

*Bartłomiej Sipiński*  
Poznań

## **Fenomenologiczne określenie Osoby**

### **Pytanie o Osobę a wzorzec kulturowy Osoby**

Pytając – kim jest Osoba? – już sugeruje się szkic odpowiedzi, gdyż osoba pojmowana jest według założeń niniejszego pytania na jakimś strukturalnym tle, nadającym sens Osobie i jako odróżnianej od nieosoby. Zawsze bowiem Osoba jako tak wstępnie określona przez określające ją pytanie wyznacza swoisty kontekst, który przejmuje rolę mechanizmu określającego – dookreślającego – identyfikującego Osobę. Wobec tego można stwierdzić, że mechanizm tego rodzaju zakłada już pewną koncepcję Osoby, stanowiąc dychotomię podmiotowo-przedmiotową, a idąc dalej, zestaw kategorii konstytuujących Osobę, która jest kulturowym wzorcem bycia Osobą, jeśli oczywiście w tak wyznaczonych kategoriach się mieści. I tutaj pojawiają się całe rzesze osób, które nie mają ze sobą nic wspólnego, prócz nazwy „osoba”. Mówi się o osobach prawnych, osobach jako o policzalnych ciałach, na pograniczu całkowitego uprzedmiotowienia czy osobach jako o tych, którzy żyją w sposób zgodny z założeniami, jakie przyświecają życiu osobowemu czy prawach i obowiązkach osób. Osobą jest też ten, kto uważa siebie za osobę w relacji z innymi osobami, co miałyby swe podstawy we wzorcu kulturowym Osoby, wyznaczającym granicę zarówno pomiędzy Osobą a przedmiotem<sup>1</sup>, ale także pomiędzy Osobą a „obcym”, który – nie będąc członkiem danej grupy etnicznej, religijnej czy rasowej – nie zasługuje już na miano godne

---

<sup>1</sup> Jako przykład kulturowego wzorca osobowego można wskazać podział zastosowany przez Arystotelesa w *Polityce*, gdzie nierówność pomiędzy człowiekiem wolnym a niewolnikiem może stanowić naturalny element struktury społecznej. Tylko między ludźmi wolnymi ma panować równość i wobec tego w danym kulturowym wzorcu jedynie człowiek wolny może być pojmowany jako „Osoba”, niewolnik jest tylko narzędziem (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. X, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001).

utożsamienia go z konkretnymi wartościami etycznymi lub utożsamienie to wydaje się przynajmniej kontrowersyjne<sup>2</sup>. Ma to znaczenie o tyle, o ile pytając o osobę, poszukuje się pojęcia czystego, ale jest ono jak widać możliwe do określenia jedynie na podstawie wzorca kulturowego – strukturalnego uwikłania i jest pojęciem zrelatywizowanym na każdym poziomie.

Kwestia ta zdaje się stanowić zamknięty obieg, co oznacza, iż Osobę pojmuje się poprzez samo pojęcie Osoby jako jednoczesnego kreatora sensów kontekstowych. Czyż nie jest to właśnie potwierdzenie relatywizacji pojęcia Osoby jako uzależnionej i uzależniającej względem struktur, które można by nazwać zewnętrznymi? Pojęcie Osoby, a tym samym wartości osobowej byłoby współzależne z użytecznością pojęcia Osoby w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Gdzie więc tkwi granica pomiędzy Osobą a tym, co jest tylko tłem dla Osoby, nawet tłem kulturowym? To fundamentalne dla całej problematyki określenia Osoby pytanie zdaje się oczekiwać wsparcia ze strony fenomenologii, która jako metoda badawcza głosząca „powrót do rzeczy”, z zaznaczeniem rzecz jasna, że nie chodzi tutaj o jakąkolwiek próbę uprzedmiotowienia Osoby, ale określenia osoby jako pojęcia czystego, pomoże granicę pomiędzy Osobą a strukturą pozaosobową choć częściowo zarysować, wskazując na czyste ujęcie Osoby<sup>3</sup>. Pytanie jednak rodzi samo użycie metody fenomenologicznej; na ile będzie ono następczo kolejnych aspektów kulturowego zaangażowania, tym razem samej fenomenologii.

## Osoba jako pojęcie czyste a pewność fenomenologiczna

Wracając jednak do głównego problemu; otóż w uproszczeniu Osoba poprzez relacje z innymi Osobami i przekazywanie wartości interpersonalnych nadaje strukturom pozaosobowym sens. W myśl fenomenologii<sup>4</sup> można te relacje i ten sens nazwać fenomenem Osoby, a samą Osobę jako nadawcę i odbiorcę tego fenomenu – istotą Osoby. Schemat ten jest jednak błędny, ponieważ relatywizuje pojęcie Osoby względem „nadużywania” pojęcia istoty „Osoby”. Aczkolwiek właśnie poszukiwanie Osoby w relacjach pomiędzy hipotetycznie przyjętymi Osobami, stanowiącymi wzorzec kulturowy Osoby, wydaje się najbardziej trafne. W prostolinijnej interpretacji byłoby to przyjęciem Osoby jako *alter ego*, wciąż niedające pewności, tak w fenomenologii oczekiwanej, jak pisze L. Kołakowski w trzecim wykładzie poświęconym twórcy tej metody badawczej:

---

<sup>2</sup> Relacje międzypersonalne na płaszczyznach różnych kultur opisuje szeroko m.in. G.J. Frazer (idem, *Złota Galgą*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1965, ss. 192 i nn.)

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

<sup>4</sup> Ibidem, ss. 41 i n.

„pewność jest dostępna tylko w immanencji, a doskonałą przejrzystość przedmiotu można odnaleźć tylko wtedy, gdy przedmiot i podmiot (nieważne czy jest to ego empiryczne czy transcendentalne) staną się tożsame.”<sup>5</sup>

Oto jawi się dość istotny problem, a mianowicie: jak wyodrębnić Osobę z nieosobowego tła, a jednocześnie przez to wyodrębnienie z tak pojmowanym tłem utożsamić, zachowując oczywiście wyjściowe założenie o podmiotowości Osoby, gdyż w innym razie zniweczyłoby to cały podjęty wysiłek.

## Odpowiedź fenomenologii Maksa Schelera

Najbliższe tak podjętym próbom określenia osoby wydają się właśnie fenomenologiczne rozważania M. Schelera, który zastosował metodę fenomenologiczną do rozważań w dziedzinie etyki, filozofii kultury i filozofii religii, tworząc wizerunek człowieka jako Osoby, uchwycić esencję Osoby. Wielkim krokiem w tym przedsięwzięciu zdaje się jego główna praca – *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*<sup>6</sup>, w której autor posługuje się właśnie kontekstem etycznym, który – stanowiąc krytykę formalnej etyki Kanta – ma być kluczowy w pojmowaniu innego jako Osoby, a nie kontynuacji imperatywu kategorycznego. Przez krytykę podjętą w taki sposób Scheler wskazuje, iż wartości etyczne są dane emocjonalnie *a priori*<sup>7</sup>, a przejawiają się przez porządek norm. To już subtelna sugestia, iż droga ku Osobie wiedzie poprzez etykę, która ma być znów postrzegana jako emocjonalna relacja interpersonalna. W jednym z najważniejszych rozdziałów swej pracy pt. „Istota Osoby moralnej”<sup>8</sup> – Scheler zauważa, iż wartości, które tak czy inaczej przejawiają się we wspomnianym już wzorcu kulturowym Osoby, są powiązane ze sobą w jedności, jaką stanowi Osoba. Autor stara się więc określić swoje stanowisko wobec tego problemu poprzez zaznaczenie niepodważalności wartości Osoby przejawiającej się we wzorcu kulturowym<sup>9</sup>. Nie jest to równoznaczne z definiowaniem Osoby i jej uprzedmiotawianiem, co stanowiłoby niezgodność z przyjętymi już założeniami. Tutaj można już podkreślić fenomenologiczny aspekt całego przedsięwzięcia – otóż pojawia się Osoba, która na założeniach stanowiących *consensus* pomiędzy wzorcem kulturowym a sztywną definicją uprzedmiotawiającą.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, s. 73.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern 1954.

<sup>7</sup> Co można interpretować jako przesunięcie „ciężaru naturalnej skłonności człowieka” do relacji z Innym z potrzeby pochodzącej z czystego rozumu transcendentnego na emocjonalne zwrócenie się dialogiczne ku człowiekowi, mające swe źródło w specyfice intuicji ku-osobowej. Do wartości dochodzi się wspólnie, ale nie za sprawą czystego rozumu, ale dzięki emocjonalnemu dialogowi międzyosobowemu.

<sup>8</sup> Ibidem, cyt. za: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Warszawa 1965, s. 354 – fragmenty w przekładzie A. Węgrzeckiego.

<sup>9</sup> Ibidem, ss. 357 i n.

Przede wszystkim Scheler pojmuje Osobę w relacji intencjonalnej<sup>10</sup> i tym samym odróżnia już po części Osobę intencjonalną od nieosobowego tła, które jest polem działania intencjonalnych aktów osobowych, po drugie, Osoba jako źródło i odbiorca aktów intencjonalnych wymyka się statyczności ze względu na ciągłe „stawanie się”, na uczestnictwo wraz z innymi Osobami w realizowaniu/ureczywistnianiu wartości na scenie nieosobowego tła, co dzieje się według apriorycznego porządku wartości. Osoba zdaje się więc przekraczać „próg immanencji”, co Scheler podkreśla szczególnie w innym ważnym dziele *Istocie i formy sympatii*<sup>11</sup>. Dla Schelera droga ku Osobie wiedzie poprzez etykę, a idąc dalej, można stwierdzić, iż wiedzie poprzez emocjonalne zaangażowanie ku wartościom. Uwaga K. Wojtyły na temat tej koncepcji: „Scheler zdaje sobie sprawę z tego, że w tym całokształcie, który mamy z doświadczenia jako przeżycie etyczne Osoby, mamy do czynienia nie z odczuciem tylko, ale z realizacją wartości”<sup>12</sup>, zdaje się potwierdzać przekonanie, iż Osoba odgranicza się od jej substancjalnego postrzeżenia, które prowadzi nieuniknioną drogą ku definicji, właśnie za pomocą postrzeżenia Osoby przez pryzmat wartości osobowych. Dalsze analizy Schelera dotyczące różnych form, jakie może przyjąć ku-osobowa intencjonalność, pokazują, że autor decyduje się na stwierdzenie, iż źródłem społecznej spójności prowadzącej się do kontekstu relacji międzyosobowych jest właśnie tak rozumiana emocjonalna intencjonalność<sup>13</sup>. To zdaje się stanowić istotny punkt odniesienia do rozważań nad fenomenologicznym określeniem Osoby. Tym punktem odniesienia będzie podstawowe w terminologii Schelera pojęcie sympatii, którego istota jest przez tego autora zgłębiana, a przy tym stanowi krok wyjściowy ku problematyce poznawania „Ja” drugiego człowieka, jak i „ty” rozumianego jako innego człowieka, poprzez sens współodczuwającego odnoszenia się do mojego „Ja”<sup>14</sup>. To wydaje się już narzucać stwierdzenie, iż człowiek jako Osoba jest i s t o t a k o c h a j ą c ą przez współodczuwanie i to samo współodczuwanie jako poznanie cudzego „Ja” może zostać uznane za potwierdzenie apriorycznych wartości osobowych. Wartości jako realizowane przez Osobę i tworzące osobowe otoczenie są przekazywane intencjonalnie przez rozumienie. Jak pisze Scheler, rozumienie nie jest uobecnianiem związków rzeczowych, ani przebiegających w innym człowieku procesów psychicznego i życiowego. Rozumienie jest przeżywaniem jego aktów, działań w stosunku do świata i skierowanych intencjonalnie ku czemuś. Rozumienie jest współodczuwaniem w konkretnym sensie, tj. tylko odtwarzaniem danego sensu<sup>15</sup>, czyli pewnego konkretnego wzorca.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 357.

<sup>11</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 173.

<sup>13</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, ss. 156 i n.

<sup>14</sup> Ibidem, ss. 319-351.

<sup>15</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, s. 355.

Rozumiejąc kogoś, rozumie się więc Osobę, rozumie się uczucia tej Osoby w danym sensie, jej intencjonalność wobec rozumiejących ją innych Osób, co można nazwać pewną „partycypacją” w wartości, jaką jest Osoba. Nie byłoby to z kolei równoznaczne z podejściem do Osoby jako do przedmiotu, który po pozbawieniu intencjonalności jest po prostu czystym pojęciem. Byłoby to niezgodne z dwoma założeniami wyjściowymi – fenomenologicznym postrzeganiem osoby M. Schelera i sprowadzeniem Osoby do pojęcia wzorca kulturowego.

W tym właśnie miejscu warto podsumować całość dotychczasowych rozważań. Otóż według założeń fenomenologicznych Schelera Osoba poprzez akty intencjonalne, których jest źródłem i poprzez ich spełnianie, poznaje inne „Ja”, czyli konstruuje relacje międzypodmiotowe, a tym samym realizuje wartości dane *a priori*. Osoba jest więc bardzo konkretna, zarazem niesprowadzalna do jakiegokolwiek działania, a będąc intencjonalnie „uwarunkowana”, nie podlega uprzedmiotowieniu. Poprzez najważniejszy z aktów, jakim jest współodczucie, Osoba jest istotą kochającą.

W początkowym założeniu Osoba miała zostać przede wszystkim uwolniona od wzorca kulturowego Osoby, który zagradza drogę do pojęcia czystego. Od uprzedmiotowienia natomiast zwolniło określenie Osoby mianem jedności aktów o różnej istocie, co jest fundamentem całej koncepcji Schelera i utożsamia główny punkt rozważań z ciągłym stawaniem się Osoby.

## Zawieszenie sądu

Wedle tak ustanowionego porządku poszukiwań Osoby jako pojęcia czystego można chyba wskazać na pewne „specyficzne” zastosowanie metody fenomenologicznej. Podjęte próby zgodnie z tradycją można nazwać redukcją<sup>16</sup>, ale w nieco innym znaczeniu. Mianowicie przyjęcie tezy o tym, iż Osoba jest ciągłym stawaniem się, postępuje się wtedy w sposób przypominający redukcję fenomenologiczną, która w fenomenologii oznacza zmianę nastawienia, zawieszenie sądu<sup>17</sup>. To powstrzymanie się od sądu na temat Osoby jest więc zawieszeniem sądu na temat wzorca kulturowego. Osoba nie przyjmuje tutaj roli pojęcia pustego, ale zgodnie z założeniem Schelera jest jednością aktów o różnej istocie, a akty te są realizowane poprzez intencjonalność Osoby bez względu na jej wzorzec kulturowy. Przedstawiając to inaczej – Osoba jest Osobą zawsze i wszędzie, niezależnie od miejsca i okoliczności jej wzorca kulturowego. Scheler zdaje się właśnie dokonywać tego typu redukcji – zawiesza sąd na temat istnienia Osoby jako substancjalności, przedmiotowo rozumianego konkretnego, który w kontekście tak przy-

---

<sup>16</sup> E. Husserl, op. cit., ks. I.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 183.

jętego porządku, co zresztą ma stanowić filar dla etyki, przestaje stanowić jedynie wzorzec kulturowy.

## Eidos?

W ten oto sposób całość rozważań zdawałaby się zmierzać ku końcowi, gdyż Osoba jest już rozważana jako pojęcie czyste – bez wzorca kulturowego, aczkolwiek pozostaje jeszcze jedna dość istotna kwestia. Zostało przyjęte na mocy redukcji fenomenologicznej, iż osią rozważań jest jedność aktów o różnej istocie, z których najistotniejsze jest współodczucie – fundament w pojmowaniu Osoby – gdyż dzięki temu konstruowane jest samouświadomienie osobowe i relacje międzypersonalne. Problem, który pojawia się w tym momencie, można sformułować w taki oto sposób: czy intensywność współodczucia jest proporcjonalna do (do)określenia Osoby? To pociąga już za sobą kwestię samych relacji międzypersonalnych, a dokładniej, samo rozumienie Osoby<sup>18</sup>, a więc już można mówić o kwestii realizacji wartości. Scheler wskazuje, iż poprzez spontaniczną miłość możliwe jest dotarcie do absolutnie intymnej sfery Osoby, tej niedostępnej.<sup>19</sup> Więc ten „krok dalej” wydaje się możliwy i to nie w postaci *in infinitum*. Czy więc ta Osoba absolutnie intymna, o której jest tutaj mowa, jest właśnie istotą osoby? Nie można bowiem już pójść dalej, o jeszcze jeden „krok”, choć ten zawsze wydaje się możliwy, aby jeszcze określić Osobę dokładniej, niż czyni to spontaniczna miłość, ukazując absolutnie intymną sferę Osoby. Nasuwa się ponadto pewien wniosek, iż Osoba absolutnie intymna, jako tak określona na fenomenologicznym trakcie rozważań, może zostać uznana w swej otwartości i możliwości stawania się za synonimiczną wobec wyjściowego założenia Schelera o Osobie jako jedności aktów o różnej istocie. Spontaniczna miłość jako akt o konkretnej istocie jest przecież kierunkiem „ku-osobowym”, relacją międzypersonalną.

## Redukcja emocjonalistyczna

Dokonyje się więc kolejnej redukcji, którą można by nazwać nie bez wątpliwości – redukcją emocjonalistyczną, pod warunkiem że jest się wiernym tradycji fenomenologicznej, inaczej można po prostu mówić o miłości rozumianej jako aksjologiczna relacja międzypersonalna bądź o konwencji dialogu.

Redukcja emocjonalistyczna jest więc drogą ku Osobie, ku jej określeniu. Aczkolwiek nie można tutaj spłycać całej problematyki prostym stwierdzeniem,

---

<sup>18</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, ss. 26 i n.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 115.

iż metoda ta, oparta na założeniach fenomenologii, zastosowana w rozważaniach personalistycznych, jest po prostu sztuką miłości. Nie chodzi także o substytucyjne użycie „emocjonalistyczna” względem „fenomenologiczna”, bowiem ten specyficzny rodzaj redukcji jest skierowany wyłącznie ku Osobie. Tak więc na mocy redukcji emocjonalistycznej staje się naprzeciw Osoby, jej sfery najbardziej intymnej, dostępnej tylko dzięki wspomnianej redukcji. To napotykanie Osoby, pozbawionej ciężaru wzorca kulturowego uwikłanego w aksjologiczną akcydentalność, jest spełnianiem się wartości osobowych, danych apriorycznie, co wciąż podkreśla Scheler, a ukazanie najbardziej intymnej sfery Osoby, poprzez najważniejszy z aktów, jakim jest „miłość” w relacji międzysobowej, „nie jest czysto ilościowym rozszerzeniem egoizmu i traktowaniem innego człowieka jako identycznego z naszym własnym „Ja”<sup>20</sup>, co ukierunkowuje już redukcję emocjonalistyczną na drogę dialogu międzysobowego. To określenie zdaje się przybierać formę stawania „twarzą w twarz”. Określenie Osoby nie jest aktem czysto poznawczym, ale intuicją wartości. Identyfikacja „Ja” z innym „Ja”, o której pisze Scheler, byłaby zwyczajną próbą poznawczą niemającą nic wspólnego z określeniem Osoby jako wartości, a raczej jako bytu substancjalnego.

Czy więc można powiedzieć, że Osoba, jej sfera najbardziej intymna, jest „dla siebie”, „w sobie”, jest monadą, która nie ma nic wspólnego z podobnymi sobie monadami, oprócz tego, że są jakąś wartością? To odkrycie nieprzekraczalnej bariery intymności zdaje się w tak przyjętej konwencji stanowić odkrycie Osoby jako fenomenu samotności, niekomunikowalnej, niedialogicznej, która jest największą wartością, ale zupełnie nic z tego nie wynika. Ponadto zdaje się, że niemożliwość dalszej redukcji, która miała stanowić główny punkt oparcia w odkrywaniu Osoby, świadczy na niekorzyść samego pojęcia Osoby, stającego się pojęciem pustym, aprioryczną wartością, której realizowanie nic nie znaczy, gdyż Osoba sama w sobie nic nie oznacza. Monada bowiem jako niekomunikowalna ze swej natury<sup>21</sup>, tak więc fenomenologia zdaje się w tym momencie zawodzić, gdyż Osoba nie została określona, nie nastąpił wspomniany „powrót do Osoby”, ponieważ ta jest niekomunikowalna i niedostępna. Wskazywałoby to, iż Osoba pozbawiona wzorca kulturowego nie istnieje, jest pojęciem pustym.

Ale czy na pewno można zrównać intymność Osoby i jej niekomunikowalność? Czyż bowiem wspomniana redukcja emocjonalistyczna nie jest właśnie skupieniem się ze szczególną pieczołowitością na międzysobowych relacjach, na tym, co według Schelera może czynić wyłącznie Osoba, co odróżnia ją od przedmiotów, tym, do czego jest powołana, a chodzi oczywiście o współodczucie? Fenomenologia w tym wypadku wskazuje na taką właśnie odpowiedź

<sup>20</sup> Ibidem, ss. 118 i n.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa i inne pisma*, Warszawa 1969.

– Osoba jako jedność aktów o różnej istocie nie jest przecież w żaden sposób weryfikowalna empirycznie, co jest możliwe tylko w kulturowym wzorcu Osoby.

## **Intymność i niekomunikowalność**

Poszukiwanie istoty Osoby rozumianej jako jedność aktów o różnej istocie byłoby więc poszukiwaniem istoty tychże aktów, a zatem ponownie sprowadzałoby rozważania na ten temat do poziomu kulturowego wzorca Osoby, czyli do poszukiwania istoty bycia Osobą w konkretnym sensie strukturalnym. Można więc zaryzykować stwierdzenie, iż Osoby nie można określić mianem istoty, Osoba bowiem jest obecna w sposób inny niż zwyczajne „być”, jest pewnym zapośredniczeniem „stawania się w relacjach” z innymi Osobami, co podkreśla E. Mounier, czyniąc tezę o Osobie jako obecnej wszędzie, ale nigdzie nie danej bezpośrednio za fundament swych rozważań personalistycznych<sup>22</sup>. Wobec tego Osoba nie jest też monadą w znaczeniu pustego pojęcia, gdyż sama możliwość współodczucia jako komunikowalności obala wspomnianą konwencję poprzez oddzielenie niekomunikowalności od intymności. Relacja pomiędzy nimi zdaje się mieć charakter bardziej złożony, o ile niekomunikowalność rozumie się jako brak dialogu, to intymność jest sferą dostępną współodczuciu jako rozumieniu Osoby, a nie rozszerzeniu egoizmu własnego „Ja” na „Ja” drugiej Osoby, co zostało uprzednio już odrzucone. Dialog jako spełnianie Osoby jest – jak wielokrotnie podkreśla K. Wojtyła – „wymianą darów”, relacyjnym uczestnictwem<sup>23</sup>. W dialogu, rozumianym także jako emocjonalna relacja, redukcja emocjonalistyczna realizuje się właśnie poprzez wartości aprioryczne, realizuje się poprzez samą Osobę.

## **Redukcja i dialog**

Poszukując więc istoty Osoby, dochodzi się do wniosku, że celem określenia nie jest „przedmiot”, który można (do)określić za pomocą fenomenologicznych metod. Osoba nie jest więc uchwytana w inny sposób niż na zasadzie redukcji emocjonalistycznej, jej prawdziwą istotą jest ciągłe stawanie się, realizacja i tylko w tym porządku – ciągłego stawania się i realizacji – można mówić o Osobie jako o pojęciu czystym.

Nie ponadosobowy, metafizyczny byt, który byłby czymś w rodzaju osobowego wzorca, a intencjonalność przejawiająca się jako współodczucie zdaje

---

<sup>22</sup> Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, przeł. A. Krasieński i inni, Kraków 1960.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Kraków 1985, ss. 303-310.



się stanowić ku-osobowy kierunek. Oczywiście jest, że nie jest to definiowanie Osoby, nawet w negatywnym znaczeniu, czyli poprzez stwierdzenie, że Osoba jest niedefiniowalna. Osoba jest określana emocjonalnie, jako wartość osobowa, niemieniąca się we wzorcu kulturowym jako upodmiotowiona wartość wobec przedmiotu. Osoba jest określana poprzez emocjonalne rozumienie, które można nazwać redukcją emocjonalistyczną. Postawione więc na samym początku pytanie – kim jest Osoba? – może zostać sformułowane nieco inaczej; a mianowicie: jaka jest wartość Osoby w danej sytuacji, w relacji międzypodmiotowej? Pytanie zdaje się już mieć gotową odpowiedź, gdyż wedle przyjętych założeń Osoba jest wartością określaną intuicyjnie, stałą i niezmienną, tyle że rozumianą wielorako w sytuacjach wzorca kulturowego i to zarówno na płaszczyźnie ogólnej, jak i interpersonalnych relacjach mniejszego szczebla. Tak zdaje się brzmieć odpowiedź fenomenologii na temat określenia Osoby.

Czy więc tak określoną Osobę, a przynajmniej wynik podjętych prób, można już uznać za uczestnika dialogu, a dokładniej, czy redukcja emocjonalistyczna jest dialogiem? Otóż istnieje kilka argumentów uzasadniających takie rozumienie dialogu. Przede wszystkim: Osoba jako „Ja”, wychodzące ku innemu „Ja” drogą redukcji emocjonalistycznej w takim samym stopniu, w jakim odsłania intymność drugiej „Osoby, odsłania też swoją sferę najbardziej intymną. Jest to akt wydania „siebie” „drugiemu”, jest to akt donacji, która może się wyrazić jako fenomenologia miłości (*caritas*)<sup>24</sup>. Oczekując na odpowiedź, już oczekuje się dialogu, a to zaświadcza, iż redukcja emocjonalistyczna działa dwubiegunowo; trzeba odkryć swoją osobową sferę, aby oczekiwać tego od innych „Osób”, a to już jest dialog.

Co więc może stanowić odpowiedź, iż Osoba określa się właśnie w dialogu, który jest „światem Osób”, stanowi pole do realizacji wartości, które są uniwersalne tak jak Osoba<sup>25</sup>.

Bartłomiej Sipiński

### **The phenomenological expression of the essence of the Person**

#### *Abstract*

The main problem of this article is a try to find the meaning of an essence of the Person.

Asking about the Person in colloquial meaning is asking about the cultural pattern of the Person at the same time. What can be helpful in leaving the cultural

<sup>24</sup> A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź na wezwanie z zewnątrz*, cyt. za: *Rozmowa z J.L. Marion*, «Revue de Metaphysique et de Morale», 1 (1991), w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, 1 (2003).

<sup>25</sup> M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Lwów 1938, s. 35 i nn.

pattern of the Person without leaving an essence of problem known as a Person, but difficult to indicate without an example?

Answer at this question, will be probably similar with finding an essence of the Person as a pure comprehension.

Phenomenology, as a finding of certainty can be a method in that “personalistic adventure,” especially in version of the German phenomenologist – Max Scheler, who was trying to explain comprehension of the Person from the emotional point of view. Emotions, which can be understood as a phenomenon of the Person appearing in the practical function, and creating a culture with its examples of the Person, and finally giving its place in non personal surrounding world.

Here appears solution. By using Scheler’s method describing the Person from the emotional side, it seems to be possible to separate the pure comprehension from the cultural pattern of the Person.

That shows another reduction, next to well known reductions in Phenomenology. It could be something like an emotional reduction, which separates the Person from non personal structure of surrounding world and not gives a cultural pattern of the Person at the same time.

The next move is building a dialogue as a relation between Persons, which defines them as a dialogical subjects.