

ks. Tomasz Maziarka

<https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Krakowska szkoła antropologiczna w kręgu fenomenologii. Zarys wybranych koncepcji

Fenomenologia była i jest ważnym nurtem w dziejach filozofii. Po krytyce poznania dokonanej w filozofii nowożytnej stanowi powrót do fundamentalnych zagadnień filozofii klasycznej. Choć nie jest tworem jednolitym, lecz zróżnicowanym i bogatym, istnieje coś, co łączy fenomenologów: jest to pragnienie, by powrócić do samych rzeczy i opisywać je tak, jak one same jawią się naszej świadomości. Jedną z rzeczy, jawiącą się naszej świadomości, jest niewątpliwie człowiek.

W polskim środowisku filozoficznym odnajdujemy licznych filozofów zajmujących się naturą i kondycją człowieka. Niektórzy pochodzą ze środowiska krakowskiego, a ich szeroka i bogata twórczość pozwala mówić o istnieniu krakowskiej szkoły antropologicznej<sup>1</sup>. W niniejszym artykule pragnę zaprezentować kilku zaliczanych do tej szkoły fenomenologów. Należą do nich: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski i Józef Tischner. Wymienieni filozofowie tworzyli w określonym kontekście historycznym, a ich myśl była odpowiedzią na błąd antropologiczny, który leżał u podstaw dwóch totalitaryzmów: nazizmu i komunizmu. Najwybitniejszą postacią krakowskiej szkoły antropologicznej jest niewątpliwie Ingarden, który wpłynął na sposób myślenia pozostałych filozofów.

<sup>1</sup> Por. *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Kraków 2009.

## Roman Ingarden

W opinii Józefa Marii Bocheńskiego, Roman Ingarden „to w ogóle największy polski myśliciel, jakiego kiedykolwiek mieli i jeden z największych myślicieli europejskich XX wieku”<sup>2</sup>. Należał do uczniów Edmunda Husserla, a po śmierci mistrza stał się „pierwszą powagą szkoły”<sup>3</sup>. Filozofia była pasją i namiętnością Ingardena, na jej drodze pragnął spełniać swe osobiste ambicje. Znany jest zapis z młodzieńczego pamiętnika w którym wyznał: „Pragnąłbym, aby coś po mnie pozostało, co by potomności świadczyło, że niegdyś istniał jakiś pan Ingarden, który to a to zdziałał. I pragnąłbym, aby to coś postawiło mnie na jakimś piedestale, aby potomni schylali głowę przede mną. [...] mam zamiar napisać coś wielkiego, coś potężnego, co wstrząsnęłoby całym światem i rzuciło na kolana całe tłumy ludzi, co pozostałoby jako pomnik trwalszy od spiżowych i marmurowych kolumn”<sup>4</sup>.

Największe osiągnięcia Ingarden zanotował w dziedzinie ontologii, teorii poznania i estetyki. Niestety, nie udało mu się na tym samym poziomie opracować filozofii człowieka. Główne treści zawarł w *Książeczce o człowieku*, jak też w *Sporze o istnieniu świata* i *Wykładach z etyki*. Badania filozoficzne prowadził przy pomocy metody fenomenologicznej, która głosi (tzw. „zasada wszelkich zasad”), że ostatecznym źródłem i podstawą poznania jest bezpośrednio doświadczenie, czyli źródłowo prezentująca się naoczność. Należy przez nią rozumieć „każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot jest dany sam w oryginale, [...] jest «cieleśnie samoobecny»”<sup>5</sup>. „Jakkolwiek bowiem fenomenolog nie wyrzeka się zasadniczo badania faktów, to jednak właściwe jego pole pracy leży gdzie indziej. Głównym jej zadaniem jest aprioryczne poznanie istoty przedmiotów”<sup>6</sup>. Fenomenolog jest otwarty i wrażliwy na bogactwo rzeczywistości i sposoby objawiania się jej, dba o zbliżenie się do rzeczywistości, dokonuje bezstronnego i wnikliwego jej oglądu, by potem adekwatnie nazwać to, co się ogląda. Metodę fenomenologiczną Ingardena można streścić w następujących punktach: (a) filozofia jest niezależna i bezzałożeniowa;

2 Cyt. za: J. Mizińska, *Filozofia bez granic*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 11.

3 W. Tatarkiewicz, *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 56.

4 Cyt. za: Z. Majewska, *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995, s. 16.

5 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 292.

6 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 318.

(b) opiera się na bezpośrednim poznaniu; (c) fenomenologia jest nauką ej-detyczną, czyli dokonuje wglądu w istoty rzeczy za pomocą intelektualnej intuicji<sup>7</sup>. Autora *Księżeczki o człowieku* interesuje „fenomen ludzki”, toteż pragnie poznać jego istotę. Twierdzi, że każda filozofia człowieka koncentruje się na jakimś szczególnym aspekcie ludzkiego doświadczenia, poprzez które odsłania się natura ludzka. Do takich antropofanii należą: „przeżycie obcości wobec przyrody, przeżycie nieszczęścia, nienasycenia, rozpacz, szczęścia, doświadczenie śmierci, doświadczenie odniesienia do wartości, fenomen odpowiedzialności, doświadczenie dramatyzmu i tragizmu ludzkiej egzystencji, przeżycie mocy wewnętrznej – jej wzmaganie się i marnienia, doświadczenie zaufania swojemu istnieniu, utraty siebie i odzyskania siebie, odradzania się, fenomen poświęcenia się, swoiste przeżywanie czasu, doświadczenie wolności i doświadczenie absolutu (Boga)”<sup>8</sup>. Ingarden wyeksponował trzy z nich: odniesienie do wartości, odpowiedzialność i doświadczenie doniosłego czynu. Poprzez odniesienie do świata wartości człowiek wyrwa się z przyrody i staje się obywatelem świata kultury. To wyróżnienie wiąże się z pewnymi konsekwencjami, gdyż wartości pociągają za sobą odpowiedzialność za ich realizację. Niekiedy odpowiedzialność wiąże się z koniecznością wykonania doniosłego czynu. Dzieje się to głównie w chwilach trudnych, ekstremalnych, granicznych, odsłania się wtedy najgłębsza istota bytu ludzkiego: „Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mojego «ja» [...]. Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mojego trwałego «ja»”<sup>9</sup>.

Ingarden stawia sobie za cel zbudowanie antropologii personalistycznej, której celem byłoby adekwatne ujęcie oryginalnego losu człowieka i jego egzystencjalnych problemów<sup>10</sup>. Niestety plan nie został ukończony – filozof dostarczył jedynie pewnego materiału do realizacji zamierzenia<sup>11</sup>. Z pism wyłania się następujący obraz: człowiek jest istotą osobliwą, paradoksalną. Mimo że stanowi „zintegrowaną całość”, jest „podmiotem ludzkim”, „osobą”, „ja realnym”, „jednością cielesno-psychiczno-duchową”, w jego naturze można dostrzec jakieś fundamentalne

7 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Kraków 2021, s. 22.

8 J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 28.

9 Por. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 69.

10 Por. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, s. 16.

11 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 28.

rozdarcie. Będąc zakorzeniony w przyrodzie, podlega jej prawom i nie może jej porzucić, gdyż przyroda jest „ostateczną podstawą jego bytu”, jednak, aby istnieć jako człowiek, musi świat przyrody przekroczyć, niejako go porzucić<sup>12</sup>. Istnienie na granicy tych dwóch sfer, ludzkiej i zwierzęcej, implikuje dramat, a nawet tragizm bycia człowiekiem. Natura ludzka wiąże się z nieustannym wysiłkiem przekraczania granic zwierzęcości i wyrastania ponad nią człowieczeństwem: „Gdy moc duchowa człowieka słabnie lub znika, warstwa Rzeczywistości Ludzkiej na świecie zdaje się zacierać i zanikać, a człowiek odkrywa oryginalne oblicze Przyrody-Żywiołu w świecie go otaczającym i nawet w sobie samym, i czuje się wtedy opuszczony w świecie obcym i straszliwym. Popada w prawdziwą rozpacz, czując się odartym z wszelkiego sensu, który uczynił z niego – zwierzęcia – człowieka”<sup>13</sup>. Żyjąc na właściwym dla siebie poziomie, człowiek jest osobą. Co oznacza sformułowanie, że człowiek jest osobą? Ingarden polemizuje najpierw z poglądem, że osoba nie jest niczym innym, jak strumieniem świadomości. Ujęcie takie wyklucza możliwość odpowiedzialności, natomiast świat ludzki bez odpowiedzialności byłby koszmarem. Nie zgadza się na redukcję osobowej sfery bytu do cielesności czy zwierzęcości. Odrzuca również rozwiązanie, że osoba nie jest realnością substancjalną. Mówiąc, że człowiek jest osobą, ma na myśli fakt, że jest jednością cielesno-psychiczno-duchową. Strukturę człowieka stanowią: ciało, „ja” wraz ze strumieniem przeżyć oraz dusza. Za istnieniem duszy przemawia istnienie sil witalnych i duchowych, np. mocy twórczej i siły moralnej. Dusza jest ich podłożem. Nie wyklucza możliwości, że dusza stanowi także czynnik organizujący ciało<sup>14</sup>. Niektóre teksty Ingardena zdają się sugerować, że utożsamia osobę z duszą. Ludzka dusza to potencjalna osoba, ponieważ dopiero zawiera w sobie możliwość stania się osobą. Osoba to dojrzała dusza ludzka. Tak więc człowiek nie jest z natury osobą, ale dopiero może się nią stać. Elementem konstytutywnym osoby jest jej ścisła identyczność, struktura realnie trwającego przedmiotu. Centrum osobowe, będące rodzajem substancji, jest nie tylko źródłem przeżyć, jest nie tylko samoświadome, ale jest prąźródłem decyzji, centrum odpowiedzialności, myślenia i działania. Być osobą znaczy być istotą wolną i odpowiedzialną. Osoba jest bytem aksjologicznym pozostającym w swoich relacjach z wartościami. Uzyskuje swoją pełnię dopiero wtedy, gdy odda się dobrowolnie na ich służbę. Owocem obcowania z wartościami i służenia im

12 Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 17.

13 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 25–26.

14 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 49–52.

jest autokreacja aksjologiczna. Wbrew Sarte'owi Ingarden twierdzi, że osoba nie jest twórcą, lecz współtwórcą siebie samego. Czyny dobre i złe, których dokonuje, wracają do niej i wywierają na niej piętno. W ten sposób osoba kształtuje się przez własne czyny<sup>15</sup>. Wybór wartości jest możliwy dzięki temu, że człowiek jest wolny. Dla Ingardena wolność to fakt ontyczny, metafizyczny, strukturalny element bycia człowiekiem<sup>16</sup>. Wolność oznacza nie tylko brak zdeterminowania, lecz również to, że decyzje są inicjowane w jego centrum osobowym. Wolność polega na autodeterminacji, zaś jej ontycznym fundamentem jest „ja osobowe”. Z wolnością człowieka związany jest pewien paradoks egzystencji, wyrażający się w metaforze ewangelicznego ziarna, które obumiera, aby wydać plon. Człowiek może wybrać siebie, uznając się za centrum rzeczywistości, a wtedy: „wolność swą utraci, jeżeli się osoba do siebie przywiąże”<sup>17</sup>, lub też człowiek może wyjść poza siebie, otwierając się na świat wartości, powinności i odpowiedzialności, a wówczas wznosi się na osobowy poziom istnienia: „Trwać i być wolną może [osoba ludzka] tylko wtedy, jeżeli sama siebie dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”<sup>18</sup>. W opinii Jana Galarowicza<sup>19</sup> w Ingardenowskiej filozofii człowieka obecne są dwa wymiary: integralna ontologia oraz filozofia ludzkiego dramatu. Filozof oscyluje między antropologią integralną a antropologią egzystencjalną i paradoksalną. Ujmuje człowieka jako byt dramatyczny, rozpięty między dwoma światami, doświadczający wielkości i małości, urody i nędzy swojego istnienia, przeżywający spełnienie i niespełnienie, szczęście i cierpienie.

## Karol Wojtyła

Karol Wojtyła, obok Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mouniera i Romana Guardiniego, należy do grona wybitnych personalistów<sup>20</sup>. Całą jego intelektualną twórczość, zarówno filozoficzną, teologiczną, jak i literacką, charakteryzuje głębokie pragnienie zrozumienia, kim jest człowiek<sup>21</sup>. Do filozoficz-

15 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 40–44.

16 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 306–307.

17 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961, s. 507.

18 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, s. 223.

19 J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 29.

20 Por. J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 67.

21 Por. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” (2006) nr 4, s. 82.

nych tekstów Wojtyły, które obejmują treści religijne, teologiczne, literackie i autobiograficzne, należą m.in. prace antropologiczne, a główną z nich jest *Osoba i czyn*. Wśród wczesnych prac o człowieku, inspirowanych tomizmem, są *Rozważania o istocie człowieka*.

Pozytywny wpływ na młodego Karola wywarł jego ojciec, od którego nauczył się, że istota życia dobrego i mądrego polega na odpowiedzialnej trosce o siebie i bliźniego, zaś niezbędnym warunkiem takiego sposobu istnienia jest więź z Bogiem i stawianie sobie wysokich wymagań. Na sposób myślenia i wartościowania Karola wpłynęła również jego matka, która chciała mieć dwóch synów: lekarza i księdza. Jak sam wspomina: „mój brat był lekarzem, a ja mimo wszystko zostałem księdzem”<sup>22</sup>. Niemały wpływ na wybór życiowego powołania miał dla Wojtyły Jan Tyranowski, którego głębokie życie duchowe było świadectwem nowego sposobu bytowania. Ten krawiec-mistyk „dowodził, że o Bogu można się nie tylko dowiadywać, że Bogiem można żyć”<sup>23</sup>.

O poglądzie Wojtyły na naturę człowieka zadecydowały cztery intelektualne spotkania<sup>24</sup>. W wyniku studiów nad dziełami św. Jana od Krzyża skrytykowała się teza, że rdzeniem ludzkiego bytu jest ludzkie wnętrze. W sobie samym człowiek odkrywa, że jest istotą relacyjną, która doświadcza fundamentalnego braku i poszukuje pełni. W strukturę człowieka wpisane jest odniesienie do Boga<sup>25</sup>. Od św. Tomasza z Akwinu Wojtyła uczył się szacunku do tradycji i otwartości na współczesność. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna stała się szkołą myślenia realistycznego, gdzie cudem cudów jest *istnienie* rzeczywistości, a byty dane w doświadczeniu nie są redukowalne do świadomości. Z kolei dzięki spotkaniu z filozofią Maxa Schelera wykroczył poza tomizm i uzyskał pełny wgląd w metodę fenomenologiczną, opracowując oryginalną ontologię personalistyczną. Tym, co dla niej najistotniejsze, jest troska o to, by oddać sprawiedliwość doświadczeniu podmiotowo-przeżyciowemu i treściowo-objektywnemu. Wreszcie spotkanie z etyką Immanuela Kanta wpłynęło nie tylko na Wojtyłowską analizę doświadczenia moralnego, lecz także na teorię samostanowienia, koncepcję godności i normy personalistycznej.

Za punkt wyjścia w uprawianiu antropologii filozoficznej Wojtyła uznaje „doświadczenie człowieka”. Pisze: „Chodzi o to, żeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje

22 A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 14.

23 K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 19.

24 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 181–192.

25 R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 81.

doświadczenie człowieka i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że się zgubił”<sup>26</sup>. W fenomenologii doświadczenie to taki rodzaj poznania, w którym rzeczywistość jest dana doświadczającemu podmiotowi bezpośrednio, źródłowo, w swej „cielesnej rzeczywistości”. Doświadczenia nie można zredukować do odbierania zmysłowych wrażeń. Doświadczenie jest *przeżyciem* podmiotu, jest faktem subiektywnym, ale też ma charakter obiektywny, przedmiotowy, nie jest konstruktem świadomości, lecz odnosi się do rzeczywistości realnej<sup>27</sup>. Zdaniem Wojtyły w doświadczaniu siebie samego człowiek odkrywa, że istnieje w nim coś nieredukowalnego, pierwotnego, zasadniczo ludzkiego, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie<sup>28</sup>. Doświadczenie człowieka wiąże się przede wszystkim z doświadczeniem *czynu*. Czyn człowieka odsłania jego istotę, gdyż odsyła w kierunku sprawcy, tzn. w kierunku osoby, jak też w kierunku wartości moralnej (dobra i zła): „Czyny są szczególnie momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najważniejszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej istoty. Moralność zaś jako wewnętrzna tychże czynów właściwość w szczególniejszy jeszcze sposób prowadzi do tego samego”<sup>29</sup>. Doświadczenie czynu jest niezwykle bogate, gdyż uczestniczy w nim cały człowiek, w swym wymiarze somatycznym, psychicznym, duchowym. Posługując się warstwowym „modelem” struktury człowieka, można powiedzieć, iż najniższy poziom stanowi ciało (somytyka), na nim nabudowana jest psychika (emotywność), natomiast na obydwu warstwach nasadzony jest duch, który wyrasta ponad nie. Do władz ducha należą moce rozumu i woli oraz sumienie. Na szczycie znajduje się świadomość, bez której nie można by powiedzieć o całości: „ja”.

Świadomość jest jednym z najbardziej zadziwiających fenomenów, stanowi swego rodzaju „cud cudów” i nie jest możliwa do zdefiniowania. Można ją opisać pod kątem funkcji, które pełni, tzn. odzwierciedlenia świadomościowego i refleksywności. Odzwierciedlająca funkcja świadomości nie polega na lustrzanym odbijaniu przedmiotów, lecz jest ich świadomościowym daniem, uobecnieniem, odnotowaniem i duchowym oświeceniem. Jest to „swoista zdolność «prześwietlania» wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest człowiekowi poznawczo dane”<sup>30</sup>. Drugą, głębszą funkcją świadomości jest refleksywność, która stanowi

26 K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 1994, s. 70.

27 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 199–201.

28 Por. K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 436.

29 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 60.

30 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 81.

fundamentalną własność osoby. Wojtyła opisuje ją następująco: „O ile refleksyjność polega na poznawczym odniesieniu się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość”, to «refleksywność» świadomości oznacza jakby naturalny jej zwrot w stronę podmiotu<sup>31</sup>. Stanowisko Wojtyły dotyczące świadomości było polemiką z poglądami absolutyzującymi świadomość (Kartezjusz, Kant, Husserl), jak też redukującymi świadomość do świata przyrody. Do rdzenia osoby należy wolność, czyli samostanowienie. Jego teoria samostanowienia jest w istocie zmodyfikowaną wersją klasycznej, tomistycznej koncepcji wolnej woli. Wolność to zależność od własnego ja, czyli autodeterminacja, samozależność: „Człowiek jest wolny – to znaczy, że w zdynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”<sup>32</sup>. „Właśnie ta zależność od własnego «ja» jest podstawą wolności”<sup>33</sup>. „Wolność najwłaściwiej unaocznia się człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako «mogę – nie muszę»”<sup>34</sup>. Człowiek jako podmiot osobowy uświadamia sobie, że sam siebie posiada i sam sobie panuje. Panowanie nad sobą jest umiejętnością nabytą w trakcie życia i polega na zdolności do podporządkowania swoich reakcji cielesnych, emocjonalnych rozumowi i woli. Samopanowanie zakłada *samoposiadanie*. Poprzez akt woli człowiek uświadamia sobie, a zarazem komunikuje innym, że posiada siebie samego i sobie samemu panuje. Tylko tak zbudowana osoba może tak naprawdę ofiarować siebie innej osobie<sup>35</sup>. Do istoty osoby należy bowiem jej relacyjność. Być osobą znaczy nie tylko «być podmiotem», ale także «pozostawać w relacji». Właśnie na tym polega istotna struktura ludzkiej, osobowej egzystencji: „Człowiek nie tylko «bytuje w świecie» i nie tylko «bytuje w sobie», ale «bytuje w odniesieniu» bytuje w «oddaniu»”<sup>36</sup>. Dzieje się tak dlatego, gdyż osoba: „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>37</sup>. „Właśnie wtedy, kiedy człowiek staje się darem dla innych, najpełniej staje się sobą. W głębi dynamicznej struktury osoby wpisane jest «prawo daru»”<sup>38</sup>. Każdy, kto pojawia się w horyzoncie relacji, jest bliźnim. Dla Wojtyły, bycie bliźnim oznacza rzeczywistość ontologiczną, a nie psychologiczną. Drugi człowiek nie przestaje

---

31 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 81.

32 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 165.

33 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 163.

34 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 148.

35 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 215–230.

36 K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Warszawa 2007, s. 60.

37 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 24.

38 K. Wojtyła, „Osoba i czyn”, s. 431.



być bliźnim nawet wtedy, kiedy nastąpiło emocjonalne oddalenie. Traktowanie każdego człowieka jako bliźniego jest efektem pracy woli, jest zatem zadaniem etycznym. Stróżami relacji międzyludzkich są więc wartości i normy moralne<sup>39</sup>. Doświadczeniem osoby jest przeżycie dobra i zła moralnego<sup>40</sup>. Istnieje ścisły związek między moralnością a człowieczeństwem. Dzieje się tak dlatego, gdyż człowiek doświadcza powinności moralnej, doświadcza powinności, jak swego rodzaju wezwania do wzięcia *odpowiedzialności*. Szczególnym aktem wzięcia odpowiedzialności za drugiego człowieka jest doświadczenie miłości. W miłości człowiek staje się najbardziej sobą: „Miłość jest najpełniejszą realizacją tych możliwości, które tkwią w człowieku [...]. Osoba znajduje w miłości największą pełnię swojego bytowania, obiektywnego istnienia. Miłość jest to takie działanie, taki akt, który najpełniej rozwija istnienie osoby”<sup>41</sup>.

## Władysław Stróżewski

Władysław Stróżewski jest kontynuatorem trzech tradycji, najbardziej reprezentatywnych dla polskiej filozofii XX wieku: fenomenologii, szkoły lwowsko-warszawskiej i neotomizmu<sup>42</sup>. Charakteryzuje go wszechstronność, zaś w centrum jego zainteresowań znajduje się ontologia, aksjologia, estetyka oraz antropologia filozoficzna<sup>43</sup>. Na pytanie o metodę filozofowania Stróżewski udziela następującej odpowiedzi: „Metoda, która byłaby mi najbliższa, to chyba metoda fenomenologii, tzn. dokładny opis tego, co badane, i docieranie do tego, co istotne, do samego końca, do korzeni”<sup>44</sup>. Swoją sposób filozofowania określił mianem „fenomenologii dialektycznej”. Pierwsza faza badań polega na zastosowaniu metody fenomenologicznej, by następnie przejść do ontologii rozumianej jako badanie spektrum rozmaitych możliwości. Stróżewski jest racjonalistą w najgłębszym tego słowa znaczeniu, choć uznaje, że „nie wszystko wiadomo i nie wszystko da się rozstrzygnąć”<sup>45</sup>, dlatego też rozum powinien

39 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 230–238.

40 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, w: Karol Wojtyła. *Filozof i papież – wybór tekstów*, Warszawa 2009, s. 137.

41 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lubin 2001, s. 77.

42 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 285.

43 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 285.

44 W. Stróżewski, *Metafizyka musi pozostać otwarta na wszelkie doświadczenie*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Lublin 1996, s. 144.

45 *Miłość i nicłość. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz*, Warszawa 2017, s. 12

być otwarty na to, co go przerasta, a więc: wiarę, objawienie, intuicję, poezję<sup>46</sup>. Dla ontologa tym, co najważniejsze, jest istnienie: „Ten «dreszcz istnienia» dla mnie jest czymś niezwykłym i wartym wykorzystania przez filozofa”<sup>47</sup>. Rację dla istnienia Stróżewski odkrywa na terenie aksjologii. Świat istnieje, bo wymaga tego pełnia rzeczywistości, racje bytu są racjami doskonałości. Na metafizyczne pytanie: «dlaczego?», znajduje odpowiedź na terenie filozofii wartości. Istnienie świata, a w nim człowieka, jest konieczne ze względu na osiągnięcie pełni realizacji wszystkich możliwości, i to w najdoskonalszych postaciach. Istnienie człowieka jest zatem nieprzypadkowe, ale konieczne – jako niezbędny element tej pełni<sup>48</sup>. Wyrazem najwyższej pełni jest piękno. Wyjaśnia: „Wydaje mi się, że piękno leży u podstaw tego świata, że cały świat istnieje po to, żeby był piękny, po to, by piękno się przez ten świat ujawniło. Że taki był zamysł Boga”<sup>49</sup>. Stróżewskiemu bliska jest tradycja religijna, zgodnie z którą Bóg stworzył świat z miłości. Cała rzeczywistość zależy od kosmicznej miłości: „Jeżeli miało być coś umiłowane, to musiało być umiłowane jako piękno. [...] Miłość jest więc pierwsza, a piękno pojawia się jako jej kształt”<sup>50</sup>.

Stróżewski nie zawarł swych poglądów antropologicznych w jednym dziele, jego myśli są rozproszone w różnych esejach i szkicach. W badaniach posługuje się przede wszystkim terminem „człowiek”. Rozróżnia trzy fakty: ludzkie życie, bycie człowiekiem oraz bycie osobą<sup>51</sup>. Przez osobę rozumie człowieka, u którego wykryły się osobowe struktury, mianowicie: posługiwanie się rozumem i samostanowienie. W jego opinii nie można uprawiać filozofii człowieka bez kontaktu z antropologicznymi naukami szczegółowymi, jednak każda z nich, np. psychologia czy socjologia, rozważa tylko jeden aspekt bycia człowiekiem. Zadaniem antropologii filozoficznej jest zgłębianie zagadnienia istoty człowieka, sposobu jego istnienia, jego struktury aksjologicznej, jak też wielu jego spraw egzystencjalnych, np. takich jak: lęk, cierpienie, śmierć, nadzieja. Aby dotrzeć do tego, czym człowiek jest w swej istocie, należy wiązać ze sobą różne perspektywy oglądu człowieka. Poszukując prawdy o nim, należy zacząć badania od ontologii w sensie Ingardena, czyli od refleksji, czym człowiek może

46 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 292–294.

47 *Miłość i nicość*, s. 157.

48 Por. C. Piecuch, *Władysław Stróżewski*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. 2, Warszawa 2001, s. 249–250.

49 *Miłość i nicość*, s. 182.

50 *Miłość i nicość*, s. 213.

51 *Miłość i nicość*, s. 143.

być. Potem poszukiwać prawdy o realnie istniejącym człowieku (opis fenomenologiczny), by następnie wszystko zwieńczyć metafizyką człowieka. Stróżewski uwzględnia perspektywy zakreślone m.in. przez: Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Pascala, Kanta, Hegla, Bergsona, Husserla, Schelera, Ingardena i Wojtyły<sup>52</sup>. Autor *Szkieców z filozofii człowieka* jest przekonany, że człowiek to istota oryginalna i niepowtarzalna. Jest przeciwnikiem animalizacji ludzi, polegającej na redukowaniu ich do świata zwierząt, choć wyraźnie podkreśla, że człowiek jest istotą zakorzenioną w przyrodzie: „Chcemy czy nie chcemy, jesteśmy częścią materialnej rzeczywistości, dzielimy przeznaczenie wszystkiego, co cielesne i los wszystkiego, co żyje. [...] Dla każdego z nas ciało nasze, chcemy tego, czy nie chcemy, jest centrum naszego fizycznego świata”<sup>53</sup>. W istocie ludzkiej, jako oryginalnej całości, można rozróżnić ciało, duszę i ducha. Istnieje w nim powierzchnia i głębia. Jest istotą wieloaspektową: myślącą, religijną, twórczą, przetwarzającą. W samej głębi, człowiek jest tajemnicą: „To wielka prawda, którą Kant odkrył, że sami siebie do końca nie znamy, nie wiemy, na czym polega nasze bycie, nasza substancjalność”<sup>54</sup>.

Do istoty człowieka należy rozum i wolna wola, jak też struktura aksjologiczna. Stróżewski eksponuje szczególną wartość rozumu, którego rolą jest myślenie, poznanie i odkrywanie prawdy. Aby być zdolnym do posługiwania się własnym rozumem, trzeba być wolnym. W jego opinii: „Wolność zasadza się w pierwszym rzędzie nie na wolności wyboru, lecz na przeżyciu bardziej pierwotnym: doświadczeniu mógę”<sup>55</sup>. Wolność jest aktywnością, która nabiera pełnego sensu i spełnia się wówczas, kiedy jest skierowana na wartości. Filozof pisze: „Istota wolności polega na otwartości wobec wartości. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, lecz ją spełnia”<sup>56</sup>. Stróżewski traktuje wolność jako określoną moc do autodeterminacji. „Ja” jest istotą determinującą. „Ja mógę” oznacza, że „Ja” może wybierać, chcieć i niech cieć, chcieć tego lub tamtego, czynić coś, co jest źródłowo „moje”. Wolność jest otwartością na wartości i jest „wolnością do”, a szczególnie wartością skierowaną ku wartościom. Wartości skłaniają nas do tego lub innego wyboru. Istotnym wkładem Stróżewskiego do wielkiej europejskiej tradycji antropologicznej jest refleksja

52 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 300–301.

53 W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 43–44.

54 W. Stróżewski, *Metafizyczne koncepcje człowieka. Zarys problematyki*, w: *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Kraków 2001, s. 94.

55 W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 296.

56 W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 256.

nad aksjologiczną naturą człowieka. Zauważa on, że każdy człowiek ma radykalnie indywidualną strukturę aksjologiczną, gdyż zasadza się ona na jego indywidualności ontycznej<sup>57</sup>. Struktura aksjologiczna zawiera różne wartości, ułożone w porządku hierarchicznym, m.in. witalne, estetyczne, intelektualne, moralne. Człowiek sam wybiera te wartości, które uznaje za najważniejsze. Miarą autentyczności wyboru określonych wartości jest zdolność do poniesienia za nich ofiary. Uczestnicząc w wartościach, człowiek buduje siebie, tworzy i rozwija siebie samego<sup>58</sup>. Jest nie tylko tym, kim jest, ale jest również tym, kim pragnie być. To, co czyni człowieka człowiekiem, to zdolność do auto-transcendencji, do przekraczania samego człowieczeństwa w kierunku czegoś jeszcze wyższego niż ono samo, jak gdyby w przekonaniu, że i ono samym sobą zadowolić się nie jest w stanie<sup>59</sup>. Jedną z prawd antropologicznych jest ta, że człowiek to byt niegotowy, niedoskonały, niepełny; wpisany jest w jakiś fundamentalny brak. Filozof wskazuje na cztery rodzaje niepełności człowieka: interpersonalna, metafizyczna, aksjologiczna i religijna. Człowiek jest niepełny w znaczeniu interpersonalnym, ponieważ poszukuje oparcia w drugim człowieku. Dopełnieniem tego braku jest miłość. Człowiek jest niepełny w znaczeniu metafizycznym, gdyż jest bytem skończonym, istotą przygodną, kruchą. Brak ten może być zaspokojony w Bogu. Jest niepełny aksjologicznie, ponieważ nie jest taki, jaki chciałby być. Rozwiązaniem jest realizacja ideału, do jakiego dąży, np. naśladować Chrystusa. Wreszcie analizując dopełnienie religijne, związane ze słabością moralną i grzesznością, znajduje rozwiązanie w łasce Bożej. Człowiek, który wyłania się z pism Stróżewskiego, nie jest istotą bierną, lecz dynamiczną, ciągle stającą się na płaszczyźnie somatycznej, psychicznej i duchowej<sup>60</sup>.

## Józef Tischner

Książd Józef Tischner należy do grona myślicieli chrześcijańskich XX wieku i największych filozofów polskich. Wspominając krakowskiego filozofa, Leszek Kołakowski wyznał: „był jednym z najniezwykłych ludzi, jakich

---

57 Por. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, w: W. Stróżewski, *O wielkości*, s. 30.

58 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 307–309.

59 W. Stróżewski, *Logos*, s. 283.

60 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 309–311.

przeznaczenie pozwoliło mi poznać”<sup>61</sup>. Natomiast ks. Michał Heller stwierdził: „Ks. Józef Tischner niewątpliwie należał do grona filozofów-mędrców. Czego się dotknął, stawało się głęboką myślą”<sup>62</sup>. Wskazując na rodowód filozoficzny ks. Tischnera, uprawnione jest stwierdzenie, iż należał on do nurtu platońsko-augustyńskiego, jego filozofia rodziła się poniekąd ze sporu z tomizmem, a we włączeniu się w nurt filozofii podmiotu pomogła mu fenomenologia, gdyż był uczniem samego Romana Ingardena. Jego filozofię określa się jako fenomenologię, filozofię spotkania, dialogikę, filozofię dramatu, agatologię, personalizm fenomenologiczno-agatologiczny i agatologiczny personalizm dialogiczny. W centrum zainteresowań filozoficznych znajdował się człowiek, zaś Tischnerowska filozofia człowieka należy do ciekawych i ważnych zjawisk na mapie myśli antropologicznej. Jest on jednym z głównych twórców krakowskiej szkoły antropologicznej. Żaden z wyżej wymienionych poprzedników nie poświęcił tyle filozoficznego namysłu człowiekowi, co on, zaś efekty pracy są oryginalne i wywierają spory wpływ na filozofów polskich<sup>63</sup>.

Filozofia człowieka ks. Józefa Tischnera ma w istocie trzy źródła: po pierwsze, jest zakorzeniona w doświadczeniu, tzn. w byciu z innymi osobami, po drugie, inspirowana jest chrześcijaństwem, po trzecie, wyrasta z inspiracji fenomenologią i myślą Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa, jak też polemik z marksizmem i tomizmem. W pewnym uproszczeniu, rozwój antropologicznej myśli Tischnera można ująć w następujący sposób: najpierw wyszedł od personalizmu chrześcijańskiego, pod wpływem Husserla stał się transcendentalistą, upatrując rdzeń podmiotowości w transcendentalnym „ja aksjologicznym”, następnie przeszedł do myślenia dialogicznego, czego owocem jest filozofia spotkania, filozofia relacji międzyosobowych i filozofia dramatu, ostatecznie rozwinął swoistą odmianę personalizmu, tzw. agatologicznego personalizmu dialogicznego<sup>64</sup>. Filozoficzne myślenie ks. Tischnera przybiera postać konkretnych metod. Na pierwszy plan wychodzi metoda fenomenologiczna. Nawiązując do Husserla i innych fenomenologów, stosuje dwie jej odmiany: fenomenologiczną metodę ejdetyczną i fenomenologiczną metodę transcendentalną. Przez metodę ejdetyczną rozumie opis zjawisk dany nam w bezpośredniej intuicji, opis tego, co jest nam dane źródłowo,

61 J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 145.

62 M. Heller, *Ks. Józef Tischner – mistrz i filozof (1931–2000)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 3.

63 Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, s. 337–338.

64 Por. J. Galarowicz, *Personalizm Józefa Tischnera*, „Pietas et Studium” 2 (2009), s. 91–94.

natomiast w metodzie transcendentnej poszukuje subiektywnych warunków możliwości tego, co dane i obrane jako punkt wyjścia badań<sup>65</sup>. Pod wpływem hermeneutyki Tischner doszedł do przekonania, że wielkie prawdy filozoficzne są niekiedy wyrażane w języku metaforycznym, języku symboli i mitów, stanowiąc niejako skrótowy opis doświadczenia<sup>66</sup>. Na sposób uprawiania filozofii miało wreszcie wpływ myślenie religijne. Tischner jest chrześcijaninem, kapłanem, uznaje, że wiara i rozum poszukują się wzajemnie i ubogacają. Rozum nie jest czymś obcym i sztucznym wobec wiary, lecz jest jej wewnętrzną ukrytą rzeczywistością. W myśleniu religijnym Tischnera chodzi o elementarny fakt, że zanim człowiek zaczyna uprawiać filozofię lub teologię, już jest istotą obdarzoną rozumem, a więc istotą poszukującą prawdy o sobie, tęskniącą za szczęściem, za ocaleniem, broniącą się przed zmarnowaniem życia. Podmiotem myślenia religijnego jest „ja aksjologiczne”, pytające o prawdę, która ocala<sup>67</sup>.

Zdaniem Tischnera istnieją dwa sposoby poznania człowieka: rozumienie go z zewnątrz oraz hermeneutyczne, z jego wnętrza. Bliższy mu jest drugi sposób rozumienia. Uważa, że kluczem do prawdy o człowieku jest zgłębianie sfery świadomościowo-przeżyciowej i egologicznej, związanej z „ja”. Dla krakowskiego filozofa „ja” jest czymś pierwotnym, nieredukowalnym do niczego innego i z niczego niewyprowadzanym, jest indywidualną, niepowtarzalną i niedefiniowalną jakością. „Ja” nie jest osobą, jest strukturą, z której wyłania się osoba. „Ja” może doświadczać siebie w wieloraki sposób: jako „całość cielesno-przestrzenną”, „ja osobowe”, „ja transcendentalne”, „ja poznające”, „ja społeczne”. Najgłębsze i najbardziej pierwotne jest „ja aksjologiczne”<sup>68</sup>. Czym jest „ja aksjologiczne”? Tischner pisze: „Istotą Ja jest jego konscienywność”<sup>69</sup>. Konscienywność to refleksyjna, czy też przedrefleksyjna samoświadomość, przenikająca cały strumień świadomości we wszystkich jego treściach, dotyczących świata, ludzi, wydarzeń. Przeżywając te treści, współprzeżywa się siebie, swoje „ja”. W jaki sposób istnieje „ja aksjologiczne”? Ponieważ „ja” ma charakter indywidualny, na pewno nie istnieje na sposób idei<sup>70</sup>. „Ja ak-

65 Por. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 176.

66 Por. J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, s. 165.

67 Por. J. Tischner, *Wokół sprawy wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 37–45.

68 Por. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, s. 115–122.

69 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 165.

70 Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 401.

sjologiczne” jest „irrealne” i transcendentne w stosunku do świata<sup>71</sup>. Żyje w nachyleniu ku światu, realizując wartości, lecz jego istota nie jest z tego świata, jest transcendentalna. Człowiek jako osoba jest w swoim rdzeniu „ja aksjologicznym”, które charakteryzuje bytowanie w świecie wartości. To właśnie wartości są środowiskiem dla człowieka, są odpowiednikami partytur dla pieśni: „Człowiek – jak pieśń – żyje pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny”<sup>72</sup>. Wartości istnieją na sposób idealny, domagają się od człowieka, aby je wcielił w życie. Tischner pisze: „Wartości są obiektywne, to znaczy, stają przed nami jako coś zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje. Zobowiązanie to bardzo dziwna siła, która promieniuje ku nam ze strony wartości”<sup>73</sup>. Zbiór wartości, które zadane są do realizacji konkretnej osobie, nazywa Tischner wartościami osobistymi osoby lub jej polem odpowiedzialności<sup>74</sup>. W jaki sposób „ja aksjologiczne” odpowiada na skierowane do niego wartości? Odpowiedzią jest ewangeliczna metafora ziarna pszenicznego. Otwarcie się człowieka na wartości, gotowość służenia im zakłada obumarcie. Realizując wartości osobiste, człowiek obumiera, traci coś z siebie, swoją energię, czas, przyjemności – zarazem odzyskuje to, co najcenniejsze, a więc siebie, swoją istotę: „Człowiek służy wartościom, realizując, je, wartości «służą» człowiekowi – ocalając go”<sup>75</sup>. Owocem służenia wartościom jest autokreacja. U podstaw samorealizacji tkwi jednak pewien dramat: człowiek nie doznaje nigdy pełnego nasycenia: „Ja aksjologiczne nie zna uczucia nasycenia, uczucia pełni, uczucia «rozkwitu ja»”<sup>76</sup>. Dramatyczność ludzkiego istnienia odsłania się również w horyzoncie spotkania z innym człowiekiem. Idąc za Emmanuelem Levinasem i Martinem Buberem, Tischner twierdzi, że nie sposób zrozumieć drugiego człowieka, abstrahując od relacji interpersonalnych, spotkania osoby z osobą. Na tym etapie filozofii Tischnera dokonuje się przejście od transcendentalnego „ja aksjologicznego” do „ja dialogicznego”. Początkiem międzyludzkiego dramatu jest spotkanie. Spotkanie nie jest tylko zetknięciem się z drugim, widzeniem i słyszeniem go, lecz jest

---

71 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, 176–178.

72 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J. Paściak, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 54.

73 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 60.

74 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 100–103.

75 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 87.

76 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 176.

doniosłym wydarzeniem: „Spotkać znaczy: doświadczyć twarzy”<sup>77</sup>. Twarz to „miejsce” ujawniania się prawdy o człowieku. Człowiek jest taki, jaka jest jego twarz. Spotkanie z twarzą drugiego otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie wprowadza w dramat człowieka z drugim człowiekiem, u którego końca jawi się możliwość ocalenia, zwycięstwa albo tragedii. Dramat rozgrywa się w horyzoncie agatologicznym, w przestrzeni dobra i zła, przestrzeni prawdy, kłamstwa, piękna i brzydoty.

Kamieniem węgielnym antropologii Tischnera jest przekonanie, że wszystko jest darem Dobra<sup>78</sup>. Stąd też samym rdzeniem człowieka jest „ja aksjologiczne”, które jest szczególnym dobrem, skarbem, cudem cudów. Jak pisze: „Człowiek jest takim drzewem, które czuje w sobie dobro i dlatego nie chce złych owoców rodzić”<sup>79</sup>. Właściwą odpowiedzią człowieka na to, kim jest i skąd pochodzi, jest afirmacja życia, wdzięczność i miłość: „«Rdzeniem» człowieka jest miłość”<sup>80</sup>. Staje się ona swoistym imperatywem moralnym ocalającym własne człowieczeństwo: „Człowiek «bardziej jest», gdy bardziej staje się dobrym, «jest mniej» i zapada się w «nicość», gdy staje się złym”<sup>81</sup>.

U Tischnera odnajdujemy myśli ujawniające jego personalizm. Człowiek jest osobą, czyli bytem-dla-siebie, dobrem, które nie jest środkiem do żadnego celu i nie rozplywa się w kolektywie. Istotnym przymiotem osoby jest myślenie, czyli zdolność zadawania pytań, problematyzowania, poszukiwania, odkrywania prawdy, uwalniania się z iluzji, demaskowania kłamstwa. Drugim ważnym przymiotem osoby jest wolność. Człowiek jest tak ontycznie wyposażony, iż posiada samego siebie, dysponuje sobą, jest źródłem decyzji i czynów. Wolność funkcjonuje w obszarze wartości i dobra: „Aby zrozumieć naturę wolności, trzeba się wznieść do poziomu agatologicznego. Wolność jest «poza bytem i niebytem». Stawiając problem wolności na poziomie agatologicznym, musimy się zgodzić, że być wolnym znaczy przede wszystkim: być wolnym w stosunku do dobra i zła”<sup>82</sup>. Niekiedy człowiek doświadcza wolności jako swawoli. Tymczasem swawola to pozór wolności. Swawola jest czystą spontanicznością, nie jest jeszcze przeniknięta sensem. Przemiana swawoli

77 J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa” 12 (1980), s. 137.

78 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 348.

79 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 464.

80 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 214.

81 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 325.

82 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 298.



w prawdziwą wolność dokonuje się dopiero wówczas, gdy w tę aktywność wkracza *logos* i *sens*<sup>83</sup>.

## Zakończenie i uwagi

Kończąc niniejszy przegląd ujęć człowieka zaprezentowanych przez twórców krakowskiej szkoły antropologicznej, warto jeszcze raz odnieść się do ważniejszych zrębów ich myśli, sposobu uprawiania antropologii, jak też uwag, pytań i wątpliwości, które rodzą się podczas badania ich twórczości. Mimo że Ingarden nie zdążył opracować pełnej i systematycznej filozofii człowieka, jego teksty zawierają wiele cennego materiału dla zbudowania antropologii adekwatnej. Cechą charakterystyczną jego antropologicznego myślenia jest uważne pochylenie się nad zwykłym, potocznym, doświadczeniem człowieczeństwa oraz jego wierny opis. Zauważalnym brakiem jest nieodniesienie się do problematyki intersubiektywności – Ingarden nie dostrzega relacji międzyosobowej. Nie rozświetla też egzystencjalnego doświadczenia osoby i jej losu, poszukując jedynie natury i istoty człowieka. Siłą antropologii Wojtyły jest uczynienie punktem wyjścia analiz doświadczenia człowieka i jego wnikliwy opis. Autor *Osoby i czynu* imponuje talentem analitycznym; wnikliwym oglądem osobowych struktur. Można jednak zadać pytanie: czy skoncentrowanie się na jednym fundamentalnym doświadczeniu istoty ludzkiej, jakim jest czyn, nie redukuje człowieka i czy nie sprawia, że jego antropologia staje się aspektowa? Stróżewski uważa osobę za istotę wielowymiarową i tajemniczą. Zgłębianie prawdy o niej dokonuje się na wielu drogach: literatury, sztuki, filozofii i teologii. Cudem jest samo bycie człowiekiem, zaś świadectwem oryginalności jest jego natura aksjologiczna. Do wszechstronnej i wnikliwej analizy aksjologicznej struktury osoby ludzkiej warto by dodać, za Hildebrandem, analizę trzech sposobów udziału człowieka w wartościach. Podobnie, koncepcja aksjologicznej struktury człowieka i autokreacji aksjologicznej nie znalazła uzupełnienia przez odpowiednio rozwiniętą teorię autokreacji moralnej. Antropologiczne poszukiwania Tischnera doprowadziły go do przekonania, że w swoim rdzeniu człowiek jest „ja aksjologicznym” i pozostaje w ścisłej relacji z wartościami. Dzięki dialogicznej strukturze osoby możliwe jest autentyczne spotkanie z drugim człowiekiem i Bogiem. Tischner określał swoje myślenie jako religijne. Można jednak postawić pytanie: jaka relacja zachodzi między

---

83 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 293–297.

pojęciem myślenia religijnego a pojęciem filozofii chrześcijańskiej? Autor *Filozofii dramatu* podjął temat dramatu człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Co z dramatem człowieka z samym sobą? Wyrażone pytania i uwagi nie rzucają żadnego cienia na twórców krakowskiej szkoły antropologicznej, lecz stanowią jedynie przyczynek do dalszych badań i rozwijania myśli i wyznań przez nich rzuconych.

## Bibliografia

- Burgos J. M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Frossard A., *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Kraków 2021.
- Galarowicz J., *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013.
- Galarowicz J., *Personalizm Józefa Tischnera*, „Pietas et Studium” 2 (2009), s. 91–94.
- Heller M., *Ks. Józef Tischner – mistrz i filozof (1931–2000)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 3–4.
- Ingarden R., *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Kraków 2009.
- Majewska Z., *Księżeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995.
- Merecki J., *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” (2006) nr 4, s. 76–92.
- Miłość i nicność. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz*, Warszawa 2017.
- Mizińska J., *Filozofia bez granic*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin 1994.
- Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001.
- Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Lublin 1996.
- Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Tatarkiewicz W., *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 55–57.
- Tischner J., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa” 12 (1980), s. 137–172.

- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J. Paściak, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 9–132.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2004.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975.
- Tischner J., *Wokół sprawy wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 37–45.
- Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lubin 2001.
- Wojtyła K., „Osoba i czyn” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, w: Karol Wojtyła. *Filozofi papież – wybór tekstów*, Warszawa 2009.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Warszawa 2007.

---

## Abstrakt

*Krakowska szkoła antropologiczna w kręgu fenomenologii.  
Zarys wybranych koncepcji*

Fenomenologia była i jest ważnym nurtem w historii filozofii. Choć nie jest tworem jednolitym, lecz zróżnicowanym i bogatym, istnieje coś, co łączy fenomenologów: jest to pragnienie, by powrócić do samych rzeczy i opisywać je tak, jak one jawią się naszej świadomości. Jedną z rzeczy jawiącą się naszej świadomości jest człowiek. W polskim środowisku filozoficznym odnajdujemy licznych filozofów zajmujących się naturą i kondycją człowieka. Niektórzy pochodzą ze środowiska krakowskiego, a ich szeroka i bogata twórczość pozwala mówić o istnieniu krakowskiej szkoły antropologicznej. Niniejszy artykuł prezentuje filozoficzną sylwetkę kilku zaliczanych do tej szkoły fenomenologów. Należą do nich: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski i Józef Tischner.

**Słowa kluczowe:** krakowska szkoła antropologiczna, antropologia, fenomenologia, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Józef Tischner

---

## Abstract

*Krakow school of anthropology in the circle of phenomenology.  
Outline of selected concepts*

Phenomenology there was and there is an important trend in the history of philosophy. Although it is not homogeneous creation, but a varied and rich one, there is something that connects phenomenologists: it is the desire to return to things, to their essence and relationships between them. One of the things that must be investigated is undoubtedly the human being. In the Polish philosophical milieu we can find numerous philosophers who deal with the nature and condition of man. Some of them come from the Krakow community, and their wide and rich work allows us to speak of the existence of the Krakow school of anthropology. In this article, I would like to present the philosophical thought about the nature of man by several phenomenologists from this school. They include: Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski and Józef Tischner. The most outstanding of them is undoubtedly Roman Ingarden, who influenced the way of thinking of other philosophers.

**Keywords:** Krakow school of anthropology, anthropology, phenomenology, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Józef Tischner