialny za poszanowanie swojej własnej moralnej wolności, a jego odpowiedzialność wobec siebie jest paralelna do obowiązków wobec innych (tam gdzie oni istnieją)⁴⁴.

Wynika z tego wszelako szczególnie rozumienie relacyjności. Dlatego Bird dodaje bardzo istotne spostrzeżenie: dla Kanta każde indywiduum jest bytem moralnie samowystarczalnym, co znaczy, że nie potrzebuje żadnych zewnętrznych odniesień, by utrzymać swój moralny status⁴⁵. To stwierdzenie odsyła nas ponownie do omówionej wyżej kwestii indywidualnego podmiotu jako autonomicznego źródła moralności.

Kantyzm z punktu widzenia filozofii człowieka stanowi znacznie bardziej zaawansowaną wersję średniowiecznej scholastyki. Osoba czy też osobowość są w jego ujęciu – podobnie jak u św. Tomasza i innych jemu współczesnych – bardzo szczególnym połączeniem powszechności z jednostkowością. Z analiz Kanta wyłania się wizja człowieka jako samoświadomego bytu oderwanego i wolnego od innych jednostek, społeczeństwa i natury, stojącego samotnie wobec samego siebie, będącego dla siebie ostatecznym trybunałem i punktem odniesienia, o własnej niezależnej dynamice i strukturze „syntaktycznej”. Taki sposób myślenia stał się inspiracją dla indywidualizmów Kierkegaarda, Nietzschego, romantyków, liberałów i egzystencjalistów. Ale człowiek Kanta pokazuje drugą stronę: ma obowiązki, i to nie tylko wobec siebie, ale i wobec innych. Wynikają one z konieczności podporządkowania się niezależnej od jego indywidualnych upodobań i pragnień instancji, która chociaż ulokowana w jego wnętrzu, wspólna jest wszystkim istotom rozumnym i de facto – ponadjednostkowa. Ta absolutna instancja – rozum – umożliwia istnienie moralności, prawa, a także powstawanie ludzkich wspólnot. Dzięki rozumowi i moralności zaś, człowiek posiada niewymierną wartość – godność, co odróżnia go od wszystkich pozostałych bytów, posiadających jedynie cenę. Sprawia to, że osoby ludzkiej nie można traktować jako środka, lecz jedynie jako cel – inaczej niż rzeczy posiadających cenę lub wartość

⁴⁴ Bird [1999] s. 111.

⁴⁵ Zob. *ibidem*.

wymierną. Chociaż dla Kanta ponadindywidualną instancją praktyczną nie jest Bóg, jak u scholastyków, jednak jej faktyczne znaczenie jest bardzo podobne⁴⁶. Podobieństwo to, wraz z rygorystycznym, niemal religijnym językiem, pełnym kategoriycznych i surowych zaleceń i wskazań, stało się zapewne przyczyną, dla której filozofia moralna Kanta mogła – przy wielu zastrzeżeniach i krytykach – posłużyć jako inspiracja dla ukształtowania się zróżnicowanych personalizmów.

4. Imperatyw kategoriyczny w działaniu: jednostka a osoba

Dotychczasowe rozważania pokazały, że Kantowskie analizy dotyczące jaźni i świadomości oraz uwewnętrznienie źródeł moralności i wreszcie formuła imperatywu kategoriycznego miały silny wpływ na rozwój zarówno indywidualizmu, jak i personalizmu. Nie przeprowadziłem, jak dotąd, wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma sposobami pojmowania i traktowania ludzkiej jednostkowości. Niektórzy, jak Wincenty Lutosławski, utożsamiają je, inni jak Charles Taylor, choć krytykują indywidualizm, własnego stanowiska nie nazywają personalizmem, pomimo iż de facto, bardzo są mu bliscy. Przypuszczam, że samo to rozróżnienie – żywe zwłaszcza wśród chrześcijańskich filozofów – stanowi pokłosie kantowskiego drugiego sformułowania imperatywu kategoriycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁷. Sądzę, że znaczenie tej formuły dla wyłonienia się personalizmu jest fundamentalne. Uświadamia ona bowiem niezwykle dobitnie istnienie dwojakiego stosunku do człowieka: podmiotowego i przedmiotowego. Pierwszy rodzaj relacji nazwano personalizmem, uznając, że jest on podstawą każdej dobrze funkcjonującej wspólnoty. Drugi – określony został mianem indywidualizmu, a przypisano mu traktowanie bytów ludzkich jak jednostek dążących do spełnienia własnych egoistycznych dążeń kosztem innych, kierujących się wolnością pojętą jako wartość sama w sobie i limitowaną jedynie prawem, obojętnym na prawdy aksjologiczne. Takie zdefiniowanie obu idei nie jest jednak pełne, pochodzi bowiem od zwolen-

⁴⁶ Dla Leszka Kołakowskiego istnienie takiej instancji jest kwestią „rozstrzygającą dla życia każdej cywilizacji”. W eseju *Kant i zagrożenie cywilizacji* pisze: „Jeśli rzeczywiście rezygnujemy z myśli, iż istnieje odróżnienie dobra i zła, które od decyzji naszych nie zależy, które więc nie jest w naszej mocy każdorazowo wedle upodobania ustanawiać, lecz które zastajemy jako rzecz gotową – wszystko jedno, czy pochodzi ono z religijnej tradycji, czy też uznaliśmy je jako wymóg kantowskiego rozumu praktycznego – to nie istnieje w rzeczy samej granica, która zabraniałaby nam z powodów moralnych uczestniczyć w czymkolwiek, jeśli tylko wiarygodnym nam się zdaje, że sprzyjamy przez to uczestnictwu zwycięstwu jakiejś tendencji, która zwyciężając jest także z definicji moralnie słuszna, choćby nosiła imiona Hitlera albo Stalina” (Kołakowski [1986] s. 134).

⁴⁷ Kant [1953] s. 62.

ników personalizmu. obrońcy indywidualizmu twierdzą, że jedynie ich idee odpowiadają ludzkim potrzebom i właściwie dbają o godność jednostki. Personalizm zaś, z którym rzadko oddzielnie dyskutują, zaliczany bywa przez nich do ideologii holistycznych stawiających to, co ogólne, czyli społeczność, idee, przed prawami jednostki. Indywidualiści twierdzą, że każdy – jako istota wolna – sam powinien wybrać sobie wspólnotę i realizować swój własny, nienaruszony przez ogół plan życiowy. Dobro jako metafizyczna lub społeczna idea, nie może mieć, wedle indywidualistów, prymatu wobec czyjegós prywatnego przekonania, a jedynym źródłem wartości nie jest boska transcendencja, jak tego chce większość personalistów, lecz wyłącznie ludzka jednostka.

Pojedynczy byt ludzki może być zatem opisywany wielorako. Aby podkreślić jego odrębność, niepowtarzalność lub szczególną wartość, używano na ogół pojęć jednostki (indywiduum), podmiotu albo osoby. Wydaje się jednak, że kategorią zupełnie podstawową, dzięki której następuje odróżnienie bytów na elementarnym, numerycznym poziomie jest jednostka, czyli indywiduum, od którego pochodzi termin indywidualizm. Łacińskie słowo *individuum* stanowi niemal dokładny odpowiednik greckiego *atomos* – i oznacza coś niepodzielnego, coś na czym zatrzymuje się dalszy podział. Stopniowo do treści pojęcia indywiduum dołączono również posiadanie niepowtarzalnego i specyficznego zespołu cech odróżniających dane indywiduum od innego, a także przynależność do bytów ożywionych. Zdaniem Lawrence’a Hazelrigga, takie użycie pojęcia indywiduum było w nowożytnej Europie powszechne, niemal intuicyjne, oczywiste i „naturalne”⁴⁸. Pojmowana w ten sposób jednostkowość, pisze Alain Laurent, „odsyła do stanu pierwotnego oddzielenia, w którym kształtuje się każdy ludzki byt jako inny i wyjątkowy, tworzy z każdego z nich relatywnie samowystarczalną pojedynczą jedność”⁴⁹. Tak zdefiniowaną jednostkowość Steven Lukes nazwał abstrakcyjną⁵⁰, jednak dla zwolenników indywidualizmu i przeciwników holizmu to ona właśnie jest w pełni konkretna, realna i autentyczna, w przeciwieństwie do jednostkowości uwikłanej i zdeterminowanej więzami społecznymi lub biologicznymi. Ale to właśnie oddzielone indywiduum i indywidualizm stały się dla wielu przedmiotem niepokoju i krytyki. Joseph de Maistre twierdził, że stanem natural-

⁴⁸ Hazelrigg [2000] s. 1301.

⁴⁹ Laurent [1993] s. 4.

⁵⁰ Zob. Lukes [1984] s. 77. Lukes cytuje tu ironiczne porównanie autorstwa Benthama, który o Locke’a indywidualistyczno-kontraktualnej koncepcji człowieka tak oto miał się wyrazić: „Ludzie według jego schematu przychodzą na świat w pełni rozwinięci i dorośli, całkowicie uzbrojeni, niczym owoce zębów węża zasianych przez Kadmosa w kilku zakątkach jego ogórkowej grządki” (ibidem).

nym dla ludzkiej jednostki jest życie w społeczeństwie, a człowiek żyjący w odosobnieniu nie jest w pełni człowiekiem⁵¹. Alexis de Tocqueville nie był aż tak surowy wobec indywidualizmu, twierdząc, że nie jest on tym samym, co egoizm, ale może doprowadzić do erozji, upadku cnót społecznych i wzajemnego izolowania się ludzi⁵². Także saint-simoniści i Karol Marks widzieli w indywidualizmie niebezpieczną tendencję w nowożytnym społeczeństwie, powodującą odgradzanie się ludzi od siebie i niszczenie więzi społecznych. De Maistre szukał remedium na te rozkładowe skłonności w religii i opartej na silnej monarchii jedności narodowej, Tocqueville – w budowanych w warunkach wolności spontanicznych stowarzyszeniach o lokalnym i niepolitycznym charakterze. Saint-simoniści postulowali zaprzęgnięcie ludzkich egoizmów w służbę społeczną i – przy zachowaniu własności prywatnej – takie sterowanie gospodarką, by działała ona w interesie wszystkich i była zarządzana przez kompetentnych wytwórców⁵³. Marks wreszcie rozwiązania upatrywał w rewolucji proletariackiej oraz zniszczeniu dotychczasowych stosunków społecznych i gospodarczych, co miało – głównie dzięki uspołecznieniu środków produkcji i poprzez planową gospodarkę – przywrócić wyalienowanej jednostce jej prawdziwą ludzką naturę. Jednak ani Marks, ani pozostali krytycy indywidualistycznych postaw i idei, nie stworzyli oddzielnej kategorii na określenie „zdrowej”, a może „naturalnej” i zreformowanej niejako jednostki, pozbawionej przypadłości groźnego indywidualizmu. Zrobili to przede wszystkim personaliści tomistyczni⁵⁴. Wykorzystując jako mocny fundament drugą formułę imperatywu kategorycznego i uznając, że jednostka nie jest kategorią specyficznie ludzką, przeciwstawili jej kategorię *osoby*.

⁵¹ Zob. Maistre de [1968] s. 141 i 146.

⁵² Zob. Tocqueville [1996] s. 109.

⁵³ Zob. Kołakowski [1986]s. 191.

⁵⁴ Wspomnieć też trzeba o nietomistycznym ujęciu tego problemu przez personalizm Emmanuela Mouniera. Inspirował się on przede wszystkim egzystencjalizmem i marksizmem. Indywiduum i indywidualizm są dla niego synonimami egoizmu, narcyzmu, rozproszenia na wielość nieistotnych doznań i jednocześnie odgradzenia się od miłości, cofania w głąb siebie i skłonności do agresji. Osoba natomiast stanowi, zawiadujące całością ludzkiego istnienia, centrum człowieka, głęboko ukryte, niewidzialne, nie będące jednak żadną substancją, ciągle stające się i werbalnie niewyraźalne. Osoby można doświadczyć: „Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, która daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako ruch personalizacji” (Mounier [1964] s. 10). Najistotniejszym i pierwszym aktem osoby jest przekraczanie siebie w stronę innych osób i tworzenie społeczności: „Osoba istnieje tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć. [...] «Ty», a z nim «my» poprzedza «ja», lub co najmniej temu «ja» towarzyszy” (ibidem, s. 37). Istotą prawdziwej relacji między ludźmi, czyli relacji osobowej jest zawsze miłość, która w odróżnieniu od sympatii, polega na pragnieniu „kogoś drugiego jako kogoś odmiennego” (ibidem, s. 39).

Jacques Maritain powołuje się na św. Tomasza, głoszącego, że jednostkowość wszystkiego, co ożywione i nieożywione pochodzi od materii. Tomasz za Arystotelesem uważał czystą materię za substancję znajdującą się w ciągłej potencjalności i zdolną do osiągnięcia stanu istnienia, czyli stania się jednostką, tylko dzięki aktywności innej substancji – formy. Maritain nazywa zdolność tę „prostą siłą chłonną, o znacznej zmienności, chciwą bytu”⁵⁵. Każdy z nas, będąc złożeniem materii i formy, czyli ciała i duszy, posiada w sobie tę chciwość, pierwotnie nieokreśloną, a dzięki duszy ukierunkowaną jako „zachłanność siebie”⁵⁶. To, co w człowieku jednostkowe pochodzi z materii, skłonnej do rozkładu i zasługującej na nazwanie jej zasadą jednostkowienia i podziału, „ponieważ musi zajmować miejsce i posiadać pewną ilość, tak że to, co jest tutaj, będzie się różniło od tego, co jest tam”⁵⁷. Jako jednostki jesteśmy zaledwie częścią materialnego wszechświata, nie różnimy się od jednostkowo istniejących zwierząt i roślin. Współczesny indywidualizm uważa Maritain za „nieporozumienie” i wywyższenie indywidualności udającej osobowość. Kult jednostkowości znajduje przełożenie na życie społeczne, zwłaszcza w ideologii liberalnej. Maritain stwierdza, że sprowadzanie celu społeczeństwa do jednostkowego dobra każdego z członków tego społeczeństwa prowadzi do „anarchii atomów”, a to: „Oznaczałoby albo jawnie anarchiczne pojęcie, albo zamaskowane stare anarchiczne pojęcie indywidualistycznego liberalizmu, według którego cały obowiązek społeczeństwa sprowadza się do pilnowania, aby wolność każdego była respektowana, choć pozwala to silnym korzystać z tej wolności dla uciskania słabszych”⁵⁸. W społeczeństwie indywidualistycznym jednostka mająca wiele praw politycznych jako obywatel i byt wolny, będąc jednocześnie pozbawiona jakiegokolwiek ochrony społecznej, wystawiona zostaje na ścierające się ze sobą sprzeczne interesy i namiętności, „na nieskończoną zachłanność wytwarzanej i zużywanej materii”⁵⁹. Społeczeństwo złożone z takich bezbronnych jednostek „doprowadzi do despotyzmu monarchicznego Hobbesa, do despotyzmu demokratycznego Rousseau lub do despotyzmu Państwa-Opatrności i Państwa-Boga Hegla”⁶⁰.

Osoba, czy też osobowość (dla francuskiego filozofa są to synonimy) w ujęciu Maritaina to ta strona ludzkiego istnienia, która łączy nas z rzeczywistością

⁵⁵ Maritain [1998] s. 331.

⁵⁶ Ibidem, s. 332.

⁵⁷ Maritain [1965] s. 80.

⁵⁸ Maritain [1998] s. 338.

⁵⁹ Maritain [1965] s. 80.

⁶⁰ Ibidem, s. 81.

duchową i nadprzyrodzoną: „Jest obrazem Boga, Bóg jest bowiem duchem, a osoba pochodzi od Niego, mając jako pierwiastek życia duszę duchową, ducha zdolnego do poznawania i kochania”⁶¹. Mniej teologicznie, a bardziej filozoficznie Maritain powtarza za św. Tomaszem, że osoba jest indywidualną substancją natury intelektualnej, autonomiczną i wolną, kierującą swoimi czynami i wyznaczającą sobie cele⁶². Francuski filozof odróżnia jednak dwa rodzaje wolności i autonomii. W pierwszym, fałszywym sposobie ich pojmowania, osoba ludzka nie przyjmuje żadnych obiektywnych miar i reguł, a istnienie Boga, jako zniewalającego tyrana, jest negowane lub też utożsamiane z panteistycznie istniejącym bytem, jak u Spinozy czy Hegla. Jest to wolność, która wynika z postawienia się człowieka w miejscu Boga lub całkowitego, panteistycznego z bogiem utożsamienia. Właściwa wolność realizowana przez prawdziwą osobę nie polega, zdaniem Maritaina, na ucieczce od jakichkolwiek obiektywnych miar i reguł, lecz na dobrowolnym dostosowywaniu się do nich, jeśli są prawdziwe i sprawiedliwe. Wolność jest nieustannie zdobywana przez wysiłek umysłu i cnót, a aspiracje osoby ludzkiej do osiągnięcia wolności nadludzkiej zaspokoić może jedynie związek z „trwającą Wolnością”, z odwiecznie wolnym Bogiem⁶³. Maritain podkreśla jeszcze jedną istotną cechę bycia osobą: dążenie do kontaktu z innymi osobami i do życia w społeczności. Dążenie to wynika z dwóch powodów: po pierwsze, z „wrodzonej wielkoduszności”, po drugie, z chęci zaspokojenia swoich potrzeb, by przyjąć „istotne dla siebie dobra”⁶⁴. Inaczej rzecz ujmując: osoba potrzebuje innych osób, zarówno by dawać, jak i by brać. Państwo, które jest rodzajem społeczności, ma realizować wspólne dobro wszystkich składających się nań osób. Pomimo odróżnienia jednostki od osoby, Maritain nie twierdzi, że należy je sobie przeciwstawić. Obie są dwoma aspektami funkcjonowania człowieka i jak mówi francuski myśliciel, materialna jednostka nie jest ze swej istoty zła – stanowi przecież warunek ludzkiego doczesnego istnienia. Musi ponadto znajdować się w stałym odniesieniu do osoby, ale tak, by jej nie zdominować. W taki oto sposób, w podwójnym niejako aspekcie, istnieje człowiek w społeczności politycznej: jako jednostka jest wobec wspólnoty podrzędny i zależny, jednak jako osoba góruje nad nią, zależąc od czegoś wyższego.

Dla Karola Wojtyły indywidualizm był wyrazem skoncentrowanej na sobie jednostki, traktującej innych jako „źródło ograniczeń”, a wspólnotę jako sposób

⁶¹ Maritain [1998] s. 334.

⁶² Zob. Maritain [1965] s. 79.

⁶³ Zob. ibidem, s. 89.

⁶⁴ Maritain [1998] s. 338.

zabezpieczenia swoich interesów. W indywidualizmie dobrem naczelnym jest dobro jednostki, postawione nie tyle przed, co raczej ponad i poza dobrem wspólnoty. Indywidualizmem à rebours, zdaniem Wojtyły, jest totalizm. O ile w pierwszym chodzi o „zabezpieczenie dobra jednostki przed wspólnotą”, o tyle w drugim – „o zabezpieczenie się przed jednostką w imię swoiście pojętego dobra wspólnego”⁶⁵. Zarówno indywidualizm, jak i totalizm twierdzą, że jednostka zawsze dąży do wypełnienia własnego dobra, co w pierwszym przypadku skutkuje udzieleniem jednostce nieograniczonych niemal praw, w drugim zaś – ciągłym ich ograniczaniem. Takie traktowanie jednostki wynika z odmowy przyznania jej właściwości zwanej uczestnictwem, czyli dyspozycji, którą personalizm Wojtyły uważa za istotną wartość osoby. Indywidualizm, negując istnienie wartości uczestnictwa, interpretuje jednostkę jako byt izolowany i skupiony jedynie na sobie samym, pozbawiony więc odpowiedzialnej wolności. Uczestnictwo bowiem, wedle Wojtyły, wiąże się z tym, co klasyczna definicja osoby określa „naturą społeczną” osoby ludzkiej, a co w doświadczeniu jawi się jako bytowanie i działanie „wspólnie z innymi”. Dzięki uczestnictwu człowiek „zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnego działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”⁶⁶, co oznacza, że spełnia on w tym czynie siebie samego. W czynie wyraża się wolność, w wolności sprawczość, „a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej: to, co stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach”⁶⁷. Sprawczość i odpowiedzialność mają z kolei umocowanie w opartych na wolnej woli samoposiadaniu i samostanowieniu osoby oraz jej nieprzekazywalności (niekomunikowalności), którą Wojtyła interpretuje jako ułożoną w ludzkim wnętrzu samodzielność we wszelkich poczynaniach: „Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój”⁶⁸.

Wreszcie zupełnie szczególnym momentem osoby, wedle Wojtyły, jest świadomość. To, co klasyczna filozofia nazywa *suppositum*, czyli jednostkowy byt realny, podmiot istnienia i działania, nie mogłoby się bez świadomości „ukonstytuować jako «ja»”⁶⁹. Świadomość nie jest władzą człowieka, lecz „duchową wła-

⁶⁵ Wojtyła [1985] s. 340.

⁶⁶ Ibidem, s. 333.

⁶⁷ Ibidem, s. 219.

⁶⁸ Wojtyła [MO].

⁶⁹ Wojtyła [1985] s. 60.

ściwością bytu ludzkiego, w polu której działa rozum i wola⁷⁰, a także – przeniknięty świadomością czyn⁷¹.

Pojawienie się w personalizmie Wojtyły kategorii świadomości nie jest niczym zaskakującym dla personalizmu w ogólności. Stanowi ona ważny element w filozofii Renouvier'a, Bowne'a i wielu innych. Jej obecność może się jednak wydawać niezwykła w personalizmie o proveniencji tomistycznej i Wojtyła doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Opierając się mocno na tomistycznych podstawach, wykorzystuje pewne ustalenia nowożytnego myślenia o człowieku. Personalizm św. Tomasza, wyjaśnia Wojtyła, wyprowadzony został niejako z jego teorii osoby, ta zaś ma charakter głównie teologiczny, co znaczy że dotyczy przede wszystkim Boga. Ponadto wszystko, co Tomasz pisze o człowieku (jako tzw. hylemorficznym *compositum humanum*), ma charakter silnie obiektywistyczny, pozbawiony wchodzenia w meandry świadomości i samoświadomości, które traktowane są jako przypadłości, pochodne „natury rozumnej substytuującej w osobie”⁷². Świadomość stanowi tu pochodną rozumu, samoświadomość zaś odzwierciedla, osiągnięte przez wolę, panowanie nad własnymi czynami. Tomasz pisze o ludzkim podmiocie w sposób przedmiotowy, powiada Wojtyła. „Dlatego tak doskonale widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno nam mówić o przeżyciach osoby”⁷³. Brak w obiektywistycznym spojrzeniu Tomasza miejsca na analizę świadomości i samoświadomości. Zgoła inaczej osoba ludzka przedstawiana jest w filozofii pokartezjańskiej. Tutaj zasadą istnienia osoby są właśnie świadomość i samoświadomość, poznawane drogą introspekcji. Osoby nie rozumie się substancjalnie, ale jako zbiór przeżyć. Inaczej też przedstawiana jest wolność, która przestaje być przymiotem całej osoby, a w szczególności woli, staje się natomiast postulatem, zadaniem do wykonania, a jednocześnie – dodajmy, stosując znaną terminologię Isaiaha Berlina – głównie wolnością negatywną, a nie skierowaną na realizację dobra.

5. Personalizm: pierwotność jaźni i jednostki

Jak widać, Wojtyła – podobnie jak i Maritain – ma pełną świadomość pewnych braków koncepcji Tomaszowej osoby w stosunku do współczesnych oczekiwań, widzi wszelako ograniczenia teorii nowożytnych. Pomimo licznych nawiązań do „Kanta” obydwaj myśliciele, podobnie jak i większość tomistów, uznają

⁷⁰ Galarowicz [1994] s. 153.

⁷¹ Zob. *ibidem*.

⁷² Wojtyła [1961] s. 669.

⁷³ *Ibidem*.

filozofię kantowską za winną wyrugowania z etyki realnego Boga i zastąpienia go przez subiektywny podmiot lub bezosobową transcendentalność. Zdaniem Mieczysława A. Krąpieca moralna filozofia Kanta i wielu jego następców stanowi wyraz tzw. błędu antropologicznego, tj. subiektywizacji osoby przy oderwaniu jej od transcendencji (termin ten pochodzi z encykliki *Centesimus Annus*). Jak pisze Krąpiec, kantowska koncepcja etyczna „wyrosła z przeakcentowania roli wolności jako źródła działania i mocy osoby”, „wolności pojętej jako niezależność od niczego i nikogo”⁷⁴. Ale Krąpiec w swych analizach potrafi wejść w strukturę jaźni równie głęboko jak nietomistyczni, pokantowscy „subiektywiści” i, przy zachowaniu tomistycznego „ducha”, w fenomenologiczny faktycznie sposób pokazać na przykład szczególne rozszczepienie ludzkiej jaźni. Chociaż nieustannie doświadczam, że to „ja” jestem podmiotem swoich działań, pisze Krąpiec, że to „ja” „udzielam swego istnienia czynnościom «moim»”, jednak nie jestem w stanie doświadczyć swojej jaźni w postaci określonej treści „i do końca nie wiem doświadczalnie, kim jestem, ponieważ nieustannie sprawiam nowe «moje» czynności – zarówno w porządku ducha (intelektu i woli), jak i w porządku zmysłów oraz wegetacji”⁷⁵. Doświadczam więc istnienia podmiotu moich czynności – beztreściowego „ja”, ale o istocie mojego istnienia mogę cokolwiek powiedzieć jedynie na podstawie działań ujawniających istnienie podmiotowej jaźni. Krąpiec zaprzecza jednak, że „suma” wszystkich działań wyczerpuje to, czym jest jaźń. Byłoby to „czysto rzeczowe” rozumienie osoby, gdy tymczasem „ja” „jestem ponad tym, co działam i ponad wszelkimi treściami mego działania, zwłaszcza działania specyficznego osobowego, a więc działania rozumnego i wolnego”⁷⁶. „Bycie ponad” to transcendowanie, przewyższanie i wykraczanie „ja” ponad i poza to, co „moje”. Związek jaźni i natury przedstawia Krąpiec jako relację ambiwalentną: z jednej strony utożsamiam się ze swoim jakościowym uposażeniem – doświadczam w moich działaniach własną jaźń jako immanentne w nich tkwiącą, z drugiej strony wszakże, odczuwam tę jaźń jako transcendentną wobec tego, co mnie tworzy i wyraża.

Jest rzeczą interesującą, że ten fenomenologiczny niemal opis poddany został bezlitosnej krytyce przez inspirującego się fenomenologią, tyle że dialogiczną, Józefa Tischnera. Tischner mianowicie potraktował analizy Krąpieca jak zbiór typowo tomistycznych „pomyłek”. Wśród wielu podjętych kwestii, pojawia się w uwagach Tischnera przedstawiony wyżej przeze mnie wątek relacji ja-moje.

⁷⁴ Krąpiec [2003] s. 40.

⁷⁵ Ibidem, s. 21.

⁷⁶ Ibidem, s. 22.

Zdaniem autora *Myslenia według wartości*, tomistyczne przeciwstawienie substancja-własność ma decydujące znaczenie dla traktowania przez Krąpca ludzkiego doświadczenia „egotycznego” przede wszystkim jako sprzężenia pomiędzy Ja i tym, co „moje”. Całkowity brak w tym doświadczeniu Ty sprawia, że Tischner nie waha się nazwać ujęcia Krąpca „absolutnie solipsystycznym”, poruszającym się wyłącznie w polu „mojej” jaźni. Tymczasem „to, co «moje» nie przeciwstawia się mojemu Ja, lecz przeciwstawia się temu, co przynależy do drugiego, czyli temu, co «twoje»”⁷⁷. Dopiero doświadczenie Ty umożliwia mi odczucie posiadania tego, co moje. Tischner uważa, iż nawet w rozdziale poświęconym etyce Krąpiec nie dotyka istoty relacji z innym, lecz porusza się w obszarze bytów, zasad i dóbr etycznych. Ogląd ten ulega radykalnej zmianie, gdy Krąpiec podejmuje problem człowieka w społeczeństwie. Jakby wbrew dotychczasowym założeniom, za pierwotną uznaje relację Ja-Ty. Za chwilę jednak porzuca ten punkt widzenia, gdy tylko przystępuje do analizy pojęcia osoby. „Osoba pozostaje samotną, sobie wystarczającą «monadą bez okien». Ona widzi tylko siebie i tylko to, co «jest jej»”⁷⁸. Spostrzeżenia Tischnera potwierdzają wcześniejsze uwagi o zasadniczo indywidualistycznych tendencjach scholastyki, a także tomizmu, chociaż oskarżenie o „solipsyzm” trzeba uznać za nietrafne, bo oprócz tego, co jednostkowe mamy tu ciągle obecne to, co ogólne i powszechne.

Niewykluczone, że podobne zarzuty mogłyby paść ze strony Tischnera również pod adresem Wojtyły. Według autora *Miłości i odpowiedzialności* bowiem, podstawowym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie własnego „ja” (nie zaś „Ja-Ty, jakby chciał Tischner), które rozdwaja się niejako na osobę, przeżywaną w działaniu jako własna sprawczość i naturę, przeżywaną nie jako sprawczość, lecz odczuwaną biernie jako „dzianie się czegoś we mnie”. Osoba jawi się więc w czynach, jako świadomy ich sprawca. Natomiast

[...] do pojęcia natury należy ów dynamizm, który jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją samego narodzenia, dynamizm wyłącznie wrodzony czy też przyrodzony [...]. Jest to aktywność jakby już z góry dana temu podmiotowi, przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej⁷⁹.

⁷⁷ Tischner [1982] s. 326. Uwagi Tischnera dotyczą książki Krąpca *Ja – człowiek*, niemniej omawiane przeze mnie fragmenty artykułu o „błędzie antropologicznym” są skróconą wersją będących przedmiotem Tischnerowskiej krytyki fragmentów tej książki.

⁷⁸ Ibidem, s. 327.

⁷⁹ Wojtyła [1985] s. 100.

Jak zauważa Jan Galarowicz, chociaż relacja dialogiczna odgrywa u Wojtyły niezmiernie istotną rolę, jednak „rzeczywistością podstawową, najmocniejszą bytowo są podmioty osobowe. Relacja «ja-ty» jest wobec nich wtórna, choć dla nich ważna, bo umacniająca ich w sobie i biorąca udział w ich konstytuowaniu się”⁸⁰. Kategoria uczestnictwa w żadnym razie nie redukuje więc działającej osoby do „Ty”, nie sprawia, że podmiot znajduje istotę własnej tożsamości w innym podmiocie lub przy jego pomocy, lecz robi to zaglądając do własnego wnętrza. W ten sposób zostaje zachowana, tak istotna w personalizmie tomistycznym, integralność substancjalnej osoby.

Można, jak sądzę, mówić o swego rodzaju tomistycznej fascynacji jednostkowością, zwłaszcza zaś jednostkowością ludzką. Etienne Gilson nazywa to zjawisko „chrześcijańskim sokratyzmem”, który miał swe źródła oczywiście w poznaniu Boga, ale bardzo szybko zaprowadził średniowiecznych myślicieli do poznawania człowieka – jako „obrazu Boga”. Wtedy to, pisze Gilson, „po raz pierwszy w dziejach myśli zachodniej, człowiek stał się dla siebie przedmiotem zdumienia, osłupienia”⁸¹. Trzeba jednak podkreślić, że tomizm indywidualizmem nigdy się nie stał. Zapobiegło temu zarówno wyraźne rozróżnienie pomiędzy podmiotowością a naturą, jak i arystotelesowskie z ducha akcentowanie społecznej natury człowieka (co zresztą – jak wspomniałem na wstępie – współgrało z holistycznym charakterem średniowiecznego społeczeństwa). Zainteresowanie współczesnych tomistów kantyzmem lub raczej „kantyzmem” nie jest – jak tego chciał Kraynak – zaszczepianiem na chrześcijańskim gruncie całkiem mu obcej tkanki. Kant bowiem mocno był osadzony w tradycji protestanckiej, opozycyjnej co prawda wobec katolicyzmu pod wieloma względami, niemniej jednak równie chrześcijańskiej, na co wskazuje m.in. ciągła (choć odmienna niż w scholastyce) obecność Boga w rozważaniach etycznych. Wreszcie w „kantyzmie” tomiści odnajdują, jak uważam, to co zafascynowało dawnych scholastyków, którzy – by to wyrazić – nie znaleźli wtedy odpowiednich narzędzi: jednostkowość i podmiotowość, dogłębnie teraz zanalizowaną i ujętą w kategorii, umieszczoną w ramach społecznych i etycznych.

⁸⁰ Galarowicz [1994] s. 238.

⁸¹ Gilson [1958] s. 221.

Bibliografia

- Ambrożewicz [2010] – Z. Ambrożewicz, *Od bikameralizmu do świadomości: próba archeologii wolności (na podstawie teorii Juliana Jaynesa)*, „Logos i Ethos” (2) 2010.
- Bartnik [1995] – Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bierdiajew [2002] – M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bird [1999] – C. Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge 1999.
- Bowne [1892] – B.P. Bowne, *The Principles of Ethics*, New York 1892.
- Bowne [1921] – K.M. Bowne, *An Intimate Portrait of Bowne*, „The Personalist” 1921.
- Damasio [2011] – A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2011.
- Denett [1998] – D. Denett, *Julian Jaynes's Software Archeology*, [w:] idem, *Braichildren. Essays on Designing Minds*, Cambridge Mass 1998.
- Dębicki [2013] – J. Dębicki, *Antropologia filozoficzna Gilberta de la Porrée a powstanie scholastycznej rzeźby wczesnogotyckiej*, „Przegląd Filozoficzny” (1) 2013.
- Gacka [1996] – Ks. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.
- Gacka [1999] – Ks. B. Gacka, *Charles Bernard Renouvier (1815–1903)*, [w:] Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, tłum. ks. B. Gacka i U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999.
- Galarowicz [1994] – J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Postawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Gilson [1958] – E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Granat [1985] – W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Hartmann [1999] – N. Hartmann, *Osobowość [fragment z Ethik]*, tłum. Z. Zwoliński, [w:] N. Hartmann, D. von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999.
- Hazelrigg [2000] – L. Hazelrigg, *Individualism*, [w:] *Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, red. E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery, New York 2000.
- Jaynes [2000] – J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston 2000.
- Jeffreys [2004] – D.S. Jeffreys, *The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate About Human Dignity and Christian Personalism*, „Journal of Markets & Morality” 7 (2) 2004.
- Kant [1953] – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.
- Kołakowski [1976] – L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Paryż 1976.
- Kołakowski [1986] – L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Koszkała [2003] – M. Koszkała, *Indywidualizm i jednostkowanie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsza Szkota*, Lublin 2003.

- Kraynak [2004] – R.P. Kraynak, *The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate About Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys*, „Journal of Markets & Morality” 7 (2) 2004.
- Krąpiec [2003] – M.A. Krąpiec, *Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.
- Laurent [1993] – A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Presses Universitaires de France 1993.
- Lukes [1984] – S. Lukes, *Individualism*, Oxford 1984.
- Maistre de [1968] – J. de Maistre, *O pochodzeniu społeczeństwa i stanie natury* [fragment dzieła *Etude sur la souveraineté*] oraz *O pochodzeniu i formach władzy* [fragment dzieła *Examen d'un écrit de J.J. Rousseau de l'inégalité des conditions parmi les hommes*], tłum. J. Trybusiewicz, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968.
- Maritain [1964] – J. Maritain, *Moral Philosophy. An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, New York 1964.
- Maritain [1965] – J. Maritain, *Jednostka a osoba* [fragment książki *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1925], tłum. T. Mrówczyński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, Warszawa 1965.
- Maritain [1968] – J. Maritain, *The Peasant of the Garonne: An Old Layman Questions Himself About the Present Time*, New York 1968.
- Maritain [1993] – J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain [1998] – J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Maritain [2005] – J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa 2005.
- Morris [2004] – C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050–1200*, Toronto 2004.
- Mounier [1964] – E. Mounier, *Wstęp do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964.
- Nowak-Juchacz [2002] – E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.
- Renouvier [1999] – Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, tłum. ks. B. Gacka i U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999.
- Schaub [1925] – E.L. Schaub, *The Legacy of Kant*, „The Monist” 35 (2) 1925.
- Shanahan [1992] – D. Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, Amherst 1992.
- Simmel [1975] – G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975.
- Simmel [2007] – G. Simmel, *Dwie formy indywidualizmu*, [w:] idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.
- Stern [1923] – W. Stern, *Person und Sache, Bd. I, Ableitung und Grundlehre des kritischen Personalismus*, Leipzig 1923.
- Środa [2003] – M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003.
- Taylor [2001] – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2001.
- Tischner [1982] – J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

Tocqueville [1996] – A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.

Tokarczyk [1988] – R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988.

Wojtyła [1961] – Ks. Bp K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 5 (83) 1961.

Wojtyła [1985] – K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

Wojtyła [MO] – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, URL = http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/karol_wojtyla/milosc_i_odpowiedzialnosc/r1_1.php [22.10.20013].