

Ks. Czesław S. BARTNIK

OSOBA LUDZKA JEJ WYMIAR SPOŁECZNY I TRANSCENDENTNY

Twierdzenie, jakoby człowiek jako osoba indywidualna i zbiorowa był niemal w całości produktem informacji pojmowanych jako znak, komunikat, pojęcie, zdanie, teoria czy narracja jest ogromnym zawężeniem. Ujęcie ontologiczne ukazuje wielopoziomową transcendencję osoby. Osoba wykracza poza czystą informację, poza samą myśl, poza zdanie – ku rzeczywistości prawdy przedmiotowej. Inaczej mówiąc, osoba przewyżcza skrajny agnostycyzm i immanentyzm poznawczy.

Czym, a raczej – kim jestem? Zapewne pytanie to stawiał sobie człowiek od początku swego istnienia na ziemi. Nie musiało ono od razu być wyrażane w formie otwartej i pełnej, mogło po prostu tkwić w tym, co człowiek myślał, w jego miłowaniu, działaniu, sprawczości, w jego dążeniach i marzeniach. Z chwilą jednak, gdy takie pytanie sobie postawił, to pytał nie tylko o naturę ludzką, lecz także o osobę, o swój wymiar osobowy. I przejawy takiej refleksji sprzed dziesiątków tysięcy, a może nawet sprzed setek tysięcy lat zdają się być obecne w śladach religii, mitów, sztuki czy obrzędów pogrzebowych ówczesnych ludzi. Pytanie o osobę zawarte jest w świadectwach ich dążeń do nieśmiertelności i rozróżniania przez nich ciała i duszy (w niektórych religiach wyróżniano więcej rodzajów dusz).

Chociaż określenie „osoba” oznacza byt absolutnie najdoskonalszy, to jednak samoświadomość osoby rodziła się powoli i przejawiała bardzo sporadycznie. Najwyraźniej i najpełniej rozwinęła się na obszarach świadomości chrześcijańskiej. Ale i tu czekała ona niemal dwa tysiące lat na opracowanie naukowe, które i dziś jeszcze znajduje się dopiero na początku dalekiej drogi, prowadzącej być może w nieskończoność. Człowiek bowiem jako osoba jest niezgłębioną tajemnicą; pozostaje tajemnicą także dla nauki.

W niniejszych rozważaniach zamierzam przedstawić główne drogi dochodzenia do naukowego opisanie osoby, następnie chcę ukazać jej wymiar społeczny oraz różne poziomy transcendencji.

PRÓBY NAUKOWEGO OPISANIA OSOBY

Próby określenia, kim jest osoba, oscylowały między światem zewnętrznym w stosunku do człowieka a jego światem wewnętrznym. Na początku wielkie

systemy mitologiczne, a także pierwotne filozofie, na przykład filozofia jońska, akcentowały przede wszystkim odniesienie człowieka do rzeczywistości zewnętrznej: do świata rzeczy, bogów, ludzi, do przyrody czy kosmosu. Filozofie te, a nawet religie, również w człowieku widziały – jeśli, oczywiście, nie jest to nieudolność przekazu – zespół żywiołów świata albo też traktowały o samym świecie zewnętrznym, zawsze jednak w jakimś odniesieniu do człowieka. Nie było wszakże w ówczesnej myśli rozumienia osoby jako bytu transcendentnego w stosunku do świata i najdoskonalszego z możliwych. Najwięksi mędracy greccy nie postrzegali człowieka jako osoby, lecz widzieli w nim złożenie z ciała i duszy (lub dusz¹). Arystoteles dostrzegał jedynie substancję, czyli samodzielną jednostkę pośród świata przyrody. Inni – na przykład Demokryt i Pseudo-Dionizy Areopagita – ujmowali człowieka jako samoistny „mały świat”, jako korelat kosmosu czy mikrokosmos.

Z czasem zaczęto coraz wyraźniej postrzegać człowieka jako przeciwbiegun kosmosu, a nawet jako „miejsce” spotkania obu biegunów, jako jedność, w której zespala się świat zewnętrzny i świat wewnętrzny. Człowiek był więc widziany nie tylko jako przedmiot, ale i jako podmiot; nieco przybliżało to kategorię osoby. Już na świątyni w Delfach widniał napis: *Gnothi seauton* (poznaj samego siebie, łac. *cognosce te ipsum*). Ale i to „poznanie siebie” odnosiło się nie tyle do poznawania swojego świata wewnętrznego, przez które człowiek istotnie jest osobą, ile raczej do poznawania swojego charakteru, swych cech, wad, obowiązków, złych namiętności.

Wbrew tradycji greckiej chrześcijaństwo, wychodząc od namysłu nad postacią Jezusa Chrystusa, dokonało zarówno syntezy obu ujęć osoby: przedmiotowego i podmiotowego, jak i szczególnego wyniesienia ujęcia podmiotowego. Historyczne i metafizyczne spory o Chrystusa, a częściowo i o Trójcę Świętą, nie tylko doprowadziły do ugruntowania się poglądu, że człowiek składa się z duszy i z ciała, ale także stały się inspiracją do rozważań nad duszą Jezusa, nad Jego umysłem, poznaniem, wolą, miłością, cnotami, słowem, modlitwą, czynami i posłannictwem. Zwrócono uwagę na indywidualny świat osobowy Jezusa. Jezus Chrystus odsłaniał się chrześcijanom jako najdoskonalsze Indywiduum, Archetyp osoby ludzkiej, Rekapitulacja świata i natury ludzkiej (por. Ef 1, 10) i jako Ktoś nie tylko złożony z duszy i ciała, lecz także łączący w sobie – w jednym bycie – wymiar ludzki i boski. Stąd i cała filozofia klasyczna uzyskiwała nowe pojęcia człowieka i osoby. Ponadto doszło do wypracowania tezy o trójosobowości Boga, co w rezultacie ugruntowało osobową koncepcję Boga. Gdyby Bóg nie był osobowy, to – według pojęć chrześcijańskich – nie byłby Bogiem, ponieważ byłby bytem nieskończenie niższym od człowieka; a gdyby

¹ Por. T. Kobierzycki, *Gnothi seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Wydawnictwo AM, Warszawa 2001, s. 17n.

nie był trójosobowy, stałby się niezrozumiałym, narcystycznym samotnikiem – straszliwym i bezsensownym.

Do pełniejszego ujęcia podmiotowego wymiaru osoby w koncepcji człowieka – a ujęcie to z czasem stało się wiodące – przyczyniło się w znacznej mierze odkrycie życia duchowego człowieka – życia religijnego i wiary – oraz jego wymiaru moralnego i emocjonalnego, a także odkrycie „ja” (łac. ego), jaźni. W szczególności uczynił to św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*². Doppełnił on pojęcie osoby o aspekt psychologii wewnętrznej. Z kolei kultura rzymska wzbogaciła je o wymiar prawno-społeczny: osoba to podmiot prawa, jednostka życia publicznego, to także określona rola społeczna i godność moralna. W kulturze łacińskiej w życiu zbiorowym odchodzono od pojmowania człowieka jako rzeczy; rozumienie osoby budowano na personalności człowieka-obywatela.

W filozofii i teologii jeszcze przez wieki dominowało jednak rozumienie osoby jako substancji, czyli bytu w sobie, właściwie pozbawionego jaźni – takiego, jak rzecz, jak cząstka przyrody, choć cząstka najdoskonalsza. Toteż klasyczne stało się określenie Boecjusza: Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej³ (lub natury mającej się stać rozumną). Definicja ta, pochodząca z szóstego wieku, przetrwała do dziś jako wiodąca, przede wszystkim w tomizmie i w augustynizmie; ma ona jednak duże mankamenty. Opiera się bowiem na greckiej idei logosu w materii. Osoba byłaby zatem częścią tego logosu, czyli natury rozumnej: statyczną – bez etapów rozwojowych i anonimową – bez jaźni. Koncepcja taka nie uwzględnia ani całego obszaru wewnętrznego życia duchowego osoby, ani jej niepowtarzalności i niekomunikowalności.

W dalszym rozwoju myśli filozoficznej, przede wszystkim rzymskiej, obserwujemy konkretyzowanie i „uwewnętrznianie” ujęcia osoby. Dla Greków słowo „osoba” nadal oznaczało substancję (gr. hipostasis), czyli wyodrębniony byt metafizyczny, albo modus bycia (gr. prosopon), czyli oblicze, twarz, lub – jak u stoików – rolę odgrywaną w życiu zbiorowym, niejako w teatrze świata. W myśli chrześcijańskiej – zwłaszcza w ośrodku rzymskim – podkreślano realność i dynamiczność osoby: słowo greckie „hipostasis” przełożono na łacińskie „subsistentia”, czyli „samoistność”, „istnienie w sobie”, wskazując w ten sposób także na wyróżniony aspekt istnienia osobnego. Zgodnie z tą koncepcją – reprezentowaną przez papieża Jana II – w pojęciu osoby zawiera się cała dynamika istnienia, bytowania, życia⁴.

Dopiero jednak od Kartezjusza zaczęto głębiej penetrować świat subiektywny, podmiotowy, świat ludzkiej jaźni. Można powiedzieć, że w filozofii

² Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1982.

³ Por. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, rozdz. 3, *Patrologia Latina*, t. 64, kol. 1343 c.

⁴ Por. Jan II, *Epistola Olim quidam* (z r. 534), w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Dezinger, P. Hünermann, Herder, Freiburg im. Br. 1991, 401.

pokartezjańskiej „istnienie w sobie” otrzymało jaźń. Trzeba to uznać za ogromny krok naprzód, dopełniający dawne rozumienie osoby jako tylko przedmiotu o tajemnicę podmiotowości i wsobności subiektywnej (choć tajemnicę tę bardzo trudno przedstawić naukowo). Dalszym ogromnym krokiem naprzód było odkrycie społecznego wymiaru osoby, jej socjalizacji. Miało to miejsce w czasach rozwoju rozmaitych odmian socjalizmu i komunizmu. Nie można całkowicie przekreślać wkładu tych kierunków w pojmowanie człowieka. Systemy subiektywizujące odkryły jaźń ludzką i cały świat wewnętrzny człowieka; systemy społeczne odkrywają strukturę społeczną osoby, niejako „osobę społeczną”.

Współczesny personalizm realistyczny i uniwersalny rozwijany w ramach szkoły, którą reprezentuję, zmierza do określenia osoby w sposób stanowiący syntezę obu nurtów: klasycznego i nowożytnego. Osobą jest zatem „ja” samoistne w łonie rzeczywistości lub „ktoś samoistny” pośród bytów czy też „samoistnienie i współistnienie” na sposób kogoś. W ujęciu takim następuje metafizyczne związanie bytu samoistnego (subsystencji) z jaźnią. Oznacza ono nieopisywalne i niewyraźalne zespolenie przez duszę w jedną całość osobową wymiaru podmiotowego z przedmiotowym, cielesnego z duchowym, istnienia realnego z niepowtarzalną interioryzacją. Spotykają się tu na sposób dialektyczny relacje przeciwstawne: na zewnątrz i do wewnątrz. Na nich buduje się też relacja osoby ku drugim i ku światu, ku istnieniu ogólnemu, relacja istnienia osobowego (łac. *esse personale*) do istnienia wspólnego (łac. *esse commune*). Sama dusza nie jest przy tym tożsama z osobą. Osobą jest (jak głosili już św. Albert Wielki czy św. Tomasz z Akwinu) samoistność cielesno-duchowa. Po oddzieleniu duszy od ciała – jeśli tak rozumieć śmierć – pozostaje samoistność duszy, jednak z „ja” korelacyjnym w stosunku do ciała. Stąd też elementem konstytutywnym osoby nie jest ani indywidualność materialna, ani niepowtarzalność duszy stworzonej przez Boga, lecz owa tajemnicza samoistność bytu i jaźni. Ona też otwiera oszałamiający i nieprzebrany, możliwościowy i faktyczny świat tematyczny, który jak ogród rajski wypełnia i spełnia rzeczywistość osoby – świat, którego nie byłoby nigdy bez osoby. Ten świat tematyczny sytuuje się na radykalnym przecięciu osi bytu i nicości, życia i śmierci, prawdy i fałszu, dobra i zła, wolności i zniewolenia, piękna i brzydoty, miłości i nienawiści, tworzenia i niszczenia, realności i poezji marzeń, tragizmu i optymizmu, owocności i bezowocności, sensowności i bezsensowności, zbawienia i niezbaawienia człowieka i wszelkiej rzeczywistości.

Odniesienie do Boga osobowego albo nie-Boga, problem dobra i zła moralnego są istotnie związane z ujęciem osoby. Bez kategorii osoby nie można byłoby mówić o dobru i złu moralnym ani o postępie i regresji w rozwoju duchowym człowieka. Oba czynniki, religijny i moralny, stanowią siłę napędową procesu przechodzenia osoby ludzkiej od stanu początkowego do finalnego, od stanu materialnego do duchowego (w szerokim znaczeniu tego słowa). Po-

przez osobę możliwa jest spirytualizacja rzeczywistości, jej eschatologizacja i wieczna senso-twórczość.

Podsumowując, możemy wskazać cztery główne drogi naukowego określenia osoby: teatrologiczną, metafizyczną, jaźniową i syntetyczną.

Droga teatrologiczna ma długą historię. Pojęcie osoby wywodzi się w niej ze zjawiska oblicza, czyli tego, co człowiek ukazuje i odgrywa swoją twarzą, co przedstawia na owym „ekranie” swojego wnętrza. Tego rodzaju określenie osoby oparte jest na terminologii związanej z teatrem: osoba to maska lub rola. Osobę (gr. *prosopon*, łac. *persona*) stanowi to, co dana jednostka odgrywa, co kreuje, co niepowtarzalnego tworzy – ale zawsze wewnątrz przedmiotów natury.

Drogę metafizyczną proponuje wysoko rozwinięta filozofia. Osoba rozumiana jest jako substancja (u Arystotelesa i Boecjusza) lub jako subsystem, czyli wyodrębniona samoistność (u papieża Jana II, także w myśli średniowiecza łacińskiego). Są to koncepcje zdecydowanie ontologiczne. Pojęcie osoby obejmuje nieprzebrane treści, głębię i tajemnicę. Osoba stanowi cud istnienia i boskie przewyżczenie nicości. To, co nie jest osobą lub nie ma odniesienia do osoby, jest skazane na nicość.

Droga podmiotowo-jaźniowa koncentruje się głównie na podmiotowości, na psychice i na duszy. Osoba to jaźń, podmiotowość, niezgłębione bogactwo ludzkiego wnętrza: myśli, woli, uczuć doznań, przeżyć, twórczości duchowej, wiary, wiecznego dążenia – do Boga, do innych osób i do nieskończoności. Niesłusznie tomiści odcinają się niekiedy od takiej koncepcji osoby. Gdyby miała ona zastąpić ujęcie ontologiczne byłaby jednostronna i błędna. Jest jednak cenna jako dopełnienie klasycznego substancjalnego nurtu rozumienia osoby.

Personalizm proponuje określenie syntetyczne, oddające tajemnicę dwóch obliczy bytu: realności przedmiotowej i głębi podmiotowej, istnienia i jaźni; w tym rozumieniu osoba to ktoś samoistny lub byt istniejący na sposób jaźni. Jest ona cudem istnienia materialnego i duchowego, indywidualnego i zarazem społecznego, immanentnego i zarazem transcendentnego, skończonego i zarazem nieskończonego.

Syntetyczne ujęcie osoby – choć nadal tylko aspektowe – służy jednak doskonale wiązaniu rzeczywistości przedmiotowej z podmiotową, materialnej z duchową, czasowej z wieczną; pozwala przetrząsnąć pomost interpretacyjny ponad kierunkami obiektywistycznymi oraz subiektywistycznymi dla stworzenia systemu personalizmu uniwersalistycznego.

OSOBA W WYMIARZE SPOŁECZNYM

Przedstawiciele średniowiecznej filozofii łacińskiej (np. Ryszard od św. Wiktora) pojmowali osobę raczej indywidualistycznie, jako absolutną osob-

ność i syngularność (łac. aliquis singularis, singularitas). Myślę, że koncepcja ta stała się pośrednio jednym z istotnych źródeł współczesnego indywidualizmu, głoszącego jakoby bytem osobowym była wyłącznie jednostka – i to każda absolutnie dla siebie – w żadnym razie zaś nie zbiorowość czy społeczność. Średniowieczne pojmowanie społeczności jako przypadłościowej względem osoby i jako jedynie sumy jednostek, związanych wspólnym dobrem i skłonnościami do życia we wspólnocie (łac. inclinatio connaturalitas), okazało się za słabe, mało trafne i właściwie zewnętrzne wobec osoby. (Nie tylko średniowieczni nominaliści, ale także i filozofowie chrześcijańscy w dwudziestym wieku stali się właściwie głosicielami indywidualizmu, co sprowokowało rozwój różnego rodzaju kolektywizmów i socjalizmów).

Należało zatem szukać ujęć bardziej syntetycznych i integralnych. Już w patrystyce zachodniej pojawiły się pojęcia osoby prawnej i osoby moralnej, co można by uznać za początek rozwoju koncepcji osoby społecznej w myśli chrześcijańskiej. Jak zatem rozumieć sformułowanie „osoba społeczna”?

Jeśli pojmiemy osobę jako substancję (pogląd ten podzielają: Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, E. Gilson, J. Maritain, M. A. Krąpiec), to społeczność będzie jedynie zbiorem jednostek, które wiążą się przez akty psychiczne, przez poznanie, miłość i kulturę. Twierdzenie, że jest to społeczność w sensie ontycznym, ma charakter jedynie werbalny. Osoby pojmowane jako substancje nie stworzą nigdy społeczności w ścisłym znaczeniu. Jeśli natomiast pojmiemy osobę relacjonistycznie (jako relację w sobie, odniesienie istotowe), to rozumienie osoby zależy od tego, jak rozumiemy relację. Jeśli przyjmiemy, że relacja stanowi jedynie „dodatek” do substancji (przypadłość), to – tak jak i w pierwszym przypadku – społeczności nie można uznać za byt we właściwym znaczeniu, a jedynie za przypadłość osób indywidualnych lub natury ludzkiej. Społeczność jest wtedy jedynie tożsamością natury ludzkiej, nie ma wymiaru personalnego. Jeśli zaś przyjmiemy, że relacja wyczerpuje rzeczywistość całej osoby, która nie ma podstawy substancjalnej (jak w systemach funkcjonalistycznych: w myśli M. Bubera, E. Levinasa, G. Marcela, K. Rahnera), to społeczność jawi się jako bezontyczna; w takiej koncepcji nie funkcjonuje nawet pojęcie ogólnej natury ludzkiej.

Sądzę, że rozważając problem relacji, trzeba nawiązać do teorii św. Augustyna i św. Tomasza, którzy przełamali kategorie Arystotelesa, jako niewystarczające do zbudowania nauki o Osobach w Trójcy Świętej. Stworzyli oni podstawy koncepcji relacji substancjalnej. Osoba jest relacją substancjalną lub substancją relacyjną. U Arystotelesa bytem we właściwym znaczeniu jest tylko substancja, a relacja (stosunek) jest najniższą kategorią przypadłościową. W nauce o Trójcy Świętej pojawia się jednak swoiste dialektyczne utożsamienie substancji z relacją na podstawie tożsamości natury. Osoba realizuje się, staje się sobą, spełnia się tematycznie i wyjaśnia przez to właśnie, że do jej istoty należy odniesienie do innych osób, a wtórnie także do świata rzeczy. Osoba jest

więc i substancją, i relacją jednocześnie. Wydaje się, że takie pojęcie osoby wyklucza zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm – ani osoba nie istnieje bez innych osób i bez rzeczy, ani też społeczność nie istnieje bez osób i bez rzeczy. Społeczność jest współbytem w stosunku do osoby. Osoba indywidualna i społeczność są to dwie ogniskowe tej samej elipsy.

Osoba nie stanowi substancji wyizolowanej. Już sama struktura ciała ludzkiego jest relacyjna w stosunku do natury ludzkiej, do świata materialnego i biologicznego, do całej biosfery i kosmogenezy. W jeszcze bardziej misteryjnej relacji do całej rzeczywistości pozostaje ludzki duch i cały ludzki podmiot. Ma tu miejsce wielka i misteryjna dialektyka wychodzenia ze swojej substancjalności ku drugiemu i ku całej rzeczywistości, a jednocześnie właśnie powracania do siebie (łac. *reditio ad seipsum*) wraz z innymi i wraz z zasymilowaną częścią świata. O osobie w pełnym znaczeniu można więc mówić w kontekście wspólnej natury ludzkiej, a nawet całej sfery osobowej, współrelacyjnej w łonie określonej rzeczywistości pozaludzkiej.

W rezultacie zbliżamy się do pojęcia osoby społecznej, wymaga to jednak przekroczenia ram filozofii klasycznej. Należy skonstruować szeroki i dynamiczny system personalistyczny. System ten nie może jednak sprowadzać się jedynie do antropologii personalistycznej – tezę, że człowiek jest osobą przyjmuje dziś niemal każdy kierunek myślowy, między innymi marksizm, fenomenologia, hermeneutyka filozoficzna i liberalizm. Personalizm to system intelektualny interpretujący i wyjaśniający wszelką rzeczywistość, w którym zjawisko osoby ludzkiej stanowi punkt wyjścia konstrukcji całego systemu. W ramach personalizmu stawiamy więc hipotezę, że konkretna, realna, określona granicami materialnymi i czasoprzestrzennymi społeczność ma także charakter osobowy, jest osobą, a przynajmniej quasi-osobą. Na poparcie tej tezy przywołam następujące fakty: już św. Augustyn nazwał osobą (łac. *persona*) społeczność kościelną; po wiekach papież Pius XII – powołując się na św. Augustyna – użył na określenie Kościoła jako Ciała Mistycznego sformułowania „osoba mistyczna”⁵ (łac. *persona mistica*), a kard. Karol Wojtyła określił także społeczność świecką jako quasi-osobę, pisząc o „jakby-podmiotowości, o której stanowią wszyscy bytujący i działający wspólnie”⁶. Krótko mówiąc, nie tylko określona jednostka, ale również i społeczność osób ma charakter osobowy i ontyczny. Zagadnienie to wymaga jednak nowych przemyśleń i dalszych precyzacji.

Każda ludzka społeczność ma zatem swoją substancję na zasadzie wspólnej natury ludzkiej, ma samoistność (łac. *subsistentia communis*), a także swoje zbiorowe „ja”, czyli „my” (łac. *ego collectivum*), wspólną egzystencję i los (łac. *esse commune*), ma wreszcie swoje działanie i tworzenie (łac. *actio, cultura*).

⁵ Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 67.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 2000, s. 317.

Również w społeczności wymiar natury i wymiar ducha ściśle się zespalają, choć i tu prymat przysługuje wymiarowi duchowemu, który ma charakter docelowy. Mówiąc krócej, społeczność posiada swoje własne struktury, władze i funkcje: wspólną świadomość, wspólną wolę, wspólne uczucia, wspólną pracę i wspólne życie. Życie społeczne jest więc w pewnych punktach tak samo realne, jak i życie biologiczne. Osoba społeczna to zatem społeczność osób będąca rezultatem ich korelacyjności na podstawie natury.

TRANSCENDENCJA

Osoba ludzka, przede wszystkim indywidualna, ale w pewnych wymiarach także osoba społeczna, jest bytem najdoskonalszym, transcendentnym w stosunku do rzeczywistości bezosobowej i w pewnym sensie ma charakter absolutny. Transcendencja zakłada określoną ontologię: osoba jest bytem, realnością, jestestwem rzeczywistym i pełnym, a nie tylko idea, modelem, pojęciem, wartością czy też czystą formą. Obserwujemy obecnie tendencję do redukcyjnego ujmowania człowieka, pewien powrót do koncepcji greckiej, według której człowiek to jestestwo myślące, rozumne (gr. *dzoon logikon*, łac. *animal rationale*). Tak więc i w myśli współczesnej człowiek zostaje zredukowany jedynie do rozumu, do umysłu. Obserwujemy nawet dalsze jeszcze zawężenie koncepcji człowieka, dokonujące się w duchu pitagorejskim: jest on ujmowany w kategoriach liczby, ilości. Człowiek jawi się jako ucieleśnione myślenie, fragment świadomości w naturze, przypadek logikalny, w najlepszym razie – słowo, zjawisko językowe.

Szczególną kategorią antropologiczną staje się informacja: człowiek to receptor informacji, tworzywo informacji, efekt informacji, wolny lub nawet bezwolny producent informacji, to istota budująca swój świat w oparciu o informacje i za pomocą zasad rządzących operowaniem informacją (taki pogląd głosi na przykład J. Habermas). Należałoby zatem mówić nie tylko o społeczeństwie informacyjnym i informatycznym, lecz także i o człowieku informacyjnym i informatycznym; zwłaszcza zaś osoba społeczna miałaby być rozumiana jako zbiór informacji i byt informatyczny. Trzeba zauważyć, że od czasu Hegla, w którego teorii człowiek sprowadzony został do logosu, do myśli, „in-formację” stosuje się coraz powszechniej jako podstawowy, a właściwie jedyny środek formowania człowieka jako jednostki i jako zbiorowości. Pojawia się w tym miejscu problem wartości informacji, jej odniesienia do prawdy, moralności, czy innych wyższych wartości. Twierdzenie, jakoby człowiek jako osoba indywidualna i zbiorowa był niemal w całości produktem informacji pojmowanych jako znak, komunikat, pojęcie, zdanie, teoria czy narracja jest ogromnym zawężeniem. Ujęcie ontologiczne ukazuje wielopoziomą transcendencję osoby. Osoba wykracza poza czystą informację, poza samą myśl, poza zdanie, ku

rzeczywistości prawdy przedmiotowej. W przeciwnym razie już w punkcie wyjścia popadlibyśmy w informacyjny i matematyczny „kantyzm”. Inaczej mówiąc, osoba przewycięża skrajny agnostycyzm i immanentyzm poznawczy.

Osoba przekracza właściwe zwierzętom bytowanie materialne i biologiczne w kierunku pewnej samoistności biologicznej i socjologicznej, jest zdecydowanie „ponadzoologiczna”, chociaż żyje w łonie całej biosfery.

Osoba ludzka stanowi centrum spirytualizacji świata, rozwija swoją duchowość wewnętrzną i w pewien sposób transponuje ją na cały świat pozaosobowy: na faunę, florę, ziemię, a nawet na kosmos. W człowieku świat osiąga pewną ponadmaterialność czy nie-materialność. Nie chodzi tu o zanegowanie materii, człowiek bowiem żyje w materii, z materii i przy pomocy materii, ale przekształca on formy materii, podnosi je na wyższy poziom bytowania, ku nowym światom – tworzonym już przez osobę ludzką.

Należy dostrzegać również transcendencję tematyczną – czy raczej descencję – czyli zstępowanie człowieka z własnej zjawiskowej powierzchni czy poziomowości „w głąb”, w głębię „ja” ludzkiego, ku nieskończonemu tworzeniu podmiotowości, ku wewnętrznym treściom, doznaniom, procesom, pojęciom, uczuciom, marzeniom, a zarazem jego ucieczkę od świata i – jego wysiłek budowania świata na miarę swojego wnętrza. Ten wymiar transcendencji – zagłębianie się w świat podmiotowy – zmierza również ku jakiejś nieskończoności.

Szczególne znaczenie ma ludzka transcendencja „w górę”, przekraczanie całego porządku natury stworzenia, rzeczywistości doczesnej – „wzwyż”, ku Bogu, ku osobie Boskiej, niestworzonej, do której człowiek jest totalnym odniesieniem przez sam fakt, że został stworzony. Jest nim z wewnętrznej racji swego zaistnienia, ponieważ został przez Boga powołany. Osoba jako relacja realizuje się właściwie i w pełni dopiero w swym odniesieniu do Boga, a odniesienie to obejmuje całość człowieka: ciało, duszę, egzystencję, umysł, wolę, uczucia, działanie, twórczość; w Bogu bowiem „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Słowem – osoba ludzka jest relacją transcendentną w całej swej istocie.

Wszelkie wątpliwości, czy człowiek może z natury swej pragnąć Boga i przyjmować Go do siebie, są przejawem pesymizmu i projekcją ludzkich lęków. Bóg, powołując człowieka do istnienia i wyznaczając mu jako cel najwyższy komuniję z Sobą, wpisał także w całą osobę ludzką pragnienie tej komunii. Pragnienie wiecznego połączenia osoby stworzonej z Osobą niestworzoną jest skutkiem Łaski, ale ma także charakter naturalny – biorąc początek z osoby ludzkiej, stanowi ono niezbity argument na istnienie osobowego Boga⁷.

⁷ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, „Czas”, Lublin 2000; tenże, *Misterium człowieka*, Standruk, Lublin 2004.