

## RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

### **Prawda człowieka we współczesnej myśli literaturoznawczej**

#### 1

Prawdę człowieka w literaturze można traktować jako część problematyki ogólniejszej – prawdy dzieła. Wyznaczany w ramach teorii status dzieła obejmuje jego składniki, zatem również kategorię człowieka. Człowiek w pierwszym rzędzie jawi się jako element rzeczywistości przedstawionej w dziele, postać, bohater utworu (można to poszerzyć o wpisane w tekst kategorie nadawcy i odbiorcy). W tej sytuacji wszelkie ujęcie antropologiczne zostaje zamknięte w obrębie problematyki samego dzieła (ontologicznej, epistemologicznej, aksjologicznej i in.).

Jednakże dzieło znajduje swój sens i nieusuwalną rację w wykroczeniu poza siebie, ku realnościom ludzkiego istnienia. Jak zauważa Stefan Sawicki, dzieło jest „tym bardziej wartościowe, im jest bardziej «ludzkie». Im odważniej wypowiada prawdę o człowieku [...]. Im mocniej stawia pytania o sens jego istnienia. Im pokorniej pochyla się nad jego realną słabością, a równocześnie przed jego niezwykłą godnością”<sup>1</sup>.

Właśnie w tej deklaracji wartość dzieła w głównej mierze sprowadza się do zaświadczonej w nim prawdy człowieka. Problematyka ta ma dwie strony. Strona pierwsza dotyczy wymiaru artystycznego od języka po kompozycję i siłę wyrazu, oryginalność, odkrywczość, czy wręcz arcydzielność utworu. Bez tych warunków misja objawienia prawdy człowieka nie może zostać spełniona. Ale jest i strona druga – sama owa prawda, istotnie powiązana z sensem dzieła i domagająca się badawczego ujawnienia. W tych warunkach pytanie o prawdę człowieka skupia się na dziele, dzieło wyznacza właściwy sobie kontekst interpretacyjny i odpowiednią dla jego perspektywy znaczeniowej antropologię, a rola badacza ogranicza się do wypełnienia metodologicznych procedur sensu. Nakreślona sytuacja dotyczy

---

<sup>1</sup> S. Sawicki, *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich* [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, Lublin 1992, s. 103–104. O sposobie realizacji prawdy dzieła, odniesieniu do rzeczywistości realnej drogą aluzji i na mocy analogii mówi autor w *Uwagach o „prawdziwościowej” interpretacji literatury* (*Prawda w literaturze*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, Lublin 2009, s. 33–44).

praktyk badawczych, które niegdyś H. Markiewicz zaliczył do strategii obiektywistycznej<sup>2</sup>. W dwóch pozostałych wskazanych przez tegoż uczonego strategiach – relacyjnej i bardziej jeszcze subiektywistycznej do głosu dochodzi antropologia przynależna do domeny badacza, różnie umotywowana, wywiedziona z jego suwerennego wyboru, zarazem z przed-sądów, presji wspólnot czytających, racji ideologicznych, światopoglądowych i innych. Pozostają one bądź w osobliwej interakcji, fuzji horyzontów, kompromisie z sensem dzieła lub pojawiają się w miejscu zakwestionowania czy porzucenia tego sensu. Toteż badacz ma decydujący wpływ na sytuację dzieła. Może dokonywać odkrywczych eksploracji, z intencją potwierdzenia zawartego w nim przesłania, może też narzucić na dzieło porządek ideologiczny, w którym koncepcja człowieka rozmija się z rozpoznawanym w nim inną drogą sensem i przesłaniem.

Dominacja badacza w dzisiejszej humanistyce jest bezsporna. Ukształtowała się w wyniku krytyki tradycji oświeceniowej, głównie jednak tradycji klasycznej, w fazie nazywanej postmodernizmem, ponowoczesnością, niekiedy późną nowoczesnością. Wobec oczywistości wyróżników postmodernizmu bliższe naświetlenie jego problematyki wydaje się zbędne, z wyjątkiem kluczowej w obecnych rozważaniach kwestii – prawdy człowieka. Postmodernizm ma w ogóle kłopoty z prawdą. Skoro badacz nie musi respektować obiektywnej rzeczywistości ludzkiej, szczególnie duchowej, sam staje się dla siebie źródłem sensu albo wręcz jego zaprzepaszczenia w wyniku „zawierzenia” dekonstrukcji<sup>3</sup>. W miejsce tych przesładczeń pojawia się bezpośrednie doświadczenie wartości osobowej i uznanie jej bytowej rzeczywistości. Osoba nawet zapośredniczona w reprezentacji tekstowej góruje ponad tekstem, przekracza tekst, uobecnia kondycję daną w osobistym samodoświadczeniu bytowym. Zwrot ku samodoświadczeniu „ja” jest podstawą uznania osobowej rzeczywistości. W badaniu stawia nas poza problematyką dekonstrukcji i postmodernizmu i kieruje ku najbardziej sprzyjającej orientacji myślowej, jaką jest personalizm.

<sup>2</sup> H. Markiewicz, *Rzut oka na najnowszą teorię badań literackich* [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 4, cz. 1, Kraków 1992, s. 9–10.

<sup>3</sup> Kłopoty prawdy w postmodernizmie stara się naświetlić Kenneth J. Gergen (*Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, Warszawa 2009). Podkreśla niemożność dotarcia do obiektywnego stanu rzeczy. Barierą jest wielość perspektyw, szczególnie w refleksji akademickiej, które relatywizują jego pojmowanie świata. Głównie jednak przywołuje konsekwencje dekonstrukcji, przeświadczenie, że język, za pomocą którego zbliżamy się do rzeczy reprezentowanej, do jej esencji, zasadniczo reprezentuje głównie siebie. Zatem porządek „reprezentowany” nie wykracza poza tekst przynależny do tekstu. Miejsce analizy semantycznej zajmuje dekonstrukcja, która ujawnia „totalność” tekstu, a w efekcie „pustkę” świata, który mógłby być reprezentowany. *De facto* więc dekonstrukcja wieńczy proces ostatecznego unieważnienia świata. Unieważnienie w takim samym zakresie dotyka również podmiotu i autora, człowieka i osoby ludzkiej, której tekst w stanie dekonstrukcji nie może już reprezentować. Zatem tekstowy status wszystkiego, także osób, wyklucza prawdę człowieka, zob. s. 138–142.

## 2

Inicjatywa badań nad osobą ludzką została podjęta przez grupę filozofów u początku XX wieku i w okresie międzywojennym; należeli do niej E. Mounier, J. Maritain, G. Marcel, M. Nédoncelle i in. Jednak w tym czasie teoria osoby rozwijana była także obok tego nurtu, w innych wariantach (mowa o P. Teilhardzie de Chardin czy Maxie Schelerze). Wszelkie te badania są na ogół określane w kompendiach wspólnie mianem personalizmu, istnieje bowiem zespół cech osoby, który łączy wszelkie odmiany personalizmu<sup>4</sup>.

A co dzieli? Wskazać można co najmniej dwie odmienne tendencje w dzisiejszej myśli personalistycznej. Pierwsza tendencja, zapoczątkowana w XX wieku, została ukształtowana we wskazanej grupie myślicieli, m.in. Marcela i Mouniera, gdzie istoty osoby poszukuje się w odniesieniu wspólnotowym i w relacji do innych. Tendencja druga wskazuje na ontologiczny i metafizyczny status osoby i wyrasta z tradycji filozoficznej zainicjowanej u początków scholastyki. Najdojrzałą postacią tendencja ta osiągnęła u J. Maritaina, E. Gilsona, E.L. Mascalla, także u przedstawicieli filozoficznej szkoły lubelskiej i późniejszych kontynuatorów teorii metafizycznej. Zarysowana odmienność personalizmów nabiera wagi dopiero w rozważanej tu kwestii prawdy człowieka.

O ile tendencja pierwsza idzie – jak zauważyłem – w stronę aksjologii i osiągnięcia przez człowieka statusu osobowego dopiero w relacji wobec innych, w wyniku zainicjowania tej relacji, o tyle tendencja druga pojmuje osobę jako najdoskonalszy byt, zgodnie z pierwotnymi ustaleniami tradycji zachodniej i chrześcijańskiej, obecnymi już w definicji Boecjusza, gdzie osoba jest indywidualną substancją (subsystencją) natury rozumnej, kompletną, niewymagającą ontycznych dopełnień i wolną od ontycznych zagrożeń. W tej tradycji kwestia prawdy dotyczy bytu,

---

<sup>4</sup> Wszelkie te warianty charakteryzuje przeświadczenie, że osoba zajmuje wysokie miejsce w hierarchii bytów, w odróżnieniu od rzeczy cechuje się duchowością, ta zaś przejawia się w intelektualnym poznaniu, w zdolności wolnego samookreślenia oraz w możliwości twórczego wyrażania siebie w czynach i dziełach (I. Dec, hasło *Personalizm* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007); powszechne wskazanie myśli personalistycznej omawia też Wojciech Chudy (*Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 3). Personalizm w tym najogólniejszym sensie przeciwstawia się „indywidualizmowi i kolektywizmowi [...]”. Po drugie, struktura osobowa człowieka wyraża najdoskonalszy typ bytu stworzonego i doczesnego. Wartość tę zgodnie podkreślają wszyscy reprezentanci personalizmu” (s. 66). Dalej autor wskazuje związanie osoby z wymiarem aksjologicznym (s. 67), umieszcza osobę w świecie wartości, „wszystkie prawdziwe personalizmy odznaczają się akcentacją wyraźnego elementu aktywistycznego osoby. Osoba jest bytem aktywnym, działa. Warto tu wspomnieć książkę Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, gdzie czyn jest tym elementem osoby, przez który wyraża ona swoją prawdę i pełnię” (s. 67). Autor podkreśla też otwartość osoby na wspólnotę. Inne cechy związane jeszcze z tradycją klasyczną, wskazane w neotomistycznym ujęciu M.A. Krapca, dotyczą „przekraczania”, podwójnej transcendencji osoby: wobec natury (i świata) w aktach poznania, miłości i wolności, i wobec społeczeństwa poprzez właściwą jej zupełność, podmiotowość wobec prawa i godności (zob. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, rozdz. 9, p. 4: *Teoria bytu osobowego*, Lublin 1979, s. 380–389).

a nie samych tylko relacji. Osoba musi więc być o wiele „mocniejsza” ontycznie niż w koncepcjach aksjologicznych czy relacjonistycznych i musi zapewniać najgłębszą, nieusuwalną i ostateczną identyfikację jednostkowego ludzkiego bytu. Pytanie o prawdę człowieka wymaga zatem traktowania osoby jako substancji, pojmowanej jako istota (esencja) człowieka.

### 3

Różnicę personalizmów i zwrot ku personalizmowi metafizycznemu najpełniej przedstawił w swej diagnozie Wojciech Chudy. Faktycznie rozróżnia on nawet trzy typy personalizmu: metafizyczny, liberalistyczny i etyczny. Uwagę skupimy na dwóch pierwszych, najbardziej związanych z zagadnieniem prawdy<sup>5</sup>. Ujęcie tych personalizmów z punktu widzenia humanistyki jest oczywiście inne niż od strony filozofii. Humanista w tym personalistycznym dyskursie (czy też dyskursach) oczekuje okazji do „wczucia się” w człowieka, „doświadczenia” istotnych spraw ludzkich, wskazania cech, które jaśniejają pełnią osobowego życia i osobowej istotności w relacji ze sobą, drugim i wspólnotą. Problem polega na tym, że ta „pełnia” nie przekracza granic subiektywności albo przekracza je w stopniu niewielkim. Zatem efektem humanistycznej postawy jest raczej wizja osoby niż osoba w jej właściwym bytowym uposażeniu. Takie, jak mówimy, „subiektywne” podejście do człowieka w pełni zaspokajało humanistyczne potrzeby i aspiracje. Zresztą humaniści nie nazwaliby powszechnie znanych promotorów nurtu (E. Mouniera i występującego pod mianem egzystencjalizmu G. Marcela) myślicielami „subiektywnymi”. Nie zdawano sobie w pełni sprawy z konsekwencji ich filozoficznego myślenia. Toteż proponowane przez nich ujęcie osoby uznawano w kręgu badaczy literatury za całkowicie „obiektywne” i dla personalizmu reprezentatywne.

Obowiązuje nas jednak wejrzenie bardziej dogłębne, solidnie metodologicznie ugruntowane, a co ważniejsze – niezbędne w diagnozie kondycji człowieka w dzi-

<sup>5</sup> Personalizm – okreśłany jako metafizyczny – opiera się na analizie przedmiotowej, jest daleki od refleksji i subiektywnego sądu, mówi o stałych, nienaruszalnych cechach właściwych bytowi określanemu jako osoba. Natomiast personalizm liberalistyczny, można go też nazwać relacjonistyczny, w odniesieniach „ja”, najbardziej znany w kręgu myśli współczesnej, „należałoby – jak zauważa W. Chudy – raczej nazwać «libertarianistycznym» (od łac. *libertas* – wolność), ponieważ akcentuje zwłaszcza element wolności, nie zawsze wiążąc się z nurtem liberalistycznym rozumianym jako nurt filozoficzno-społeczny. Ten typ personalizmu wyraża się najczęściej w następujących tezach: Po pierwsze, podkreśla prymat wolności osoby w stosunku do innych wartości, które mogłyby ewentualnie determinować (uzależniać) człowieka. W związku z tym, po drugie, występuje zdecydowanie przeciwko tezie o stałej naturze człowieka, różnej od wolności [...]. Po trzecie, akcent w tym personalizmie pada na dynamiczny wymiar osoby ludzkiej. W trakcie biegu dziejów, osobistej historii jednostki i przebywania w społeczeństwie uczestniczy ona w procesie personalizacji. Osoba ludzka nie jest w sensie metafizycznym cały czas osobą – osoba się staje” (W. Chudy, *Oblicza...*, s. 69–70). Autor wskazuje też inne cechy: społeczne otwarcie, dialogiczność, filozofię spotkania, teoretyczną nieokreśloność i antysystemowość tak pojętego personalizmu.

siejszym świecie. Punktem odniesienia problematyki mojej wypowiedzi czynię więc personalizm metafizyczny<sup>6</sup>. Można powiedzieć, personalizm na dziś, personalizm na czas podważania kondycji ludzkiej i kwestionowania osobowego statusu.

#### 4

Zanim jednak dojdziemy do wykazania deklarowanej tu wagi personalizmu metafizycznego, wrócić trzeba do stanu personalizmu w humanistyce ostatniej ćwierci XX wieku. W naszej tradycji badań literackich nurt ten był oczywiście obecny. Jednak nawiązanie do zasobu myśli personalistycznej w latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych nie wymagało wyodrębniania wskazanych tendencji. Humanistyka literacka – zgodnie z cytowanymi wcześniej słowami S. Sawickiego – skupiała uwagę raczej na pełni i aksjologicznej rozległości duchowej reprezentacji człowieka. Miało to kluczowe znaczenie w docieraniu do najwyższych pięt literackiego przesłania. Proklamacje personalistyczne S. Sawickiego czy skupionej na dorobku G. Marcela Ireny Sławińskiej, gdy problem postmodernizmu jeszcze nie istniał, były inne niż dziś. Chodziło o adekwatność i pojemność refleksji interpretacyjnej, w której człowiek jawi się w zespole niezbywalnych wyróżników, eksponowanych przez ogół ówczesnych personalistów, wymienianych wówczas jednym tchem przy różnych okazjach. W samych badaniach, w sytuacji literatury nie dostrzegano potrzeby konfrontowania koncepcji, skoro we wszelkich nawiązaniach do personalizmu osobowy status człowieka był – jak sądzono – w pełni respektowany<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Warto zwrócić uwagę na rygor wyodrębnienia personalizmu metafizycznego, a zarazem subtelnie rysującą się jego osobliwość w myśli współczesnej. Personalizm metafizyczny w swojej teoretycznej wykładni kształtuje się poza podmiotywizmem, wolny od refleksyjności i subiektywności. Mówiąc inaczej, najistotniejsze, konstytutywne wykładniki osobowego bytu nie wymagają intencjonalnych, duchowych potwierdzeń, a nawet więcej – ta subiektywna droga do osobowej bytowości może być w pewnych sytuacjach zwodnicza. Opieranie identyfikacji osobowej na stanach świadomych zbliża personalizm do ujęć „nieosobowych”, do poszukiwań chwiejnej zasady tożsamości w aurze ponowoczesności. Im mniej refleksji, tym więcej „mocnych” kryteriów metafizycznych, im więcej refleksji, tym wykładnia metafizyczna traci swoją doniosłość. „Metafizyk bowiem – jak zauważa W. Chudy – analizuje podmiot osobowy z pewnego dystansu, uzbrojony w teorię, a jednocześnie jest przecież sam osobą, podmiotem filozofującym. Jako taki rejestruje w refleksji swoją własną samoświadomość i inne właściwości podmiotowe osoby. Jednak będąc metafizykiem, analizuje osobę jako byt w perspektywie: podmiot – przedmiot i dane dotyczące jego własnej podmiotowości nie modyfikują (pod rygorem metodologicznym nie mogą tego czynić!) definicji osoby, będącej w tej relacji poznawczej przedmiotem jego analizy. O. Krąpiec w pracy *Ja – człowiek* mówi o wymiarze subiektywnym osoby, czyli o tej charakterystyce, która stanowi opis osoby od jej wnętrza, twierdząc, iż „o treści «ja», czyli o własnej «naturze», mogą dowiedzieć się jedynie poprzez analizę aktów «moich». Jest to jednak droga okrężna” [tu następuje przywołanie książki: *Ja – człowiek*, s. 374] (W. Chudy, *Oblicza...*, s. 69–70). Do roli aktów „moich” w analizie metafizycznej nawiązuję w innym miejscu artykułu.

<sup>7</sup> Personalizm, jakkolwiek by szeroko traktowano całe zjawisko, sprowadzano do wskazanych wcześniej promotorów nurtu: E. Mouniera i G. Marcela. Taką postawę prezentuje znane powszechnie

A dziś? Jak postulaty personalizmów można odnieść do dyskursu literaturoznawczego i kulturowego? W jaki sposób ich przesłanie wpływa bądź nie na formułowanie prawdy człowieka w dzisiejszym dyskursie humanistycznym? Humanistyka porusza się w kręgu problemów związanych ze standardami kultury współczesnej. Dokonania kulturowe, literackie i badania humanistyczne skupiają się na sytuacji człowieka, głównie jego relacjach w świecie i międzyludzkiej komunikacji. Potwierdzają to kierunki ponowoczesnych badań, ujęte w dogodną, elastyczną i nieobligującą formułę „zwrotów”. Właściwe im antropologiczne nastawienie badawcze, np. w zwrotach: narratywistycznym, performatywnym, ludologicznym (czy też tzw. grywalnym), feministycznym, postkolonialnym, neurobiologicznym, kulturowym, globalistycznym, a nawet „etycznym” sprawia, że można wręcz mówić o antropologicznym „paradygmacie” w myśli współczesnej. Ta sytuacja ujawnia priorytety wiedzy humanistycznej i jej antropologiczne aspiracje.

Jest w tym pewna niewspółmierność. Wszecobecność problematyki antropologicznej wiąże się z sygnalizowaną już niepokojącą degradacją ontycznej „dzielności” człowieka i stopniowym ograbianiem go z wartości. Świadectwa o tym zjawisku uzyskujemy z dwóch obszarów wiedzy współczesnej: 1) z analiz podejmowanych w szeroko rozumianej myśli społecznej, religiologicznej i kulturowej oraz 2) z analizy i proklamacji filozoficznych. Obydwa ujawniają kryzys kategorii osoby w pewnym nawet powiązaniu, ale w nieco innym porządku. Badania kulturowo-społeczne wykazują przede wszystkim „inflację” osoby, co w konsekwencji przyczynia się do pomijania jej wymiaru metafizycznego. Natomiast w humanistyce i refleksji filozoficznej jest na ogół odwrotnie – przedmiotem krytyki staje się metafizyka, a ofiarą tego proceduru – pada osoba.

Zmianę w społecznym samorozumieniu człowieka można najkrócej ująć poprzez zestawienie ważniejszych wyróżników. Ludzką osobę charakteryzuje transcendentnie uzasadniana godność, wolność, świadomość, podmiotowa integralność (zwana zupełnością), zwrot ku sytuacjom granicznym (śmierć, transcendencja), życie w perspektywie cnót i przywar, nierozwiązywalne dylematy zła i dobra, tajemnica świętości i acedii, zdolność do heroicznej bezinteresownej miłości, trudy teodycei, dylematy afirmacji i nieograniczonej negacji (jak w Schelerowskim wyróżniku człowieka), tajemnica życiowych konwersji, także nieustanne

---

nie opracowanie Tymona Terleckiego (*Krytyka personalistyczna i egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987). Rzecz w opracowaniu Krzysztofa Dybciaka, autora szerszych badań nad krytyką personalistyczną w Polsce (*Personalistyczna krytyka literacka: teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981). Prace filozoficzne omijają te ograniczenia, zob. hasło: *Personalizm* w opracowaniu I. Deca, sygnalizowane w przypisie 4. Trzeba też wskazać na liczne koncepcje personalizmu, także metafizycznego w publikacjach dzisiejszych. Zestawienie personalizmów przeprowadził Tadeusz Kobierzycki w monografii *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, w rozdz. 5: *Metafizyka osoby* (Warszawa 2001, s. 245–297).

transcendentne dążenie (*homo viator*) w opozycji do nomadyzmu i mnóstwo innych wyróżników osobowego życia.

Ze zdumieniem obserwujemy, że w dzisiejszych zmaganiach o człowieka wszelkie te pojęcia zanikły. Zastąpione zostały innymi – skupionymi wokół kategorii nadrzędnej, jaką jest tożsamość. Układają się one w kolejny ciąg wyróżników i osobistych gwarantów odrębności, w postaci narracji, interakcji, pamięci, miejsca, odrębności we wspólnotach symbolicznych i środowisku, identyfikacjach i procesach cielesnych, spełnianych aktach oraz innych cechach.

Kulturowy proceder eliminacji metafizyki, a wraz z nią kategorii osoby nie ma charakteru definitywnego. Pozostaje chociażby fakt nieusuwalnego doświadczenia bytowości własnego „ja”, która – jak mówi M.A. Krąpiec – „jest nieuniknienie dana w przeżyciach poznawczych”<sup>8</sup>. Wprawdzie tego samodoświadczania dekonstrukcja nie może unieważnić, dopuszcza jednak sferę „mojego”, za sprawą wskazanych wyżej współczynników tożsamości. Efektem ich działania jest tożsamość „słaba”, zmienna, ambiwalentna, złożona z elementów przeciwstawnych (jak pokazują liczni autorzy, m.in. Jolanta Kociuba<sup>9</sup>). O tej paradoksalnej niewspółmierności między trwałymi warunkami osoby a doraźnie konstruowaną tożsamością mówi też m.in. Chantal Delsol: „późna nowoczesność [...] chce chronić godność pojedynczego człowieka, zarazem jednak usiłuje zatrzeć pojedynczość człowieka jako osoby i jako podmiotu”<sup>10</sup>.

## 6

„Słabość” podmiotu po dekonstrukcji wynika z braku metafizycznego oparcia. Skoro bowiem w tej dekonstrukcyjnej perspektywie język metafizyki jest traktowany jako struktura autoteliczna, pozbawiona referencji, podmiot zostaje pozbawiony jakiegokolwiek bytowo-egzystencjalnego statusu, staje się kategorią tekstową i fikcyjną. Na ogół z rosnącą ostrożnością mówi się dziś o derridiańskiej „śmierci” podmiotu i to nie tylko z powodu niemożliwego do „zatajenia” bytowego samodoświadczania jednostki. Miejsce domniemanej „pustki” zajmuje obraz człowieka, który, wedle promotorów dzisiejszej humanistyki, nie popada w rzekome „sidła” metafizyki, jednak zasługuje na niej jakie uposażenie bytowe, w myśl performatywnie pojmowanej metafizyki sprawczości.

Niechęć wobec klasycznej metafizyki ma też inne racje. Dzisiejszą mentalność i refleksję filozoficzną cechuje postawa antyesencjalna i konstruktywistyczna. Można nieco przewrotnie powiedzieć, że podmiot wyznacza własną „ontologię”, a nie ontologia „wyznacza”, czyli określa podmiot. Nie „wierzy się” w uprzedni

<sup>8</sup> M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 272–374.

<sup>9</sup> J. Kociuba, *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość [w:] Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, Kraków 2012.

<sup>10</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 217.

i niezmienny porządek bytu i nie chce się „wierzyć” w ten porządek. Tym bowiem sposobem podmiot zostaje uwolniony (uwalnia się) od respektowania struktury osobowej: własnej godności, uznania statusu innych, norm skupionych w kategorii prawa naturalnego, norm etycznych czy obiektywnego ładu relacji międzyludzkich. Wolny wybór (wolność „od”) pomija wszelką uprzednią określoność bytu. Określoność naznaczona brakiem wiary w uprzednie struktury (traktowane zarazem jako „fikcje”) jest nie tylko zbędna, ale – zdaniem uczestnika tego dyskursu – staje się szkodliwa, rodzi obawę, aby nie wspomagała fałszywej, nakazującej wiarę w fikcje, uzurpacji. Wszelkie strukturalizacje są podejrzane, metafizyczne kategorie – uznane za narzędzia podmiotowych roszczeń i przymusów. Powrót do metafizyki, traktowanie jej wykładni „na serio” postrzegane jest więc jako sprzeniewierzenie się człowiekowi, przeszkoda w kontakcie z rzeczywistością, z jej domniemaną nieogarnioną głębią. Metafizyka wywołuje więc lęk przed stagnacją i nieodwołalnym zamknięciem, przed jakimś ontologicznym „uwięzieniem”, jakąś skandaliczną nieadekwatnością i nierozumnością w pojmowaniu człowieka i transcendensu.

Czy można jednak z metafizyki zrezygnować? Wypada to sprecyzować – czy ewentualna rezygnacja z metafizyki jest rezygnacją z samego bytu czy jedynie ze struktury metafizycznego myślenia? Wyprzedzając możliwe odpowiedzi, należy zauważyć, że nie struktura wiedzy, ale realność bytu stanowi „warunek” metafizyki. Co znaczy, że referentem języka metafizyki musi być byt jako „istniejący”<sup>11</sup>, a nie na przykład tylko możliwy czy jedynie pomyślany. Bez owego warunku nie ma metafizyki. I sytuacja druga – z kolei nie można ująć bytu jako „istniejącego” poza językiem metafizyki. Pominięcie istnienia bytu przez jakiegokolwiek ontologie i ich języki wiąże się oczywiście z jego zakwestionowaniem. Natomiast wprowadzenie języka innego niż znana nam metafizyka, wszakże języka, który jednak ujmuje byt jako „istniejący”, jest niczym innym, jak przywróceniem metafizyki. Można mówić o Bogu i człowieku w różnych, pozornie „głębszych” dyskursach, ale wymiar w bycie najważniejszy, czyli istnienie, jest wyłączną domeną metafizyki. Toteż nawet pewne dyskursy określające człowieka, np. aksjologiczne czy historyczne, obdarzone najwyższym priorytetem w kulturze, bez owego warunku „realności” rozmijają się ze statusem bytu osobowego. Podobnie – jeśli Boga ujmuje się jako Dobro czy Miłość, trzeba pamiętać o Jego bytowej identyfikacji, polegającej przede wszystkim na Jego „Istnieniu”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Byt istniejący jest warunkiem sądu egzystencjalnego, w którym kształtuje się metafizyczne myślenie: „Istnienie bytu jest przyczyną («uderza», «chwytą za gardło») istnienia poznawczego, czyli sądu egzystencjalnego w jego formie podstawowej, ten zaś przyczynuje pierwotną refleksję (towarzyszącą, współwykonywaną) [...] sądy egzystencjalne («są aktem zupełnie prerefleksyjnym»). Skomplikowana struktura refleksyjno-sądowa jest epistemologicznym następstwem prostego sądu egzystencjalnego; akt refleksji w punkcie wyjścia wiedzy implikowałby w sposób nieuchronny szereg perturbacji idealistycznych, twierdzi Krapiec” (W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pulałka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1995, s. 72).

<sup>12</sup> Odniesienie do Biblii dotyczące imienia Boga – „Jestem który Jestem” z Księgi Wyjścia 3, 13–15 (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem*



Nie chodzi o stawianie metafizyki na piedestale jako wartości samej dla siebie. Zarazem wobec wszelkich perypetii europejskiej myśli filozoficznej nie można się jej wyzywać pod groźbą zmylenia drogi ku prawdzie człowieka. Metafizyka została powołana do pełnienia zupełnie innej roli – nie chodzi o racjonalizację bytu, stawianie prawdy metafizycznej ponad innymi odniesieniami do rzeczywistości czy dyktatorską wyłączność. Dziś trzeba traktować ją jako „strażniczkę” bytu i teorię identyfikacji rzeczywistości osób i świata.

Tę zmianę sprowokowała dekonstrukcja. Z pewnością nie jest ona jakąś pożądaną procedurą metodologicznej krytyki, ale strategią uwikłaną w unieważnianie bytowego statusu, traktowanie człowieka jako ułudy, jako współczynnika językowych gier<sup>13</sup>. A metafizyka – w końcu przecież okazuje się ostatecznym bastionem ocalenia kategorii osoby w dyskursie, jak i w pojmowaniu przez człowieka własnej kondycji.

## 7

Trudno powiedzieć, który z dyskursów – metafizyka czy personalizm jest eliminowany z większą stanowczością. Wiadomo, że słaby personalizm liberalistyczny (z człowiekiem, który osobą tylko „bywa”) nie bierze udziału w tej ostatecznej konfrontacji. Natomiast tam, gdzie pojawia się metafizyka, oparty na jej podstawie personalizm zapewnia właściwą i jedyną istotną wykładnię prawdy człowieka zarówno w kulturze, jak i w odniesionym do rzeczywistości literaturoznawstwie. Jednak z szansy tej korzysta się w niewielkim stopniu<sup>14</sup>.

---

*i komentarzami*, t. 1: *Stary Testament*, Poznań 1973) z powodów filologiczno-egzegetycznych jest problematyczne. Pomijamy tu również jakieś, raczej źle pojęte, aspiracje apofatyczne, dla których Bóg jest niebytem, czyli jest nieokreślony (negatywny) dla podmiotu wiedzy.

<sup>13</sup> Dlatego postrzeganie w metafizyce zaborczej tendencji do „wyczerpania chrześcijaństwa bez reszty” (pogląd z Tischnerowskiego *Myślenia według wartości*) pojawia się w kontekście innych zastrzeżeń wobec metafizyki w publikacji *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński i P. Duchliński, Kraków 2016. Znamienny jest w tym względzie wstęp ks. Krzysztofa Śnieżyńskiego w artykule *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, s. 106–109, który gromadzi zarzuty wobec metafizyki, ale nie dostrzega jej niezwykłej roli w chrześcijaństwie względem innych wyznań i aspiracji filozoficznych ponowoczesnego świata. Nie może być ona dyskursem „dla siebie” i rozwijać się w wąsko zakrojonej autonomii. To nie jest jej rola. Niepokojące jest natomiast aprobowane otwarcie na myśl postmodernistyczną z wszelkimi jej, niekiedy zdumiewającymi, priorytetami co do chrześcijaństwa i roli filozofii względem religii, a także swoisty „dryf” interpretacyjny względem tekstów i dokumentów również najnowszej tradycji Kościoła.

<sup>14</sup> Podstawowym problemem dla kondycji człowieka są jednak dekonstrukcjonistyczne i degradacyjne tendencje w kulturze. Na domiar złego prób „personalizacji” humanistyki literackiej jest niewiele, a sam personalizm, nawet w jego zliberalizowanej, „spolegliwej” postaci okazuje się jedynie „reliktem” dawniejszego myślenia polonistycznego. Tym bardziej „nieobecny” jest personalizm metafizyczny nie tylko ze wskazanych przed chwilą racji – ograniczenia poznawczej wydolności kontekstu antropologicznego, ale także z powodu stanu humanistyki, w zupełności zanurzonej

Zagrożenie ze strony postmodernizmu zmieniło więc sposób patrzenia na personalizm. W tej nowej sytuacji tylko personalizm metafizyczny zapewnia skuteczne podjęcie kwestii prawdy człowieka. I tylko klasyczna koncepcja osoby może uwolnić refleksję nad człowiekiem od redukcjonistycznych i antymetafizycznych postaw. W tej sytuacji rola personalizmu w dyskursie humanistycznym sprowadza się nie tyle do dbałości o poszczególne wartości osobowe, ale dotyczy statusu człowieka w ogólności, dotyczy kwestii być albo nie być człowiekiem. Ostrze pytania o prawdę musi więc być skierowane na ów moment egzystencjalny, zarazem konstytutywny, gdzie niezbywalnym warunkiem ocalenia statusu człowieka, ale i właściwego pojmowania osoby jest realność i substancjalność jednostki ludzkiej.

## 8

Co sprawia, że realność osobowa, która nawet określa wagę dyskursu literaturoznawczego<sup>15</sup>, jest kluczowa w antropologicznych deklaracjach? Uwaga o godności w przypisie 20. wskazuje na źródło jej doniosłości. Warunkiem godności jest realność bytu. Na temat realności osoby wypowiedzieli się liczni autorzy, także kontynuatorzy metafizycznej koncepcji osoby w wersji tomistycznej czy w wersji opracowanej przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II, uwzględniającej wymiar etyczny. W dzisiejszych monografiach wymienia się liczne cechy osoby, które nawet wyjęte z ram uzasadniających je teorii, okazują swoją wagę, poznawczą apodyktyczność.

Realność bytu osobowego nie jest tylko sprawą aksjologii, statusu i właściwego pojmowania ludzkiej kondycji. Jest ona najbardziej wrażliwą kwestią w dzisiejszej debacie ideologicznej, prawnej, politycznej, społecznej, kulturowej i oczywiście teologicznej. W rozważaniach uzasadniających rangę problemu realności osoby ludzkiej ograniczymy się do pewnych ustaleń Johna F. Crosby’ego oraz Roberta Spaemanna<sup>16</sup>.

---

w ponowoczesnych transformacjach kultury prowadzących do „zapomnienia” metafizycznego i duchowego statusu człowieka. Kultura literacka, artystyczne przedsięwzięcia i ich akademicka recepcja raczej antycypuje rozrost tendencji postmodernistycznych z coraz bardziej niepokojącym i problematycznym obrazem człowieka.

<sup>15</sup> Nie wypada przemilczeć poszukiwań formuły poetyki, która ten walor i to przesłanie miałyby podejmować. Koncepcja człowieka „po upadku” odniesiona do badań literatury i do prawdy dzieła, czerpiąca z „oczyszczającej” mocy dekonstrukcji, nie sięga ostatecznego wymiaru, o który nam chodzi, warta jest jednak odnotowania. Chodzi o pracę Michaela Edwardsa, *Ku poetyce chrześcijańskiej*, Gdańsk–Pelplin 2017.

<sup>16</sup> Teoria osoby, także w jej ugruntowaniu metafizycznym, ma niemałą reprezentację badawczą. U jej źródeł stali filozofowie chrześcijańscy, czasu II Soboru Watykańskiego, przynoszący subtelne niekiedy rozróżnienia i precyzacje. Nie miejsce tu na omówienie tych zjawisk. Nawet wykładnię Crosby’ego ograniczymy do jednej kluczowej kwestii – konfrontacji podmiotowości z substancjalnością. W tej teorii zostały wymienione także inne wyróżniki osoby, na przykład szeroko zaprezentowana nieudzielalność.

Oprócz wielu wyróżników osoby, o których nie będziemy tutaj mówić, pojawiają się dwie cechy kluczowe: podmiotowość i substancjalność. Status metafizyki osoby kształtuje się w konfrontacji tych dwu kategorii. Podmiotowość obejmuje niewątpliwie istotne wyróżniki osoby. Jej przejawem jest samoobecność – związek podmiotu z samym sobą na zasadzie nieintencjonalnej (nieprzedmiotowej) refleksywności, autodeterminacja – jako relacja nie tylko poznawcza, ale w istocie wolicjonalna, dotyczy całego życia podmiotowego, cechuje się jakąś totalną, niewyczerpaną głębią. Zachowuje też możliwość zakwestionowania całego otoczenia bytowego – w sobie, wobec siebie, innych, ale też wobec Boga. Mówimy tu ciągle o podmiotowości, w której osoba identyfikuje się z „ja” świadomym.

Co wnosi zatem substancjalność? Otóż – jak zauważa Crosby – „podmiotowość to jedno, a bycie sobą osoby – to coś innego”<sup>17</sup>. Autor odrzuca przekonanie wielu badaczy, którzy identyfikują osobę z samą tylko podmiotowością, czyli stanem świadomym. „Substancjalność – kontynuuje wcześniejszą myśl – znaczący naturalnie więcej niż wynika to z zestawienia z podmiotowością”<sup>18</sup>. Autor wskazuje zarazem na ugruntowanie współczesnej koncepcji substancjalności w myśli Arystotelesa, dalej zaś Boecjusza i św. Tomasza z Akwinu.

Kwestia statusu osoby w personalizmie metafizycznym ujawnia swą wagę w najpoważniejszej dziś problematyce antropologicznej i etycznej – pojawia się pytanie o status nienarodzonych i osób nieświadomych z powodu terminalnego stanu. Ludzie ci zdaniem „podmiotywistów” nie zasługują na miano osób. Natomiast zdaniem Crosby’ego status osoby powinien przysługiwać wszystkim. Zatem tylko personalizm metafizyczny (niezobligowany warunkiem świadomości) jest w stanie określić kondycję człowieka w skomplikowanej sytuacji kulturowej. Redukcja istoty człowieka do świadomości pomija bowiem te wyróżniki, które „sprawiedliwie” ujmują „całego człowieka”, zgodnie z przysługującym mu bytowym uposażeniem. Dzisiejsza myśl zachodnia, nacechowana ideologicznie, rozgrywa relację między pojęciem człowieka i osoby ludzkiej. Obydwie kategorie, które trudno sobie przeciwstawiać, często są traktowane właśnie opozycyjnie z myślą o uprzywilejowaniu tej części ludzkości, która w danym czasie rozporządza sobą świadomie<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, s. 145.

<sup>18</sup> Tamże. Myśl rozwinięta dalej: s. 149: „ja dokonam rozróżnienia pomiędzy istnieniem nas samych jako osób a naszym byciem świadomie obecnymi wobec siebie i będę dowodził tej tezy, ukazując, że nasza świadoma obecność wobec siebie nie oddaje w pełni naszego istnienia jako osób”. Zarazem uważa: „by ukazać, iż osoba nie jest redukowalna do świadomej samoobecności, nie trzeba było rezygnować z podmiotowości i rozważać osobę bardziej z zewnątrz niż od wewnątrz oraz bardziej jako przedmiot niż jako podmiot; jeszcze mniejsza była potrzeba wychodzenia poza podmiotowość przez uciekanie się do, powiedzmy, dedukcji metafizycznych lub przez rozważanie osoby z «kosmologicznego» punktu widzenia” (s. 156). Bytowość osoby jest dana zarówno w analizie przedmiotowej (metafizycznej), jak i w doświadczeniu samoobecności. Na obydwie te drogi zwracał uwagę M.A. Krąpiec, promując drogę przedmiotową, metafizyczną.

<sup>19</sup> Przesłanką antropologiczną współczesnej myśli humanistycznej i kulturoznawczej jest sytuacja człowieka w świecie spowodowana teoretycznym uprawomocnieniem decyzji politycznych,

Inną, zapewne nawet ważniejszą potrzebę zwrotu ku personalizmowi metafizycznemu niesie ryzyko zdekonstruowania człowieka w obrębie pewnych inicjatyw teoretycznych, tym bardziej zaś w toku prób ich realizacji w świecie. Warto wskazać sygnały tego zagrożenia, „kresu” czy też końca człowieka płynące z nowych prac z zakresu nauk przyrodniczych, społecznych czy politycznych<sup>20</sup>.

społecznych, prawnych. „Jeszcze w roku 2001 Spaemann ubolewał, że przed kilku laty z deklaracji ONZ oraz z Ustawy Zasadniczej RFN próbowano usunąć pojęcie praw człowieka i zastąpić je pojęciem «prawa osoby», tak zacieśniając krąg osób, aby znaczna część rodziny ludzkiej znalazła się poza jego obrębem, na przykład małe dzieci, nienarodzeni, umyślowo upośledzeni oraz zniedołężniali starcy, choć przecież nikt nie ma cienia wątpliwości, że należą oni do rodziny ludzkiej [...]. Popularność zdobył sobie Peter Singer [...] inspirator i twórca kontrowersyjnej koncepcji autonomii człowieka, jako swoją główną tezę głosił, że tylko istoty rozumne i świadome siebie, zdolne odróżniać życie od śmierci, mogą decydować o własnym w tym sensie, że mogą dokonywać autonomicznego wyboru pomiędzy życiem i śmiercią” (Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań 2003, s. 29–30).

<sup>20</sup> Przywołać wypada najbardziej znane proklamacje, poczynając od Francisa Fukuyamy i jego pracy *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004. Autor nie jest wprawdzie reprezentantem teorii metafizycznej, tym bardziej nie sytuuje się w polu metafizycznego personalizmu, a jednak jego stanowisko sięga rangi tych właśnie wykładni. Jak wiadomo, w metafizycznej teorii osoby M.A. Krąpca istotną rolę w jej podmiotowym aspekcie, obok innych konstytutywnych właściwości, pełni godność, najkrócej można powiedzieć, że osoba jest bytem wyposażonym w godność. Ta cecha jest przywoływana ze szczególną uwagą, gdyż decyduje o statusie człowieka i chroni ten status. „Pogląd o równej godności ludzkiej, oderwany od swoich chrześcijańskich czy kantowskich korzeni, jest prezentowany z mocą dogmatu religijnego nawet przez największych materialistów wśród przyrodników” (s. 205). Stąd sprawa godności, szeroko respektowana we współczesnej myśli, niezależnie od stanowisk filozoficznych wyraża potrzebę gwarancji bycia człowiekiem jako człowiekiem. „Posługując się słowami papieża Jana Pawła II, oznacza to, że jednostka ludzka nie może być podporządkowana gatunkowi ani społeczeństwu jako środek czy narzędzie, gdyż ma samoistną wartość. Jest osobą” (s. 199) [w nawiązaniu do *Przesłania Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, 22 października 1996 roku]. Metafizyczna teoria osoby w tych właśnie głośno formułowanych sądach wraca w sposób zdumiewający. Z jednej strony z opracowanego systemu, np. w koncepcjach tomistycznych, koncepcjach „tłumaczących” godność w całym, rozpoznanym porządku bytu. M.A. Krąpiec zauważa wręcz: „godność bytu osobowego wiąże się z faktem religii [...] życie osobowe – jak mówi autor – układa się jako forma bycia «dla-drugiego-ty», a w perspektywie ostatecznej – dla «ty» osoby absolutu” (*Ja – człowiek...*, s. 387). Ale kwestia godności – czyli realnej różnicy między człowiekiem a tym, co nie-ludzkie, może być objęta „metafizyką milczącą”, świeckim pojmowaniem człowieka, także w perspektywie nietranscendentnej (określanej niegdyś mianem ateizmu), czyli konsekwentnym uznaniem wagi tego godnościowego statusu i jego nieusuwalnej realności. Wyróżnikiem takiej „metafizyki niedeklarowanej, milczącej” jest tzw. czynnik X, jakaś esencja człowieczeństwa, której nie sposób poznać, zidentyfikować, stąd zapewne ten symbol „niewiadomej”, ale trzeba uznać jej bytowy status. Nie wyjaśnia tego również *Karta Praw Podstawowych UE*, o czym wspomina Robert T. Ptaszek, *Zmierzh Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa–Radzymin 2017). W wyjaśnieniu do *Karty* czytamy: „Godność człowieka jest nie tylko podstawowym prawem samym w sobie, ale stanowi rzeczywistość podstawę praw podstawowych (*Wyjaśnienia dotyczące „Karty Praw Podstawowych”*, s. 1. Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej 2007/C.303/02, przyp. 11). „Nie dowiadujemy się natomiast, jak autorzy rozumieją pojęcie «godność człowieka» i na jakiej podstawie przyjmują, że ludzie rzeczywiście ową godność posiadają” (tamże, s. 223). Stan cywilizacji skutecznie może zdecydować o przetrwaniu

Podobnym tendencjom dekonstrukcji człowieka ulega myśl humanistyczna i refleksja artystyczna. Efektem „niewiary” i zwątpienia we właściwy człowiekowi status są dwa zachodzące dziś ekscesy względem metafizyki osoby. Pierwszy polega na przyjęciu kontekstu ponadosobowego (czyli tego, co pozaludzkie), drugi – kontekstu poniżej osobowego (tego, co podludzkie).

Pierwszy wyraźniej niż drugi unika określoności i identity osobowej. Stąd upodobanie do negatywnego i bezosobowego ujęcia Boga, zezwalające również na metafizyczną nieokreśloność człowieka. Znajduje to potwierdzenie w niezwykle atrakcyjności teologii apofatycznej. Fascynacje apofatyczne, pojawiające się w teologii i badaniach humanistycznych, zostały też zdemaskowane przez J. Claire’a w studium o sztuce XX wieku<sup>21</sup>. Zastrzeżenia wobec określoności wyraźniej ujęto w dyskursie filozoficznym, poświadczone zostały m.in. w Bateillowskiej filozofii religii<sup>22</sup> czy w wykładni Heideggerowskiego bycia. Otwarcie drogi poza wszelką istność, w stronę mocy bycia określanej jako Nieuwarunkowane, przekracza oczywiście wyróżniki osoby, co chociażby dla Pawła Tillicha<sup>23</sup>, uznającego osobowy charakter najgłębszej tajni Boga, jest trudne do przyjęcia. Ten, jak sądzę, najpoważniejszy dylemat myśli filozoficznej – między określonym a Nieuwarunkowanym – okazuje się też kluczowy w sprawie prawdy człowieka jako bytu osobowego. Dlatego odwołam się raz jeszcze do P. Tillicha, który wykazując zrozumienie dla koncepcji Heideggera, ale uznając jednocześnie konieczność osobowego charakteru Ostatecznej Rzeczywistości, wskazany tu dylemat wyraził w dość niezwykłym rozstrzygnięciu: „Bóg będący osobą, jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem samego bycia osobą”<sup>24</sup>.

Drogę ku drugiemu ze wspomnianych ekscesów wyznaczają studia performatywne (w ich postaci radykalnej). Performans przynosi zakaz reprezentacji. Konsekwencje tego dla prawdy człowieka są tu zasadnicze. Wraz z krytyką tzw. esencjalizmu kwestionuje się „wysokie” bytowe uposażenie człowieka. Efektem jest wykluczenie kategorii natury ludzkiej; czynią to m.in. Bruno Latour<sup>25</sup> czy przedstawicielki posthumanistycznej orientacji Karen Barad<sup>26</sup> i Donna Hareway<sup>27</sup>.

lub końcu człowieka, wyeliminowaniu jego podstawowej kondycji w realnym zagrożeniu biotechnologicznym, w naiwnych teratogenicznych projektach podejmowanych z myślą o postczłowieku bądź wyeliminowaniu jego statusu duchowego poprzez nowe formy podmiotowości czy w równie ryzykownych pomysłach tworzenia cyberczłowieka.

<sup>21</sup> J. Clair, *De immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.

<sup>22</sup> G. Battaile, *Teoria religii*, Warszawa 1996, s. 97–101.

<sup>23</sup> P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków 1994, s. 89.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009.

<sup>26</sup> K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie* [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012, s. 323–360.

<sup>27</sup> D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych* [w:] tamże, s. 241–260.

Tworzonej przez nie performatywnej metafizyce sprawczości o wiele bliżej do humanistyki zacierającej granicę między wymiarem ludzkim i animalnym, podobnie jak w niektórych koncepcjach etologii, a głównie w socjobiologii zainicjowanej przez Oskara Wilsona, m.in. w pracach J. Diamonda, R. Dawkinsa, Fransa de Waala<sup>28</sup> i innych.

## 10

Celem artykułu była między innymi diagnoza współczesnej myśli literaturoznawczej, a pośrednio też stanu kultury widzianej z perspektywy personalizmu metafizycznego. Zarysowane na początku problemy i dylematy, dotyczące statusu bytowego oraz prawdy człowieka, powracają w obecnym podsumowaniu zaopatrzone w rozległą, uzasadniającą wykładnię. Znaczna część wypowiedzi dotyczyła bowiem samego personalizmu metafizycznego i jego możliwej roli w badaniach. Sprawa osobowej realności człowieka w dawniejszej myśli humanistycznej nie była w zasadzie podejmowana, ale nie było też potrzeby artykułowania jej oczywistości, podobnie jak nie mówimy o dostępie do powietrza, którym oddychamy, dopóki nie ma z tym problemu. Jednak kwestię istnienia, jako warunku realności bytu, trudno podjąć nawet wówczas, gdy potrzeba taka się wyłania. Otóż istnienie z trudem poddaje się pojęciowaniu, a zatem też pojmovaniu. Choć dotyczy życia w jego najgłębszym sensie, z powodu jego swoistej ogólności i „beztreściowości” umyka naszej wrażliwości i percepcji. Dzieje się tak w przeciwieństwie do bogactwa walorów personalizmu liberalistycznego, który operuje terminologią aksjologiczną, wspólnotową i etyczną, kategoriami z zakresu filozofii spotkania, dialogu czy dramatu. Są to rozliczne treści, którymi posiłkuje się interpretator literatury. Niestety owe walory, sugerujące solidny status człowieka, łatwo mogą w dzisiejszym postmetafizycznym i posthumanistycznym świecie maskować brak owego osobowego statusu.

Przypomnijmy więc personalistyczny fundament. Główna teza personalizmu metafizycznego głosi, że prawda człowieka jest efektem sądu egzystencjalnego, prerefleksyjnego, wcześniejszego od jakiegokolwiek rozumienia i zarazem fundującego to rozumienie. Ten sąd sprawia, że człowiek „wie” o swoim istnieniu i swojej pozycji w bycie, posiada godność i inne uprawnienia bycia osobą, które nie są zawężane do stanu jego świadomości ani do granic jego czasowej egzystencji.

Wywiedziona z „matecznika” metafizyki prawda człowieka stwarza właściwą perspektywę prawdy człowieka w literaturze. Dotyczy osobowego statusu postaci i bohaterów literackich oraz teatralnych<sup>29</sup>, realnoosobowego traktowania

<sup>28</sup> F. de Waal, *Małpy i filozofowie*, Kraków 2013; tenże, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelných*, Kraków 2014.

<sup>29</sup> Irena Sławińska odnośnie do osób dramatu odwołuje się wprost do personalizmu: „oto właściwa postawa – stwierdza – wyrażająca szacunek dla każdej postaci dramatycznej ze względu na jej godność osoby. «Tylko Bóg zna tajemnice serc: trzeba to powiedzieć zarówno o ludziach jak

autora dzieła, dotyczy też odbiorcy, podobnie jak teatralnego widza, który również wymaga bezwzględności poszanowania jego godności. Ponadto jest kontekstem odniesienia dla poczynań krytyków i badaczy, wedle tego, jak sytuują siebie w całym procesie literatury i komunikacji literackiej. Zatem na każdym etapie i w odniesieniu do każdej instancji personalizm metafizyczny stanowi kontekst zasadniczo niezmienny, niezależny od intencji interpretatorów i stanu badań nad dziełem. Wyznacza ramę dla wszelkich zabiegów badawczych, obszar, w którym obowiązuje wskazany wyżej sąd egzystencjalny – źródłowe egzystencjalne doświadczenie jednostki. Jest ono podstawą legitymizacji treści uzyskanych także w wyniku innych ujęć człowieka. Poza tym obszarem, tam gdzie tego doświadczenia się nie respektuje, rozciąga się ogarniająca wszystko „ontyczna” degradacja i „śmierć” podmiotu.

We wcześniej uprawianych kierunkach badań – mowa o fenomenologii, strukturalizmie, semiotyce (głównie strukturalnej) czy hermeneutyce – dominowało nastawienie metodologiczne. Toteż badania te (poza nielicznymi sytuacjami<sup>30</sup>) nie wchodziły w konflikt z wymiarem ontologicznym czy metafizycznym dzieła. Nie wdawały się w utarczki z filozofią literatury. Unikano tym samym jakichś przypadkowych koncepcji, w których obraz człowieka byłby kształtowany wbrew konstytutywnym wyróżnikom ludzkiej osoby. Stąd możliwe było na przykład uprawianie semiotyki strukturalnej wraz z metafizyką i personalizmem<sup>31</sup>.

Humanistyka dzisiejsza rozwijająca się w postaci „zwrotów” bierze udział w rozmontowywaniu pełni osoby ludzkiej. Nie ogranicza swoich aspiracji do metodologii. W pospiesznie konstruowanych „ontologiach” natrafić można

---

i istotach, które zrodził geniusz dramatyczny»” – cytuje słowa H. Gouhiera. O misji teatru za tymże filozofem mówi: „«Dać istnienie wymyślonym postaciom to jego triumf i heroiczny czyn (wcześniejsza myśl Eteinne Souriau)»” (I. Sławińska, *Teatr w myśli współczesnej. Ku antropologii teatru*, Warszawa 1990, s. 13–14).

<sup>30</sup> Sprawę tę uwyraźniają studia przedstawicieli szkoły lubelskiej. Stanisław Kamiński mówił o tendencji do „ontologizacji”: „filozofia strukturalistyczna nie tyle stanowi uogólniającą syntezę wyników zdobytych dzięki analizie strukturalnej, ile skrajne i często arbitralne przeformułowanie dyrektyw metodologicznych na twierdzenia ontologiczne i teoriopoznawcze” (Stanisław Kamiński, *O strukturalizmie syntetycznie [w:] tegoż, Pisma wybrane, t. II: Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993, s. 169). Ta skłonność do wyjścia poza metodologiczną neutralność i wyraźne opowiedzenie się za filozofią cechuje późną fazę strukturalizmu określaną dziś mianem poststrukturalizmu: „Dalsza ewolucja strukturalizmu przebiegała dość gwałtownie i wielokierunkowo. Wyszedł on prawie od razu z ram filozofii humanistyki, tworząc swoistą filozofię-ideologię [...]. Najbardziej reprezentatywni są obok Levi-Straussa, M. Foucault (który sam zresztą nie przedstawia się jako strukturalista), L. Althusser, J. Lacan i J. Derrida” (tamże, s. 173). Tę tendencję ufilozoficznienia, która wyraża się w ontologicznym *par excellence* przekreśleniu podmiotu, przekreśleniu ludzkiego ducha i ostatecznie redukowaniu wszystkiego do jakiegoś poziomu indeterministycznego, wykazuje u C. Levi-Straussa M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 79–80).

<sup>31</sup> Wyjście z nihilistycznego kręgu strukturalizmu objaśnia od strony humanistyki literackiej Władysław Panas; dostosowanie do personalizmu powierza metodologicznie traktowanej semiotyce (zob. W. Panas, *Z zagadnień semiotyki podmiotu [w:] tegoż, W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991). Wspomnieć wypada też studium Ireny Sławińskiej, które świadczy o uzgodnieniu semiologii z refleksją personalistyczną (zob. I. Sławińska, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin 2014).

na wiele ukrytych założeń antymetafizycznych, kwestionujących „wysoki” bytowy status człowieka. „Zwroty” pozbawione metodologicznego rygoru, skupione wokół pewnych dominant i centrów – performatywny, ludologiczny, biologizacyjny, genderowy, kulturowy o tendencjach globalistycznych czy tzw. etyczny – odchodzą od ujęcia pełni osobowej kondycji na rzecz koncepcji promujących człowieka totalnie ludycznego, wirtualnego, totalnie performatywnego, biologizacyjnego, „etycznego”, itp. Totalność „uzabawienia”, wirtualizacji, performatyzacji czy polityzacji ma swoją konsekwencję w globalnym zawłaszczeniu dziedziny przedmiotowej. Owa globalność wiąże się z przejściem przez każdy ze „zwrotów” całość, czyli tej samej sfery przedmiotowej, wszelkich zjawisk kulturowych, artystycznych czy literackich. Dokonuje się to bez konfliktu. „Zwroty” współistnieją tam bezkolizyjnie, skupione na własnej perspektywie i własnych „ontologiach”.

W tej sytuacji personalizm metafizyczny stanowić może przeciwwagę badań, które rezygnują z kategorii osoby ludzkiej na rzecz antropologii, zrodzonych w konceptach kolejnych tzw. zwrotów. Warto tylko dodać, że oprócz tej kluczowej sprawy w artykule zarysowane zostały dylematy w obrębie samego personalizmu, jak i perypetie nurtu spowodowane dzisiejszą sytuacją myślową i doktrynalną. Rozległość prezentacji ujawnia stan obecnej humanistyki, jej antropologicznych uwarunkowań i napięć, które dzieli z dzisiejszym światem.

## Bibliografia

- Barad K., *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie* [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012, s. 323–360.
- Bataille G., *Teoria religii*, Warszawa 1996.
- Chudy W., *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 3.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyższenia*, Lublin 1995.
- Clair J., *De immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007.
- Dec I., hasło *Personalizm* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Dybciaak K., *Personalistyczna krytyka literacka: teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981.
- Edwards M., *Ku poetyce chrześcijańskiej*, Gdańsk – Pelplin 2017.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
- Gergen K.J., *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, Warszawa 2009.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych* [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012, s. 241–260.
- Kamiński S., *O strukturalizmie syntetycznie* [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. II: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, rozdz. 5: *Metafizyka osoby*, Warszawa 2001.



- Kociuba J., *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość* [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, Kraków 2012.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, rozdz. 9, p. 4: *Teoria bytu osobowego*, Lublin 1979.
- Latour B., *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009.
- Markiewicz H., *Rzut oka na najnowszą teorię badań literackich* [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 4, cz. 1, Kraków 1992.
- Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwania dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński i P. Duchliński, Kraków 2016.
- Panas W., *Z zagadnień semiotyki podmiotu* [w:] tegoż, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, t. 1: *Stary Testament*, Poznań 1973.
- Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 października 1996.
- Ptaszek R.T., *Zmierch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa – Radzymin 2017.
- Sawicki S., *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich* [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, Lublin 1992, s. 103–104.
- Sawicki S., *Uwagi o „prawdziwościowej” interpretacji literatury* [w:] *Prawda w literaturze*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, Lublin 2009, s. 33–44.
- Sławińska I., *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin 2014.
- Sławińska I., *Teatr w myśli współczesnej. Ku antropologii teatru*, Warszawa 1990.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.
- Śnieżyński K., *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze* [w:] *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwania dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński i P. Duchliński, Kraków 2016, s. 105–198.
- Teinert Z., *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań 2003.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna i egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.
- Tillich P., *Pytanie o niewarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Myślenia według wartości*, Kraków 2011.
- Waal F. de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, Kraków 2014.
- Waal F. de, *Małpy i filozofowie*, Kraków 2013.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. drugie poprawione i uzupełnione, Kraków 1985.

## Human truth in the contemporary literary studies

### Abstract

The article focuses on the truth of a man attested and expressed by a work. It appeals to the theory which announces this objectivist reference of the work to human reality. At the same time, it makes reservations about these theories, which depend on the sense of the work solely on the intentions and interpretative perspective of the researcher. The truth of man in objective theories acquires the fullest interpretation in personalism of contemporary or classical provenance. The first of these – relational and liberalistic – brings the essence of a person to its communion with others, with „you” and with the community. The second – sees this essence in a permanent and irremovable substitutional foundation. It turns out that only the second personalism, based on the metaphysical truth, can stop today’s „inflation” of man. This inflation manifests itself in its supra-personal (in non-human) approach or in the sub-human (sub-human) approach. The first finds support in the negative (apophatic) and non-personal vision of God, which justifies the metaphysical indefiniteness of man. The second one brings the essence of man to his biological

background in philosophy and performative theory, and thus questions his personal condition. The opposition between metaphysical personalism and postmodernism defined here confronts man's truth and its adulteration. The dilemma of humanities depicted here is a manifestation of a wider and fundamental anthropological conflict that permeates contemporary thought and cultural practice. The stake of this conflict is the survival of man – the preservation of his spiritual status and personal dignity.

**Key words:** man, person, personalism, metaphysics, truth of work, human truth, being, identity, literary studies