

OD REDAKCJI

CIEŻAR...

Osoba, a raczej pojęcie osoby czy też rozumienie siebie przez człowieka jako osoby bywa ciężarem. Świadczenie takiego sposobu odczuwania przynosi znana książka Dereka Parfita *Racje i osoby*¹. Filozof stara się w niej wykazać, że możliwy jest bezosobowy – to znaczy niewykorzystujący pojęcia osoby – opis świata i naszego w nim życia. Opis taki jest, zdaniem Parfita, bliższy rzeczywistości i dlatego lepszy dla nas – nie tylko daje możliwość pocucia się lepiej (nie chodzi przy tym o sprawę błahą: „Prawda niesie wyzwolenie i pocieszenie. Sprawia, że mniej troszczę się o moją przyszłość i własną śmierć”²), lecz także kieruje naszą uwagę na innych, sprawia, że jesteśmy bliżej nich, i pozwala unikać błędów w racjonalnym czynieniu dobra. Pojęcie osoby, które należałoby porzucić, wyraża się – według Parfita – w przekonaniu, że jesteśmy „odrębnie istniejącymi istotami, niezależnymi od naszych mózgów i ciał oraz rozmaitych wzajemnie powiązanych zdarzeń fizycznych i mentalnych”³ oraz że mamy zawsze określoną, trwałą w czasie tożsamość. Tymczasem „nasze istnienie sprowadza się po prostu do istnienia naszych mózgów i ciał, wykonywania czynności, myślenia naszych myśli oraz występowania innych zdarzeń fizycznych i mentalnych”⁴.

W innym kontekście – dużo swobodniejszej od analitycznego dyskursu Parfita antropologicznej refleksji nad kulturą – pisze o ciężarze związanym z samorozumieniem człowieka współczesnego Giorgio Agamben. Obciążenie, jakie człowiek odczuwa w związku z rozumieniem siebie jako osoby, nie jest ciężarem złudzenia, ani też Agamben nie ocenia pozytywnie pragnienia uwolnienia się od tej samoświadomości. Porzucanie owego samorozumienia opisuje raczej jako stratę podcinającą korzenie kultury, do której przywykliśmy – kultury, w której bycie osobą związane było ze społecznym uznaniem i odpowiedzialnością, a tak-

¹ Zob. D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

² Tamże, s. 400.

³ Tamże, s. 259.

⁴ Tamże.

że ze zdolnością człowieka „do nałożenia sobie społecznej maski, przy jednoczesnym pozostaniu sobą”⁵. Człowiek współczesny odczuwa „chęć pozbycia się ciężaru osoby, odpowiedzialności prawnej i moralnej z nią związanej”⁶. „Osoba [...] jest także nosicielką winy; etyka, którą implikuje, jest siłą rzeczy ascetyczna, bo oparta na oddzieleniu (indywiduum od maski, osoby etycznej od osoby prawnej). Przeciw temu rozłączeniu nowa tożsamość bezosobowa wykorzystuje złudzenie nie jedności, ale nieskończonego mnożenia się masek. Przykuwając jednostkę do tożsamości czysto biologicznej i aspołecznej, obiecuje, że pozwoli jej w Internecie nakładać wszelkie możliwe maski oraz żyć każdym możliwym drugim i trzecim życiem, z których żadne nie będzie mogło nigdy do niej samej należeć”⁷. Włoski myśliciel wprawdzie uważa za konieczne przebudzenie się współczesnego człowieka z letargu, lecz nie wzywa do powrotu do kategorii osoby, lecz do „poszukiwania – zarówno poza tożsamością [osobową], jak i bezosobową – nowej postaci ludzkiej, lub może po prostu żywej twarzy”⁸.

Chociaż obydwaj autorzy piszą o pojęciu osoby jako o czymś, co obciąża, nie doszacowują jednak jego wagi. Ani jeden, ani drugi nie rekonstruuje go bowiem wyczerpująco: można przypuszczać, że bez pojęcia osoby w sensie krytykowanym przez Parfita rzeczywiście łatwiej byłoby nam zrozumieć, kim jesteśmy, chociaż zapewne trudniej byłoby bez szkody porzucić to pojęcie w interpretacji Agambena.

Przytoczone interpretacje – potraktowane tutaj tylko jako sygnały pewnych myślowych, czy szerzej: kulturowych zjawisk – pomijają metafizyczny ciężar pojęcia osoby. A jest to ciężar zbliżony do wagi pojęcia bytu. „Osoby nie mają wspólnie bytu osobowego w ten sam sposób, w jaki ludzie mają ludzką naturę”⁹ – pisze współczesny filozof osoby Robert Spaemann. „«Osoba» nie jest istotową cechą, lecz oznacza *individuum vagum*, czyli każdorazową wyjątkowość indywidualnego życia. Dlatego „osoba”, tak jak „byt”, jest pojęciem analogicznym”¹⁰. W takim ujęciu osobami są wszystkie byty, które posiadają swoją naturę, które – mówiąc metaforycznie – są zdolne odnieść się do niej jak do odgrywanej roli i które właśnie dlatego, że istnieją jako osoby (według zasady „operari sequitur esse”), są istotami rozumnymi. Są również istotami żyjącymi. „Ich istnienie i warunki ich tożsamości są istnieniem i warunkami tożsamości istoty żyjącej określonego gatunku. Przyporządkowujemy je jednak nie tylko rodzajowi lub

⁵ G. A g a m b e n, *Tożsamość bez osoby*, w: tenże, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010, s. 63n.

⁶ Tamże, s. 64.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 85.

¹⁰ Tamże.

gatunkowi, lecz przede wszystkim wspólnocie, która zasadniczo nie jest ograniczona do członków jednego gatunku; każdy jednak, kto do niej należy, zajmuje w niej wyjątkowe, przez siebie tylko zdefiniowane miejsce¹¹.

Ciężar pojęcia osoby to zatem także ciężar zrozumienia bytów radykalnie indywidualnych, z których każdy na swój sposób odnosi się do własnej natury i w pewnym sensie – między innymi ze względu na wewnętrzną celowość swojego życia oraz nieredukowalną rzeczywistość poznania, przeżywania i pragnienia – jest także całym światem. Ciężar ów wyraża się także w trudzie adekwatnego, czyli radykalnie indywidualnego postrzegania każdej osoby. „Wielkością Sokratesa – pisał Søren Kierkegaard – było to, że nawet w momencie, w którym był oskarżany i stał przed zgromadzeniem ludu, jego oczy nie widziały tłumu, ale tylko jednostki¹². Duński filozof taki sposób widzenia uważał za dostępny jedynie ludziom „duchowo wyższym¹³, ostatecznie bowiem jest to sposób, w jaki spogląda na człowieka Bóg: „On widzi tylko jednostki¹⁴”.

Chociaż w pojęciu osoby podkreślana jest jednostkowość, do jego ciężaru należy też istotowa wspólnotowość osoby, jej aprioryczne otwarcie na inne osoby. „Osoby istnieją realnie jedynie w liczbie mnogiej, czyli jako wzajemnie dla siebie obiektywne subiektywności¹⁵ – pisze Spaemann i twierdzi, że w rozumieniu tego otwarcia pomocna okazuje się analiza nie sytuacji dialogu, lecz rozmowy trzech osób: „Dwie osoby mogą rozmawiać o trzeciej. Mogą ją – podmiot – uczynić przedmiotem. Mogą zastanawiać się, co miała na myśli i dlaczego coś powiedziała, w każdej chwili jednak może się ona odezwać i sama siebie zinterpretować¹⁶. Wskazując paradygmatyczność relacji trójczłonowej, niemiecki filozof przypomina również o kontekście, w którym kształtowało się w kulturze Zachodu pojęcie osoby – o dyskusji wokół chrześcijańskiej doktryny o jedności i zarazem troistości Boga. Tym samym odsłania kolejny element ładunku, jaki niesie w sobie pojęcie osoby – element teologiczny.

Niektóre interpretacje pojęcia osoby dostrzegają w nim wyraz antropocentrycznej pychy – wówczas samorozumienie człowieka jako osoby byłoby ciężarem dla naturalnego środowiska, w którym żyje. Wbrew tym interpretacjom Spaemann – w kontekście rehabilitacji arystotelesowskiego celowości-

¹¹ T e n ż e, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 7.

¹² S. K i e r k e g a r d, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ R. S p a e m a n n, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, w: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, red. H.G. Nissing, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, s. 21 (<http://www.denken-im-glauben.de/Downloads/9783936909098.pdf>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

¹⁶ Tamże.

wego myślenia o bycie – ukazuje więź osób z resztą rzeczywistości. Podstawę tej więzi stanowi nie tylko faktyczne bytowe podobieństwo, lecz także jego dostrzeżenie i zrozumienie – w terminologii Spaemanna antropomorficzne ujmowanie rzeczywistości, które nie pozwala traktować istot żywych jako mechanizmów pobudzanych do działania przez bodźce zewnętrzne. Przedstawia je natomiast jako dynamiczne całości, które dążą do swoich celów: „Dla istot żyjących istnieje różnica między tym, co właściwe, a tym, co niewłaściwe, między powodzeniem a klęską, między dobrem a złem. Oznacza to, że między nami i wszystkim, co żyje, zachodzi fundamentalne podobieństwo. Przyroda jest przedmiotem nie tylko naszego panowania, lecz także «współbycia»”¹⁷. Ciężar związany z pojęciem osoby staje się zatem – dla samej osoby – ciężarem odpowiedzialności za przyrodę.

Waga pojęcia osoby to wreszcie waga jej godności, w której opisie często pojawiają się kategorie celu i środków: „Uznawać godność człowieka to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka, skrytykowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast, korzystając z ich pomocy, stale zachowując swą własną celowość. Ta celowość wiąże się ściśle z prawdą: człowiek bowiem jest istotą rozumną – oraz z dobrem jako właściwym przedmiotem wolnej woli”¹⁸.

Autorzy artykułów zebranych w niniejszym tomie „Ethosu” szczegółowo unaoczniają wagę pojęcia osoby: wagę zarazem metafizyczną i etyczną, pociągającą za sobą trud poznawczy oraz wysiłek egzystencjalny i moralny. Ukazują też konteksty, w których może się ono wydawać zbędne lub w których bywa odrzucone – jak to, co potocznie nazywamy balastem, ciężarem niepotrzebnym, którego w pewnych sytuacjach można lub nawet trzeba się pozbyć. Wspólne wydaje się im jednak – nie zawsze wprost wyrażone – przekonanie bądź nadzieja, że pojęcie osoby jednak w naszej kulturze pozostanie, że okaże się balastem w innym sensie. Sens ów byłby łatwo zrozumiały dla tych, którzy tworzyli zręby refleksji prowadzącej do powstania pojęcia osoby, choć sami go jeszcze nie sformułowali. Starożytni Grecy, budowniczości okrętów, pamiętali, że istnieje konieczny rodzaj obciążenia zapewniający jednostce pływającej stateczność, pozwalający jej płynąć bezpiecznie wbrew działaniu sił, które mogłyby ją przewrócić.

P.M.

¹⁷ T e n ż e, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, s. 135n.

¹⁸ K. W o j t y ł a, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 418.