

Andrzej Soltys

W poszukiwaniu realistycznego pojęcia osoby

In search of a realistic concept of person

Streszczenie

W kontekście wielości pojęć osoby i ich znaczenia dla sposobu organizowania przez człowieka życia jednostkowego i społecznego, sprawą kluczową jest zwrot w kierunku realistycznego pojęcia osoby. W niniejszym studium przeprowadzono krytyczną analizę kilku wybranych relacyjnych koncepcji osoby z pozycji tomizmu egzystencjalnego. W efekcie przeprowadzonej analizy potwierdzono założoną hipotezę, iż wybrane relacyjne koncepcje osoby mają charakter aprioryczny, jednakże tylko w odniesieniu do istoty osoby. Studium odpowiada na pytanie, dlaczego analizowane koncepcje nie wyjaśniają samej istoty realnej osoby ludzkiej, a tylko wskazują na jej cechy rozpoznawcze, opisując egzystencję i drogi spełniania się osoby.

Słowa kluczowe: analogia, byt, człowiek, egzystencja, osoba, relacja, realizm

Summary

In the context of the multiplicity of concepts of the person and their importance for the way in which man organizes his individual and social life, a turn toward a realistic concept of the person is crucial. In this study, a critical analysis of several selected relational concepts of the person from the position of existential Thomism. As a result of the analysis, the assumed hypothesis was confirmed that the selected relational conceptions of the person are a priori, however, only with regard to the essence of the person. The study answers the question of why the analysed concepts do not explain the very essence of the real human person, but only point to its

identifying features, describing the existence and ways of fulfillment of person.

Keywords: analogy, existence, human being, existence, person, relationship, realism

Wstęp

Dociekanie prawdy o sobie samym ma dla człowieka kluczowe znaczenie. Znajomość prawdy o własnym bycie określa egzystencję. Niestety dochodzenie do prawdy o człowieku jest żmudnym i ciągłym procesem przybliżania się do niej poprzez różne teorie człowieka i osoby. Ostatecznie rzecz w tym, czy filozoficzne dociekania nad człowiekiem-osobą przybliżają do osoby jako realnie istniejącego bytu, czy tylko prowadzą do kolejnych pojęć osoby, bez specjalnych realnych odniesień. Tomiści egzystencjalni mówią o silnym wpływie nowożytnej filozofii podmiotu, na współczesną antropologię i to ją obarczają odpowiedzialnością za zniekształcanie realnego obrazu człowieka. Chodzi szczególnie o oddziaływanie, na współczesną antropologię, głównego jej przedstawiciela-Immanuela Kanta-kłasyka niemieckiej filozofii idealistycznej. Odnosząc się do jego pojęcia podmiotu M. A. Krapiec wyjaśnia, dlaczego problem duszy nie może wystąpić na terenie filozofii Kanta, mimo że jest to filozofia jaźni.

Niewłaściwie bowiem posługujemy się – zdaniem Kanta – kategorią substancji, która jest tylko formą łączenia wyobrażeń. Tymczasem nie posiadamy wyobrażeń duszy. A więc nie możemy łączyć za pomocą kategorii substancji czegoś, co by przedstawiało duszę. Jaźń, według Kanta, znamy jako funkcję, a nie jako substancję; jako podmiot myślący, a nie jako przedmiot myślenia. I dlatego o duszy nic nie możemy wiedzieć. Jaźń jest nam dana tylko jako funkcja myślenia, a nie

jako przedmiot myślenia. Na terenie więc tej filozofii nie może pojawić się w ogóle zagadnienie duszy¹.

Kant zdaniem tego tomisty zastąpił niezniszczalną, substancjalną duszę pojęciem podmiotowości transcendentalnej. Skoro więc byt sam w sobie jest niepoznawalny, a takim bytem jest dusza, to Kant uznał, że jedyną metafizyką jest metafizyka człowieka, budowana na oglądzie samego siebie, jako podmiotu myślenia i tworzeniu sobie przedstawień podmiotowości transcendentalnej, na gruncie jedności transcendentalnej apercepcji. Pojęcie podmiotu transcendentalnego otrzymuje się więc w oparciu o przedstawienie sobie funkcji dążenia jaźni do nadania jedności transcendentalnej apercepcji. Przedstawień takich jednak można tworzyć wiele, bowiem wiele jest sposobów myślenia jaźni. Analizując problem odchodzenia współczesnej antropologii filozoficznej od realnego obrazu człowieka, Krąpiec pisze:

W tej transcendentalnej apercepcji samoświadomość nie ukazuje się jako osoba, lecz jako określona „jaźń” („Selbst”), związana z różnymi przedstawieniami na mocy jedności transcendentalnej apercepcji. Apercepcji nie można uprzedmiotowić, stąd tradycyjne filozoficzne rozumienie osoby dane w teoretycznym rozumie jest puste, gdyż metafizyka jest nie do zaakceptowania².

Ograniczenie filozoficznych interpretacji osoby do funkcji nadawania przez nią jedności treściom transcendentalnej apercepcji, otworzyło drogę do tworzenia pojęć osoby rozmijających się z realnie istniejącym człowiekiem jako osobą. Pojęcia takie są tworzone uprzednio w stosunku do porządku realnego. Ist-

¹ M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 251.

² Tenże, *Osoba*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 885.

niejące w porządku intencjonalnym treści świadomości są swego rodzaju budulcem kreowania pojęć osoby, które wyprzedzają realny porządek bycia osobą. W konsekwencji osoba ludzka, jak zauważył inny tomista, znalazła się w sieci własnej twórczości³. Sama zaczęła pojmować siebie nie według własnego sposobu istnienia, lecz wedle apriorycznego sposobu poznawania siebie. Doprowadziło to do stworzenia wielu koncepcji antropologicznych, które przestały ukazywać osobę jako byt realny.

Wobec wielości koncepcji osoby zachodzi potrzeba badania, które z nich są pojęciami osoby realnej, czyli pojęciami, których desygnatem jest faktycznie istniejąca osoba. W niniejszym studium, z pozycji tomizmu egzystencjalnego, zamierzamy dokonać analizy kilku wybranych relacyjnych koncepcji osoby pod kątem reprezentowania przez nie realnego istnienia osoby. Analizowane w pracy koncepcje osoby wydają się mieć charakter aprioryczny. Zweryfikowanie tej hipotezy z wykorzystaniem metody uniesprzeczniania, właściwej dla metafizyki tomizmu egzystencjalnego, jest celem niniejszego studium⁴. Naszym zadaniem jest nie tyle rekonstrukcja odnośnej koncepcji osoby na podstawie literatury źródłowej jej autora (-ów), ale badanie metodą uniesprzecznienia, czy koncepcje te, już zrekonstruowane w oparciu o źródła ich twórców, wyjaśniają osobę istniejącą naprawdę.

W myśl tomizmu egzystencjalnego byt jest przedmiotem poznania metafizycznego. Ujmuje się w nim konieczne i przedmiotowe racje bycia czymś realnym. Rezultatem metafizycznego poznania bytu są wówczas podstawowe struktury ujmujące tak zwane »graniczne aspekty rzeczywistości bytu«.

³ Por. P. Fotta, *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2015/ 1, s. 90.

⁴ Na temat wyjaśniania uniesprzeczniającego zob. A. Lekka-Kowalik, T. Duma, *Via ad veritatem. O metodach uprawiania filozofii w szkole lubelskiej*, w: *Lubelska szkoła filozoficzna : historia - koncepcje – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 156-160.

Termin „graniczność” wskazuje tu na ujęcie w poznaniu metafizycznym koniecznościowych i zarazem powszechnych właściwości bytu, których negacja pociąga za sobą negację bytu⁵.

W podobny sposób przebiega metafizyczne poznanie osoby ludzkiej. Zaznaczmy przy tym, iż w tomizmie egzystencjalnym filozofia człowieka jest metafizyką szczegółową, stąd poznawanie człowieka-osoby, podobnie jak poznawanie bytu, polega na jej ujmowaniu w aspekcie realności bytowej. Z tej racji »własności graniczne«, to znaczy takie, które czynią byt realnym, muszą być też własnościami osoby, o ile ta jest rozpatrywana jako byt realny. Jeśli natomiast w badanej koncepcji osoby »własności graniczne« nie będą własnościami bytu osobowego, to taka koncepcja człowieka-osoby będzie uznana za aprioryczną. Poniżej zbadamy wybrane relacyjne koncepcje osoby ludzkiej, pod kątem uwzględniania przez nie w bycie osobowym jednej z takich »własności granicznych« dla realności osoby, jaką jest jej analogiczność.

Podstawą wyboru koncepcji osoby uczyniono z jednej strony dostrzeżoną w nich inspirację filozofią idealistyczną Kanta, zaś z drugiej wyraźnie zarysowującą się odmienną między relacyjnymi koncepcjami osoby ludzkiej. Ważnym w zarysowanym przedmiocie badań będzie nie tyle dostrzeżenie analogii w treści pojęcia bytu osobowego, bowiem reprezentatywne pojęcia osoby tę własność konotują. Rozstrzygającym dla uznania realności osoby ludzkiej w odnośnej koncepcji będzie zbadanie, według jakiej analogii, w każdej z nich, osoba jest analogiczna. W dociekaniu przyjmujemy uzasadniane w szkole tomizmu egzystencjalnego twierdzenie, iż realny byt jest analogiczny analogią proporcjonalności transcendentalnej⁶, stąd

⁵ A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2008, s. 541.

⁶ Źródłowo analogia jest porządkiem istniejącym w samych rzeczach i między rzeczami, który posiada strukturę proporcji stosunków. Powi-

też podobnie i realnie istniejąca osoba. Jeśli więc w odnośnej koncepcji osoba nie jest analogiczna analogią proporcjonalności transcendentalnej, to nie będzie jej można uznać za koncepcję osoby realnej⁷.

1. *Teologiczne źródło relacyjnych koncepcji osoby*

Źródeł dla relacyjnych koncepcji osoby ludzkiej należy upatrywać w zderzeniu Tradycji judeo-chrześcijańskiej z filozofią grecką⁸. Efektem tego zderzenia było nowe spojrzenie na relację, pojmowaną odąd jako »relatio subsistens« (relacja samostna). Pojęcie takie legło u podstaw koncepcji osoby Boskiej. Bóg bowiem istnieje jako Trójca Osób. Kluczem w interpretacji Traktatu o Trójcy Świętej jest nauka o pochodzeniach »processiones«⁹. W Piśmie św. jest mowa o dwóch pochodzeniach w Bogu: o pochodzeniu Słowa i Ducha Świętego. Pochodzenie Osób Bożych jest wewnętrzne, odwieczne i substancjalne. Słowo, jak wykłada św. Tomasz, pochodzi poprzez działanie intelektu Boskiego, co można określić terminem »generatio«. Duch Święty pochodzi »processio« poprzez działanie woli Boskiej. Bóg poznając samego siebie sprawia poczęcie »conceptio« Syna Bożego, natomiast porządek pochodzenia Ducha Świętego, poprzez działanie woli, jest porządkiem pochodzenia miłości. W tym porządku kochany jest w kochającym.

zanie poszczególnych proporcji ze sobą poprzez wspólny realno-twórczy analogon (istnienie) nadaje analogii bytowej charakter proporcjonalności transcendentalnej. Rzecznikiem takiego stanowiska, począwszy od Kajetana, jest wielu współczesnych tomistów egzystencjalnych jak np. R. McNerny, G. E. L. Owen, M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk.

⁷ Rozumowanie z wykorzystaniem metody uniesprzeczniania przyjmuje schemat logiczny »modus tollendo tollens« $[(p \rightarrow q) \cap \neg q] \rightarrow \neg p$

⁸ Por. S. Szczyrba, *Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13/2004, s. 190.

⁹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 27, a. 1-4.

Właśnie z tych pochodzeń »processio« można wyprowadzić relacje, które realnie istnieją w Bogu¹⁰. A są nimi relacja ojcostwa »paternitas«, synostwa »filiatio«, tchnienia »spiratio«. Relacje te nie tworzą złożeń w Bogu, są one tożsame z prostą istotą Boga. Różnica więc między istotą Boga, a tymi relacjami jest tylko różnicą myślną. Wobec siebie natomiast różnią się one realnie. Każda więc z Osób Boskich jest »relatio subsistens«. Jednak »esse« tych relacji jest jedną substancją Boską. Jeśli chodzi o relacje między tymi Osobami, to rozpoznajemy je od strony natury tych relacji, przejawiającej się w działaniu Osób Boskich. Wykład Traktatu o Trójcy Świętej doprowadził do ukształtowania pojęcia osoby rozumianej jako »relatio subsistens«. Jak zauważa Sławomir Szczyrba, koncepcja »relatio subsistens« zaowocowała dostrzeżeniem analogii między człowiekiem i Bogiem¹¹.

Teologiczne pojęcie osoby przełożyło się na analogiczne koncepcje osoby ludzkiej. W koncepcjach tych jednak, głównie nawiązujących do platońskich opisów człowieka, osoba jest inaczej pojęta, aniżeli w Traktacie o Trójcy Świętej, osoba Boska. »Relatio subsistens« jest relacją wewnętrzną, całkowicie tożsamą z istotą Boga. Tymczasem w opisach osoby ludzkiej inspirowanych platonizmem, człowiek jest osobą z racji wchodzenia w relację do bytów znajdujących się poza jego własnym terenem ontycznym¹². W zależności od tego, co jest zewnętrznym kresem relacji, w którą wchodzi człowiek, można wskazać trzy główne relacjonalne koncepcje osoby: człowiek jest osobą ze względu na relację do osobowego Boga; człowiek jest osobą ze względu na relację do drugiego Ty; człowiek jest osobą ze względu na relację do własnego istnienia.

¹⁰ Zob. tenże, *Suma teologiczna* III, q. 28, a. 1-4.

¹¹ Por. S. Szczyrba, *Teologiczny kontekst...* s.173.

¹² Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 17.

2. Człowiek jest osobą ze względu na jego relację do osobowego Boga

Relacja człowieka do Boga czyni z człowieka osobę. Jest to zasadnicze twierdzenie, na którym zasadza się jedna z odmian relacyjnych koncepcji osoby ludzkiej. W myśl tej koncepcji to relacja ontyczno-egzystencjalna łącząca człowieka z osobowym Bogiem czyni człowieka osobą. Wskazane rozumienie osoby przedstawiają głównie prace K. Rahnera¹³, S. Kierkegaarda¹⁴, które doczekały się wielu filozoficznych interpretacji. Pomiedzy tymi autorami różnice w opisie osoby zasadniczo dotyczą tego, czy relacja ma charakter relacji ontyczno-egzystencjalnej (K. Rahner), czy bardziej egzystencjalnej (S. Kierkegaard).

Zafascynowany transcendentalizmem Kanta niemiecki teolog Karl Rahner twierdził, że nie ma człowieka bez Boga, ani Boga bez człowieka, stąd o Bogu można mówić tylko przy jednoczesnym mówieniu o człowieku i odwrotnie¹⁵. Ze względu na szczególną relację człowieka do Boga antropologię Rahnera określa się transcendentalną, przy czym człowiek jest w niej rozumiany jako całkowita transcendencja podmiotu ukierunkowanego na Boga¹⁶. Podmiot ludzki jest nieredukowalnym faktem ludzkiej egzystencji, obecnym w każdym doświadczeniu człowieka.

¹³ Chodzi głównie o dzieła K. Rahner, *Stuchacz słowa ugruntowanie filozofii religii*, przeł. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; Tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. G. Bubel SJ, wyd. WAM, Kraków 2005; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

¹⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982; S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000; Kierkegaard, *Albo - albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane...* s. 46–47.

¹⁶ Por. M. Jiers, *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera* w: *Filozofia chrześcijańska*, t. 7, Poznań 2010, s. 116.

Doświadczenie transcendentalności stanowi podstawową sytuację egzystencjalną, w której człowiek wykracza poza każde doświadczenie przedmiotowe¹⁷.

Ukierunkowanie podmiotu na Boga ma więc charakter koniecznej relacji ontycznej. Człowiek jest ontycznie wyposażony w transcendentalny egzystencjał, stąd podmiot ludzki nie może być redukowany do jakiegokolwiek danej w ramach ograniczonego systemu, jakim jest człowiek. W takiej podstawowej sytuacji egzystencjalnej człowiek odkrywa w sobie elementy konstytutywne świadczące o jego tożsamości, odkrywa siebie jako osobę. Spotkanie człowieka z Bogiem implikuje więc tezę, że człowiek jest osobą i podmiotem¹⁸. Karl Rahner puentuje:

Bycie osobą znaczy więc samoposiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości¹⁹.

Samoposiadanie podmiotu, definiujące Rahnera pojęcie osoby ludzkiej, nie jest tylko relacją człowieka do siebie samego jako jednostki, ale koniecznie musi też być relacją człowieka do całości, której horyzontem jest Bóg. Ostatecznie więc perspektywa życia człowieka wobec Transcendencji tworzy dla podmiotu ludzkiego warunki na spełnienie siebie w ramach bytu osobowego²⁰.

Nieco inną relacjonalną koncepcję osoby o mocnym zabarwieniu egzystencjalnym tworzy Søren Kierkegaard. Uchodzi on za prekursora egzystencjalizmu. Jego filozofia jest zwrotem ku człowiekowi. Kierkegaard początkowo zafascynowany Heglem z czasem zrywa z jego myślą. Zarzucał Heglowi, że

¹⁷ Por. tamże, s. 121.

¹⁸ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Por. M. Jiers, *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera...* s. 119.

jego filozofia pomija problemy jednostki²¹. Duński filozof nie zadowala się utrwalonymi w tradycji, tomistycznymi ujęciami człowieka poprzez metafizyczne struktury istoty i istnienia, materii i formy, aktu i możliwości. Wobec tych ujęć zajął własne stanowisko²². Antropologia Kierkegaarda nie jest jednak łatwa do interpretacji. Jarosław Iwaszkiewicz we wstępie do tłumaczenia »Bojaźń i drżenie« opisuje tę trudność następująco:

Pomijając trudności języka tak odmiennego w założeniach od naszego, ma się jeszcze do czynienia z językiem Kierkegaarda, językiem kapryśnym, pełnym powtórzeń i nie zawsze precyzyjnie oddającym myśl autora²³.

Styl języka, odmienna od słowiańskiej mentalność skandynawska Kierkegaarda, utrudnia jednoznaczną interpretację jego esejów filozoficznych. Bez względu jednak na te trudności badający myśl antropologiczną Kierkegaarda dosyć zgodnie kreślą zarys jego wizji człowieka jako osoby. W niej duński filozof zakładał w człowieku stworzoną przez Boga naturę. Naturą człowieka jest nazywane w tomizmie bytowanie »ab alio«, bytowanie niesamodzielne i przygodne²⁴. Przejawia się ona w dialektycznej jedności duszy i ciała, skończoności i nieskończoności, konieczności i wolności. Doświadczana przez jednostkę antynomialność własnej istoty sprawia, że człowiek jest naturalnie pobudzany do refleksji nad własnym jednostkowym

²¹ Por. G. Gruca, P. Mróz, *Kierkegaard a szestowska koncepcja zagrożenia autentycznej egzystencji*, „Państwo i Społeczeństwo” XII 2012/1, s. 143. Na temat kierkegaardowskiej koncepcji jednostki zob. M. Mazurkiewicz, *Jednostka a absolut w filozofii Sörena Kierkegaarda*, „Studia Redemptorystowskie”, 2005/3 s. 103nn.

²² Por. G. Gruca, P. Mróz, *Kierkegaard a szestowska koncepcja zagrożenia autentycznej egzystencji...* s. 142.

²³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć...* s. XII.

²⁴ Por. G. Gruca, P. Mróz, *Kierkegaard a szestowska koncepcja zagrożenia autentycznej egzystencji...* s. 145.

istnieniem, czego skutkiem jest przeżywana przez jednostkę samotność, lęk, trwoga i »głód« Transcendencji.

Wieczne szczęście i Bóg jawią się podmiotowi jako przeciwieństwa jego własnego sposobu bycia i stawiają go wobec potrzeby wyzwolenia, odkupienia²⁵.

Jednostka wobec Boga musi rozegrać dramat swojego istnienia. Jej egzystencja nie jest czymś gotowym, w pełni zrealizowanym. Chociaż skończona w wymiarze cielesnym, to jako »homo religiosus« nosi w sobie stałe pragnienie dopełnienia własnego bytu przez Boga. Wojciech Herman komentuje dialektyczny status jednostki następująco:

Całe myślenie Kierkegaarda jest właściwie poszukiwaniem drogi do Boga. Opisy różnych sposobów egzystowania i stadiów na drodze życia prowadzą go do konkluzji, że nie chcąc utracić własnej osobowości, musimy stanąć w obliczu Boga. Bóg jako istota nieskończona nie tylko człowieka nie ogranicza, ale nadaje każdej chwili jego istnienia nieskończoną wartość. Obecność Boga w jego życiu pozwala mu połączyć obie strony egzystencji, skończoną i nieskończoną, i nie utracić żadnej z nich. Żyje w świecie skończoności, obcując z nieskończonością²⁶.

Przeżywanie antynomialności własnego bytu oraz cielesnej skończoności dynamizuje jednostkę (indywiduum) do przechodzenia poprzez kolejne stadia egzystencji, od estetycznego, poprzez etyczne, ażeby ostatecznie w stadium religijnym stać się w pełni jednostką-Jednostką »en face« Boga, czyli osobą²⁷. Osoba w antropologii Kierkegaarda byłaby więc jednostką, ale tylko w egzystencjalnej relacji do Boga.

²⁵ R. Misiak, *Geneza zła w filozofii Sörena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja” 10/2009, s. 38.

²⁶ W. Herman, *Filozofia egzystencjalna*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2001, s. 28.

²⁷ Por. G. Gruca, P. Mróz, *Kierkegaard a szestowska koncepcja zagrożenia autentycznej egzystencji...* s. 150-152.

W zarysowanych relacyjnych koncepcjach osoba ludzka jawi się jako byt analogiczny. Racją analogicznego charakteru osoby jest jej relacyjność. Osoba ludzka została sprowadzona w tych koncepcjach do relacji przebiegającej pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Analogia jest zasadą jedności dwóch kresów relacji i jako taka łączy je ze sobą w nierówny sposób ze względu na ich podobieństwo, mimo że te różnią się między sobą zasadniczo. Z racji, iż jest to relacja między człowiekiem i Bogiem, analogia jest zasadą jedności tych korelatów w porządku transcendentálnym. Relacja nie wiąże człowieka z Bogiem ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie. Łącząc jednoznacznie osoba ludzka nie różniłaby się od osoby Boskiej, wiążąc zaś wieloznacznie człowiek nie mógłby być związany z Bogiem ontycznie, co najwyżej poznawczo. Ontyczno-egzystencjalna relacja człowieka z Bogiem może łączyć te dwa kresy relacji tylko na sposób analogiczny i w myśl tych koncepcji taki charakter związku człowieka-jednostki z Bogiem sprawia, że człowiek jest osobą.

Osoba ludzka jest więc bytem analogicznym. Czy jednak osoba jest bytem realnym? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie trzeba rozpoznać, jaką analogią osoba jest analogiczna w powyższych koncepcjach osoby. Osobowy Bóg jest w tej analogii analogatem głównym, zaś człowiek jest w niej analogatem mniejszym. Analogat główny jest pełnią życia osobowego, natomiast analogat mniejszy jest związany z Osobą Absolutną relacją przyczynowo-skutkową. Kiedy analogat mniejszy uświadamia sobie tę relację i ją przeżywa, jako relację z osobowym Bogiem, wówczas sam staje się osobą. Analogat mniejszy-człowiek staje się osobą na sposób egzystencjalnej partycypacji w doskonałości Osoby Absolutnej. W Bogu zatem doskonałość osoby »*relatio subsistens*« jest »*per essentiam*«, zaś człowiek jest osobą jedynie »*per participationem*«.

Opisana analogiczna struktura podsuwa, że osoba w tych koncepcjach jest być może analogiczna transcendentálną analogią »*ad unum*« (przyporządkowania do jednego). Współczesny

francuski badacz tomistycznej doktryny analogii Bernard Montagnes twierdzi, że to właśnie analogia »ad unum«, to znaczy analogia utworzona przez stosunek do pierwszego, definiuje analogię jako taką, czyli jest analogią bytu. Jego zdaniem św. Tomasz systematycznie wyprowadzał jedność proporcjonalną z jedności poprzez odniesienie do pierwszego i tej ostatniej jedności podporządkowywał jedność proporcjonalną²⁸. Uznanie tego stanowiska za słuszne łączyłoby się z przekonaniem, iż osoba w analizowanych relacjonalnych koncepcjach ma status bytu realnego. Ale czy osoba ludzka jest rzeczywiście analogiczna transcendentálną analogią »ad unum« w świetle tych koncepcji?

Montagnes odróżnił analogię »ad unum«, jako analogię realnego bytu, od analogii atrybucji. Analogia atrybucji wprawdzie zachowuje strukturę analogii »ad unum«, ale jest ona tylko analogią poznawczą. W bytowej analogii »ad unum« treść analogatu głównego spełnia się wewnątrznie w analogatach mniejszych, zaś w analogii atrybucji podobna treść jest orzekana zewnątrznie o analogatach mniejszych, na podstawie związku przyczynowo-skutkowego, łączącego te analogaty z analogatem głównym²⁹. W odniesieniu do badanych koncepcji osoby można więc rozpatrywać analogię »ad unum« w obydwu wariantach. Przyjmując, że treść analogatu głównego, którą jest w tych koncepcjach osoby ludzkiej »relatio subsistens«, realizuje się w analogacie mniejszym-człowieku wewnątrznie, ale pociągnęłoby to wówczas zatarcie różnicy między osobą Boską i osobą ludzką. Boska »relatio subsistens« byłaby wtedy »relatio subsistens« ludzką. Człowiek nie byłby wówczas osobą na sposób partycypacji w doskonałości Osoby Absolutnej, lecz osobą »per esentiam«, co czyniłoby go równym Bogu. Z tego wła-

²⁸ Por. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires Louvain, Louvain 1963, s. 39nn.

²⁹ A. Sołtys, *Analogia jako zasada bytu w metafizyce Bernarda Montagnes*, w: *Współczesne problemy filozofii człowieka- wybrane zagadnienia*, red. Ł. B. Pilarz, K. Maciąg, Lublin 2018, s. 20.

śnie powodu Abbé S. Leclère, współczesny francuski badacz analogii u św. Tomasza z Akwinu, odrzucił tę odmianę analogii jako nie nadającą się do opisu relacji między rzeczywistością stworzoną a Bogiem³⁰.

W badanych relacyjnych koncepcjach osoba jest analogiczna analogią atrybucji »ad unum«. W strukturze tej analogii Absolutna Osoba-»relatio subsistens« jest analogatem głównym. Człowiek jest w niej analogatem mniejszym związanym z analogatem głównym relacją przyczynowo-skutkową. Jeśli więc człowiek-jednostka sobie tę relację uświadamia i ją przeżywa, przydając swojemu powiązaniu z Osobą Absolutną egzystencjalnego charakteru, wówczas staje się osobą. Człowiek jest więc osobą nie na mocy własnej istoty, lecz poprzez to, co jest poza jego terenem ontologicznym. O człowieku orzeka się więc zewnętrznie treść bytu osobowego na podstawie jego egzystencjalnej partycypacji w doskonałości »relatio subsistens«, co dowodzi, iż osoba ludzka jest w tych koncepcjach analogiczna zewnętrzną analogią atrybucji »ad unum«. Skoro więc byt realny nie jest analogiczny analogią atrybucji »ad unum«, a osoba w myśl tych koncepcji jest analogiczna właśnie tą odmianą analogii, to osoba nie jest w niej bytem realnym, lecz tylko jakimś przedstawieniem sobie podmiotu na podłożu transcendentnej apercpepcji³¹.

3. Człowiek jest osobą ze względu na jego relację do drugiego »Ty«

Odminną od przedstawionych wyżej grupę tworzą relacyjne dialogiczne koncepcje osoby. W ich świetle ogólnie rzecz ujmując człowiek jest osobą ze względu na relację do drugiego

³⁰ Leclère S. Abbé, *A propos de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin* [online], <http://www.salve-regina.com/salve/L%27analogie> (30.02.2015). Por. A. Sołtys, *Rekonstrukcja uniwersalnego pojęcia analogii w filozofii św. Tomasza*, „Humanities and Social Sciences”, 2016/3, s. 162.

³¹ Por. M. A. Krapiec, *Osoba...* s. 885.

»Ty«. Ze względu na inspirację, w pojmowaniu jaźni przez Emmanuela Lévinasa, myślą Kanta oraz reprezentatywny charakter w dialogicznym pojmowaniu osoby, poddamy analizie rekonstrukcję Lévinasa rozumienia człowieka-osoby³². Chodzi mianowicie o odpowiedź na pytanie, czy dialogiczne pojmowanie osoby jest pojęciem osoby realnej.

Zasadniczo filozofowanie dialogiczne wychodzi nie od »jest« (bytu), wychodzi nie od »jestem« (podmiotu), lecz od »jesteś«³³. Pogląd ten Emmanuel Lévinas wypowiada w słowach:

Podstawowym doświadczeniem, jakie zakłada samo doświadczenie obiektywne - jest doświadczeniem Drugiego. Doświadczenie w najgłębszym tego słowa znaczeniu³⁴.

Zdaniem Emmanuela Lévinasa takie doświadczenie »jesteś« wzywa mnie do odpowiedzi. Wchodzę więc z drugim w relację etyczną³⁵. Etyczność jest w antropologii Lévinasa źródłowym charakterem relacji z innymi. Lévinas buduje swoją wizję człowieka umieszczając go na gruncie etyki. Nie ma więc podmiotu poza etycznością³⁶.

Uprzednio względem każdego czynu, odnoszę się do Innego i nigdy nie zostaną zwolniony z owej odpowiedzialności³⁷.

³² Na związek Emmanuela Levinasa z myślą Kanta w koncepcji jaźni wskazuje między innymi S. Dalton, *Subjectivity and Orientation in Levinas and Kant*, „Continental Philosophy Review” 32/1999, s. 433–449.

³³ Por. A. Sołtys, *Odpowiedzialności w etyce prawa naturalnego*, „Humanities and Social Sciences”, 2017/3, s. 277.

³⁴ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 316.

³⁵ Por. M. A. Chojnacka, *Problem odpowiedzialności w filozofii Levinasa*, „Studia z Historii Filozofii”, 2011/2, s. 139.

³⁶ Por. A. Warmbier, *O tzw. końcu podmiotu – współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, „Zarządzanie Publiczne”, 2014/3, s. 53–54; Por. J. Wilkońska, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa*, „Nowa Krytyka” 14/2003, s. 152.

³⁷ *Wywiad z Schlomo Malka*, w: *The Levinas Reader*, Blackwell, Oxford 1989, s. 290.

Doświadczenie »Innego« przez człowieka jest pierwotne i nieuniknione i ono właśnie jest afirmacją »sobości-ja-osoby«. Jest to przedteoretyczne doświadczenie egzystencji i ono poprzedza wyłonienie się podmiotowego, świadomego istnienia³⁸. Ontologiczny charakter podmiotu ludzkiego zostaje zastąpiony u Lévinasa wymiarem moralnym³⁹. Moje »ja« konstituuje się poprzez odpowiedź na wezwanie »twarzy Innego«⁴⁰. Najbardziej adekwatną moją odpowiedzią na to wezwanie jest substytucja rozumiana jako wstawianie się w miejsce »Innego«⁴¹. Dlaczego twarz »Innego« mnie wzywa i tak naprawdę do czego mnie wzywa?

»Inny« podobnie jak »ja« jest przeniknięty promieniem miłości Boskiej, dlatego twarz »Innego« wzywa mnie do odpowiedzi adekwatnej.

Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. [...] To w niej Byt transcendentny, nieskończenie Inny, wzywa nas i odwołuje się do nas⁴².

Poprzez »Innego« sam Bóg mówi, wzywa⁴³. W »Innym« Bóg zostawia swój »ślad«⁴⁴. Odpowiadając miłością na to wezwa-

³⁸ Por. A. Warmbier, *O tzw. końcu podmiotu – współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne...* s. 53. Lévinas rozbudowuje opis takiego przedteoretycznego egzystencjalnego doświadczenia w dziele E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.

³⁹ Por. J. Wilkońska, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa...* s. 151.

⁴⁰ Wołanie »Innego« stanowi warunek możliwości podmiotu. Por. tamże, s. 153.

⁴¹ Por. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 14.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 78.

⁴³ Por. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa...* s. 14-15.

⁴⁴ Por. tenże, *Emmanuel Lévinas filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny”, 1984/12, s. 373.

nie zyskuję oblicze niepowtarzalnego, jestem osobą. Człowiek zyskuje status bytu osobowego, gdy osiąga zdolność bycia pochwycenym przez prośbę »Innego«⁴⁵. Przy pewnym uproszczeniu i odejściu od szczegółowych modyfikacji tej grupy relacyjnych koncepcji osoby, »dialogiści« generalnie odróżniają dwojakiego typu relacje tworzone przez człowieka. Jedne są relacjami nieistotnymi dla naszego życia, określane jako relacja »ja – to«, inne to relacje »ja – Ty«. Ten ostatni typ relacji tworzą relacje »ja« do drugiego człowieka względnie rzeczy, gdy traktujemy drugiego człowieka, bądź jakąś rzecz, jako istotne, najważniejsze dla naszego życia. Jeśli relację do drugiego człowieka, względnie rzeczy przeżywamy jako wartość, bez której nasze życie traci sens, wówczas stajemy się osobami. Przeszujemy być czymś, a stajemy się kimś. Właśnie takie przeżywanie »Ty« czyni z człowieka osobę. Racją przeżywania kogoś, bądź czegoś jako »Ty«, jako »twarzy Innego« jest odkrycie w nich promienia miłości, »śladu« który Stwórca wpisał w twarz »Innego«, a nawet przeświecił nim całe stworzenie⁴⁶. Człowiek zyskuje więc status bytu osobowego dzięki otwarciu się na Nieskończoność⁴⁷.

Zarysowana dialogiczna koncepcja osoby prowadząca osobę do relacji »ja – Ty« odsłania jej analogiczny charakter. Z tego nie wynika jeszcze, iż osoba w niej jest bytem realnym. W ustaleniu tej kwestii trzeba wskazać, jaką analogią osoba jest w tej koncepcji analogiczna. Otóż osoba nie jest prostą relacją »ja – Ty«, bowiem »Ty« nie jest analogatem głównym w zarysowanej analogicznej strukturze osoby. Analogatem głównym jest w niej Miłość Boga, wprowadzona przez Niego w stworzenie w postaci »śladu«. Człowiek wchodzi w relację z »Ty« wówczas, gdy ten »ślad«, promień miłości Bożej rozpoznaje jako zo-

⁴⁵ Por. J. Wilkońska, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa...* s. 155.

⁴⁶ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...* s. 20.

⁴⁷ Por. J. Wilkońska, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa...* s. 157.

bowiążący do wyjścia w jego kierunku. W istocie więc osobą staje się człowiek, jeśli ten odpowiada na promień miłości Bożej oddziałujący na niego w drugim »Ty« i to z nim tworzy relację, która nadaje sens jego życiu. Jak więc widać osobę konstytuuje relacja przyporządkowania do analogatu głównego, którym jest Bóg – Pełnia Miłości. Przyporządkowanie takie jest właściwe dla analogii »ab uno«⁴⁸. Od Boga, który jest Miłością pochodzi miłość stworzona przenikająca »ja« i »Ty«. Miłość realizowana przez »ja« w odpowiedzi na wezwanie do niej przez »Ty«, czyni z »ja« osobę, ale obecny »ślad – promień miłości« w »ja« i »Ty« pochodzi od Boga i przez Niego jest pierwotnie »mierzony«. Jednakże »ja« i »Ty« nie egzystują w analogacie głównym, są wobec Niego zewnętrzne.

Analogiczna struktura osoby »ab uno« jest zatem odmianą analogii, która w tradycji Franciszka Suareza jest nazywana atrybucją zewnętrzną⁴⁹. Osobę bowiem konstytuuje relacja »ja – Ty«, ale »ja« jest osobą nie z racji odpowiedzi w ogóle, lecz z racji natury tej odpowiedzi na wezwanie »Ty« pochodzącej od analogatu głównego. Analogaty mniejsze są więc pośrednio związane z analogatem głównym, co czyni analogię »ab uno« zewnętrzną i pośrednią analogią atrybucji »mediata analogia attributionis«, będącą pochodną w stosunku do bezpośredniej analogii atrybucji⁵⁰. W tej odmianie analogii analogaty mniejsze ujawniają swoją zależność od analogatu głównego. W analogacie głównym analogiczna treść istnieje formalnie, natomiast w analogatach mniejszych istnieje ona według przyczyn zewnętrznych⁵¹ w odniesieniu do »promienia miłości« przenikającego »ja« i »Ty«. I to właśnie Boska miłość jest podstawą ukształtowania się osoby, bowiem to ona w »twarzy Innego«

⁴⁸ Por. K. Gryzenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019, s. 73.

⁴⁹ Por. tamże, s. 74.

⁵⁰ Por. tamże, s. 75.

⁵¹ Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 27.

jest wezwaniem, na które odpowiadający człowiek staje się osobą. Zanalizowana relacjonalna koncepcja osoby nie może być przeto uznana za koncepcję realnej osoby ludzkiej, bowiem analogia, według której osoba jest analogiczna nie jest analogią realnego bytu, lecz tylko analogią poznawczą.

4. Człowiek jest osobą ze względu na jego relację do własnego istnienia

Wśród relacjonalnych koncepcji osoby wyróżnia się jeszcze jedna odmiana, identyfikująca osobę ludzką z relacją człowieka do własnego istnienia. Człowieka w relacji do własnego istnienia badają filozofowie nurtu egzystencjalnego zarówno o odmianie teistycznej, jak i ateistycznej⁵². Poniżej, ze względu na oryginalność i antropologiczną inspirację filozofią Immanuela Kanta, poddamy uniesprzeczniającej analizie Karla Jaspersa postrzeganie człowieka jako osoby⁵³. Według Jaspersa człowiek zwracając się ku własnemu istnieniu zaczyna je postrzegać jako mroczny początek i tak je przeżywać. Właśnie takie przeżycie egzystencjalne kształtuje człowieka jako osobę. Dla Jaspersa pytanie o człowieka ogniskuje w sobie wszystkie inne pytania.

Czym jest i czym może być człowiek – oto podstawowy problem człowieka⁵⁴.

Filozof ten gdzie indziej zapisze, że »wszystko, co wiemy o człowieku, jest za każdym razem szczególnym aspektem, wynikającym z pewnego punktu widzenia, a nie całym człowiekiem«⁵⁵.

⁵² Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...* s. 20.

⁵³ Szeroko na temat powiązania Karla Jaspersa filozofii egzystencji z filozofią Immanuela Kanta zob. A. Pietras, *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyk*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 2012/1, s. 25-40.

⁵⁴ K. Jaspers, *O mojej filozofii*, w: *Filozofia egzystencji*, red. Stanisław Tyrowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 57.

⁵⁵ Tenże, *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 88.

W każdym przypadku zasięg badania jest ograniczony. Żadna socjologia nie powie mi, jakiego przeznaczenia pragnę; żadna psychologia nie może uczynić dla mnie jasnym tego, czym naprawdę jestem; autentyczne bycie człowieka nie może być wyhodowane jako rasa⁵⁶.

Filozoficzny namysł nad człowiekiem jest tylko rozjaśnianiem jego egzystencji »Selbstsein«. Według niego rozjaśnianie egzystencji nie jest jednak właściwą metodą dochodzenia do wiedzy o sobie samym. Jaspers pisze:

Mogę refleksyjnie rozjaśniać swe bycie sobą, ale ani nie mogę osiągnąć o sobie wiedzy, ani nie mogę siebie samego wygenerować⁵⁷.

Rozjaśnianie zatrzymuje się na egzystencji możliwej, nie zatrzymuje się natomiast na egzystencji jako takiej. Tymczasem człowiek tym się różni od innych istot, że chociaż dzieli z nimi wszystko to, co empiryczne, swoją skończoność przejawiającą się w nieuchronności śmierci, zależności od przyrody,

to spośród wszystkich istot żywych tylko człowiek wie o swej skończoności⁵⁸.

Właśnie ta wiedza i jej przeżywanie jest sposobem odnoszenia się do własnego istnienia. Egzystencja »Selbstsein« przejawia się w tym, iż »nie mam siebie, lecz dochodzę do siebie«⁵⁹. Czyni ona z człowieka kogoś wyjątkowego. Egzystencji przysługuje jedyność, niepowtarzalność i wyjątkowość. Przez własną egzystencję człowiek nie jest czymś, ale kimś, jest osobą.

⁵⁶ Tenże, *Man in the modern age*, Routledge and Kegan Paul, London 1951, s. 157.

⁵⁷ Tenże, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków, 1999, s. 83.

⁵⁸ Tamże, s. 50.

⁵⁹ Tamże, s. 142.

Egzystencja jest jako indywiduum, jako ta oto osoba, której nikt nie może reprezentować ani zastępować⁶⁰.

Według Jaspersa, egzystencja – bycie osobą jest jednak dla człowieka darem i jako dar odsyła człowieka do transcendencji. Jego zdaniem nie istnieje egzystencja (osoba) bez transcendencji⁶¹.

Relacyjny i niesymetryczny stosunek określający osobę czyni z niej byt analogiczny. W powyższej koncepcji człowiek jako osoba konstituuje się poprzez relację do własnego istnienia. Odnosząc się do własnego istnienia człowiek odkrywa własną kruchość i ograniczoność. Jednak u podstaw tego przeżycia leży odkrywany przez człowieka, ontyczny związek z Transcendencją. Osoba nie jest więc konstituowana przez prostą egzystencjalną relację człowieka do własnego istnienia. Człowiek i jego istnienie są w tej analogii osoby tylko analogatami mniejszymi, które wprawdzie są ze sobą powiązane relacją »unius ad alium«, ale u podstaw ich wzajemnego powiązania jest uprzednie przyporządkowanie każdego z tych analogatów do analogatu głównego, którym jest Osobowy Bóg. Właśnie przez ten pierwotny związek analogatów mniejszych z analogatem głównym, analogaty mniejsze są związane ze sobą relacją egzystencji »Selbstsein«. Analogaty mniejsze w przedstawionej analogii są pierwotnie przyporządkowane do czegoś trzeciego »ad unum tertium«⁶². Analogia, którą osoba jest w tej koncepcji analogiczna jest określana w scholastyce nowożytnej pośrednią analogią atrybucji »mediata analogia attributionis«⁶³. Znaczy to, że także ta odmiana relacyjnej koncepcji człowieka jako bytu osobowego, nie jest realistyczną koncepcją osoby. Jest ona kolejnym przedstawieniem podmiotu, utworzonym na bazie

⁶⁰ Tamże, s. 143.

⁶¹ Por. R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 196.

⁶² Por. K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej...* s. 75.

⁶³ Por. tamże, s. 75.

jedności transcendentalnej percepcji, mającej swoje ugruntowanie w filozofii kantowskiej⁶⁴.

Zakończenie

W pracy poddano krytycznej analizie wybrane relacyjne koncepcje osoby ludzkiej. Jej celem było przebadanie z pozycji tomizmu egzystencjalnego, czy koncepcje te wyjaśniają osobę ludzką istniejącą naprawdę. Dla wykonania tego zadania sięgnięto do tomistycznej metody uniesprzeczniania. Przyjęto uzasadnianą w tomizmie egzystencjalnym tezę, iż każdy realnie istniejący byt kategoryalny, a takim jest też osoba ludzka, jest analogiczny analogią proporcjonalności transcendentalnej. Rezultatem przeprowadzonych analiz jest uznanie, iż żadna z badanych w pracy koncepcji nie może być uznana za realistyczną koncepcję osoby ludzkiej. Jakkolwiek w tych koncepcjach osoba ludzka jest przedstawiana jako byt analogiczny, ale w żadnej z nich osoba nie jest analogiczna analogią proporcjonalności transcendentalnej, będącej analogią realnego bytu. Powyższe analizy doprowadziły do wniosku, że badane koncepcje osoby mają charakter aprioryczny w odniesieniu do istoty osoby ludzkiej. Apriorycznymi natomiast nie są w odniesieniu do opisu i wyjaśniania konsekwentnych (rozpoznawczych) cech osoby ludzkiej. W odniesieniu do substancjalistycznych koncepcji, relacyjne koncepcje osoby ludzkiej mają swój znaczący wkład w wyjaśnianie osobowej egzystencji i spełniania się osoby ludzkiej.

⁶⁴ Por. M. Trydeński, *Karla Jaspersa pytanie o człowieka*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014/1, s. 45-47.

Bibliografia:

- Bokwa, Ignacy, *Rahner Karl*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s. 10011002.
- Chojnacka, Marta Agata, *Problem odpowiedzialności w filozofii Levinasa*, „*Studia z Historii Filozofii*”, 2011/2, s. 133147.
- Dalton, Stuart, *Subjectivity and Orientation in Levinas and Kant*, „*Continental Philosophy Review*” 32/1999, s. 433–449.
- Fotta, Peter, *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 2015/1, s. 8798.
- Gogacz, Mieczysław, *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.
- Gruca, Grzegorz, Mróz, Piotr, *Kierkegaard a szestowska koncepcja zagrożeń autentycznej egzystencji*, „*Państwo i Społeczeństwo*” XII 2012/1, s. 141-158.
- Gryźenia, Kazimierz, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019.
- Herman, Wojciech, *Filozofia egzystencjalna*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2001.
- Jaspers, Karl, *Man in the modern age*, Routledge and Kegan Paul, London 1951.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. Dorota Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Jaspers, Karl, *O mojej filozofii*, w: *Filozofia egzystencji*, red. Stanisław Tyrowicz, PIW, Warszawa 1990.
- Jaspers, Karl, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Jędraszewski, Marek, *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „*Przegląd Powszechny*”, 1984/12, s. 362374.
- Jędraszewski, Marek, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Jiers, Marcin, *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, w: *Filozofia chrześcijańska*, t. 7, Poznań 2010, s. 115-134.
- Kierkegaard, Søren, *Albo - albo*, t. 2, przeł. Karol Toeplitz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard, Søren, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard, Søren, *Dziennik. Wybór*, przeł. Antoni Szwed, Lublin 2000.

- Krapiec, Mieczysław Albert, *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Krapiec, Mieczysław Albert, *Osoba*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk i inni, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 873887.
- Krapiec, Mieczysław Albert, *Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Leclère S. Abbé, A propos de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin [online], <http://www.salve-regina.com/salve/L%27analogie> (30.02.2015).
- Lekka-Kowalik, Agnieszka, Duma, Tomasz, *Via ad veritatem. O metodach uprawiania filozofii w szkole lubelskiej*, w: *Lubelska szkoła filozoficzna: historia - koncepcje – spory*, red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Paweł Gondek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 147-173.
- Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Lévinas, Emmanuel, *Istniejący i istnienie*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Lévinas, Emmanuel, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991.
- Maryniarczyk, Andrzej, *Transcendentalia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk i inni, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 533-542.
- Mazurkiewicz, Mariusz, *Jednostka a absolut w filozofii Sorena Kierkegaarda*, „Studia Redemptorystowskie”, 2005/3, s. 97119.
- Misiak, Rafał, *Geneza zła w filozofii Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja” 10/2009, s. 33-54.
- Montagnes, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires Louvain, Louvain 1963.
- Pietras, Alicja, *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyk*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2012/1, s. 25-40.
- Rahner, Karl, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. Grzegorz Bubel SJ, wyd. WAM, Kraków 2005.
- Rahner, Karl, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner, Karl, *Słuchacz słowa ugruntowanie filozofii religii*, przeł. Robert Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Rudziński, Roman, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

- Sołtys, Andrzej, *Analogia jako zasada bytu w metafizyce Bernarda Montagnes*, w: *Współczesne problemy filozofii człowieka - wybrane zagadnienia*, red. Łukasz B. Pilarz, Kamil Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2018, s. 1523.
- Sołtys, Andrzej, *Odpowiedzialności w etyce prawa naturalnego*, „Humanities and Social Sciences”, 2017/3, s. 275284.
- Sołtys, Andrzej, *Rekonstrukcja uniwersalnego pojęcia analogii w filozofii św. Tomasza*, „Humanities and Social Sciences”, 2016/3, s. 157169.
- Szczyrba, Sławomir, *Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13/2004, s. 173227.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 2728.
- Trydeński, Marcin, *Karla Jaspersa pytanie o człowieka*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014/1, s. 37–48.
- Warmbier, Adriana, *O tzw. końcu podmiotu – współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, „Zarządzanie Publiczne”, 2014/3, s. 45-56.
- Wilkońska, Joanna, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa*, „Nowa Krytyka” 14/2003, s. 147-161.

Dr Andrzej Sołtys
Politechnika Rzeszowska; Katedra Nauk Humanistycznych
i Społecznych
asoltys@prz.edu.pl

