

JOHN F. CROSBY

ZARYS FILOZOFII OSOBY

BYCIE SOBĄ

Tłumaczenie
Beata Majczyna

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

myśl filozoficzna

● WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

redakcja serii

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. II)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*

W przygotowaniu:

- P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*
- ◆ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

Tytuł oryginału

THE SELFHOOD OF THE HUMAN PERSON

© 1996 The Catholic University of America Press

© Wydawnictwo WAM, 2007

Redakcja naukowa

dr hab. Krzysztof Krzyżewski

Korekta

Barbara Cabała

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7318-834-1

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 012 62 93 254, 012 62 93 255, 012 62 93 256

faks 012 430 32 10

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ

<http://WydawnictwoWAM.pl>

tel. 012 62 93 260

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

Podziękowania	9
Wstęp	11
CZĘŚĆ PIERWSZA	
Bycie sobą	17
ROZDZIAŁ PIERWSZY:	
Osoba i jej bycie sobą w perspektywie danych świadomości moralnej	19
ROZDZIAŁ DRUGI:	
Nieudzielalność	55
ROZDZIAŁ TRZECI:	
Podmiotowość	99
ROZDZIAŁ CZWARTY:	
Podmiotowość i substancjalność	145
CZĘŚĆ DRUGA	
Bycie sobą a transcendencja	167
ROZDZIAŁ PIĄTY:	
Podmiotowość i przedmiotowość	169
ROZDZIAŁ SZÓSTY:	
Bycie sobą i transcendencja w relacji do dobra	199
ROZDZIAŁ SIÓDMY:	
Moralne dobro i zło	247
CZĘŚĆ TRZECIA	
Bycie sobą a teonomia	275
ROZDZIAŁ ÓSMY:	
Skończoność	277
ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY:	
Obraz Boga w osobie	313
Bibliografia	337
Indeks	343

Wstęp

Co znaczy stwierdzenie, że każda istota ludzka jest osobą? Niemal każda odpowiedź na to pytanie rozpoczyna się od kategorii pewnej *niezależności w byciu i działaniu*. Bez względu na to, czy jest to definicja bycia osobą pochodząca z prawa rzymskiego: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* („osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych”), czy nauczanie św. Tomasza, że osoba nie jest nigdy jedynie częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie, bądź nauczanie Kanta, że każda osoba jest celem samym w sobie, czy też wiele innych ujęć bycia osobą w kategoriach wolności – gdziekolwiek spojrzymy, znajdziemy jakiś wątek niezależności, autonomii, należenia do siebie, istnienia ze względu na siebie, życia ze swego wnętrza, działania z siebie samego, determinowania siebie; jednym słowem jakąś odmianę wątku *bycia sobą*. Właśnie owo bycie sobą właściwe ludzkiej osobie jest tematem niniejszego studium.

Niech mi będzie wolno objaśnić bardziej konkretnie, w jaki sposób podszedłem do tego zagadnienia.

Często uważa się, że idea osobowego bycia sobą, którą będę omawiał w początkowych rozdziałach, pozostaje w sprzeczności z innymi fundamentalnymi wymiarami bytu osobowego. Na przykład ci, którzy twierdzą, że my będąc osobą, jesteśmy bytem samym z siebie i należymy do siebie, często nie potrafią docenić sposobu, w jaki istniejemy dla innych i z innymi osobami, tak jak ci, którzy kładą nacisk na znaczenie tego, co międzyosobowe, często nie są zdolni oddać sprawiedliwości byciu sobą indywidualnych osób. Weźmy inny przykład: ci, którzy twierdzą, że osoba w sposób nieudzielalny należy do siebie, często zaprzeczają, że podlega ona osądowi obiektywnego porządku prawdy i słuszności jednakowego dla wszystkich osób; tak jak i ci, którzy z chęcią podlegaliby jednemu moralnemu porządkowi na świecie, opowiadać się będą zapewne za jakąś wersją „prawa naturalnego”, które nie-

zupełnie przystaje do osobowej natury ludzi. Weźmy jeszcze jeden przykład: ci, którzy twierdzą, że osoba jest celem dla siebie, mogą sprzeciwić się idei bycia poddanymi Bogu i nazbyt szybko podejrzewać heteronomię w wymiarze religijnym ludzkiej egzystencji; tak jak i ci, którzy z chęcią poddają się Bogu, niełatwo będą eksponować bycie sobą, które jest ich prawem przyrodzonym jako osoby i mogą nawet być skłonni do pewnego rodzaju religijnie motywowanego nihilizmu wobec tego, co ludzkie i wartości ludzkich.

W niniejszym studium wyeksponowałem te aspekty bytu osobowego, które wydają się pozostawać w sprzeczności z byciem sobą, czyli takie aspekty, jak: wspólnota międzyosobowa, przygodna egzystencja i zależność od Boga (teonomia), i próbowałem wykazać, że w rzeczywistości mają one swe ugruntowanie w byciu sobą, lub że bycie sobą ma w nich swoje ugruntowanie, albo też, że służą one określeniu właściwego sensu ludzkiego bycia sobą. Zatem po omówieniu w pierwszej części osobowego bycia sobą, w części drugiej i trzeciej zajmuję się pewnymi pozornie sprzecznymi nawzajem ze sobą aspektami bycia osobą, próbując uchwycić jedność, jaką tworzą one z byciem sobą. W ten sposób spróbuję rozwinąć *wyczerpujące* ujęcie osobowego bycia sobą nie tyle podkreślając jego znaczenia kosztem tego wszystkiego, co jest jeszcze ludziom właściwe, lecz pozwalając mu jawić się bardziej precyzyjnie i konkretnie, przez pokazanie charakterystycznych dla niego biegunów. Tak naprawdę, wcześniej byłem skłonny zatytułować to studium *Dialektyczną strukturą bytu osobowego* i w ten sposób w tytule wskazać na zamiar wyczerpującego przedstawienia tej idei.

Chodzi mi więc o zgłębienie zagadnienia osobowego bycia sobą nie tylko zgodnie z jakimś znaczącym tekstem lub doniosłą tradycją, lecz dla niego samego. Zamierzam zwrócić się we właściwy dla fenomenologii sposób „ku rzeczom samym” i zapytać o to, co znaczy istnieć jako osoba, ośmielając się nawet uchwycić część prawdy o osobowym byciu sobą. Taki plan może się wielu wydać zbyt ambitny, ufam jednak, że będę mógł go uzupełnić wnioskami płynącymi z moich dociekań.

Moja praca przebiegać będzie naturalnie w atmosferze dialogu i dyskusji z pewnymi myślicielami i nurtami filozoficzno-teologicznymi. Poznanie tych postaci pozwoli jeszcze bardziej przybliżyć tę książkę czytelnikowi.

Idea osobowego bycia sobą, tak jak została wyżej wyartykułowana, z pewnością zawdzięcza wiele filozofii moralnej Kanta, który jako pierwszy głosił, że osoba powinna być szanowana jako cel sam dla siebie i że nigdy nie powinna być traktowana instrumentalnie. Jednakże moją pierwotną szkołą myślenia filozoficznego nie jest Oświecenie. Pozostaję w nurcie filozofii wieczystej – *philosophia perennis* – w szerokiej tradycji filozofii Zachodu

sięgającej wstecz do filozofii Platona i Arystotelesa, przez myśl św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, Suareza aż po Newmana. Jest to tradycja filozoficzna pozostająca w ścisłym związku z judeochrześcijańskim objawieniem religijnym. Chciałbym przyczynić się do „recepcji” osobowego bycia sobą w ramach tej tradycji. Pragnę pokazać, jak daleko można zajść na drodze analizy zgodnej z osobowym byciem sobą i ile można się nauczyć od Kanta, nie odchodząc od *philosophia perennis*. Nie musimy przyjmować w całości nauki Kanta na temat autonomii. Możemy sobie pozwolić na podjęcie wyzwania rzuconego przez Kanta i opracować personalizm bardziej odpowiadający najgłębszym aspiracjom wspomnianej tradycji filozoficznej.

À propos, na płaszczyźnie teologicznej widać analogiczne działania nad odczytaniem („receptą”) nauczania Soboru Watykańskiego II na temat wolności religijnej. Głęboko personalistyczny charakter ma myśl, że wierzący, nawet jeśli błędzą, mają prawo do swoich przekonań i do ich publicznego wyrażania, a nawet do prób dzielenia się nimi z innymi osobami. Stara zasada *cuius regio eius religio* („czyja władza, tego religia”) jest w dużym stopniu depersonalizująca, choćby nie wiem jak bardzo służyła krzewieniu solidarności społecznej. Jednak przyjęcie przez Kościół katolicki tej idei personalistycznej nie dokonało się bezkonfliktowo. Niektórzy twierdzą, że idea ta jest bliższa religijnemu indywidualizmowi protestantyzmu niż katolickiej tradycji akcentującej społeczny i zbiorowy wymiar zbawienia. Inni nie dostrzegają jej zgodności z byciem w pełni oddanym prawdzie objawionej. Teologowie katoliccy nadal pracują nad (nie do końca jeszcze) gotowym ukazaniem, w jaki sposób nauczanie Soboru dotyczące wolności religijnej wypływa z najgłębszych źródeł wiary Kościoła i jak spójne jest ono ze wszystkim, co Kościół pragnie powiedzieć na temat zarówno solidarności społecznej, jak i naszego obowiązku stania na straży prawdy objawionej. [Taka postawa Kościoła] bliska jest filozoficznemu właściwie zadaniu odczytania w ramach *philosophia perennis* osobowego bycia sobą, o którym będę mówić.

Tak naprawdę to tylko w części pierwszej będę rzeczywiście mówił o recepcji bycia sobą w ramach tej tradycji. W części drugiej zmienię perspektywę i wyjaśnię, w jaki sposób współczesna tradycja wolności i autonomii może i musi przyjąć ideę transcendencji ku prawdzie i dobru. Zajmę się tam zagadnieniem strachu przed heteronomią, rozbudzonego dyskusją na temat takiej transcendencji, i rozwinę ideę „transcendentnej autonomii” właściwej dla osoby ludzkiej.

Pozostaje jeszcze sprawa filozofii politycznej, która nieustannie towarzyszyła mi podczas pisania tej pracy. Mówi się o kryzysie demokracji Zachodu

płynącym z tego, że ludzie coraz bardziej pojmują siebie jako autonomiczne podmioty prawa i w ten sposób tracą poczucie bycia współodpowiedzialnymi za wspólne dobro społeczności, do których należą. Indywidualizm prawa wydaje się nieodparcie rozmywać wszelkie głębsze poczucie solidarności społecznej. Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że treść początkowych rozdziałów mojej pracy pozostaje w duchu tego właśnie indywidualizmu. Mam jednak nadzieję, że zdołam pokazać, iż moje rozumienie osobowego bycia sobą stanowi *jedyny możliwy fundament* dla wszystkich głębszych postaci wspólnoty. Przyjmuję, że obrońcy wspólnoty i wspólnego dobra powinni wystrzegać się niektórych propozycji przywrócenia [dawnego porządku], konkretnie takich, które odrzucają ideę osoby jako podmiotu prawa. W indywidualizmie prawa tkwi istota prawdy personalizmu i należy go zachować podczas wszelkich prób odnowienia więzi solidarności społecznej.

Pisząc niniejszą książkę, długą i głęboką refleksją objąłem myśl Karola Wojtyły. Mówił on, odnosząc się głównie do arystotelesowskiej tradycji w filozofii, przede wszystkim o „kosmologicznym” rozumieniu człowieka i z radością powitał pojawienie się we współczesnej filozofii bardziej „personalistycznego” rozumienia człowieka. Pierwsza ze wspomnianych tradycji charakteryzuje człowieka w kategoriach, którymi równie dobrze można by się posłużyć w charakterystyce bytów subosobowych; i oznaczałoby to ryzyko zredukowania człowieka do świata. Druga – chce bronić tego, co czyni człowieka nieredukowalnym do świata. Wojtyła twierdzi, że szczególną uwagę poświęca ona podmiotowości osobowej i rozwija kategorie możliwe do użycia jedynie w stosunku do osoby, takie jak wewnętrzność, samoobecność, darowanie siebie (*self-donation*)¹. Jednym z głównych źródeł owego personalizmu jest dla mnie, jak też i była dla Wojtyły, antropologia filozoficzna Maxa Schelera.

Wojtyła mówi, że tak naprawdę ujęcie personalistyczne nie jest po prostu zastąpieniem ujęcia kosmologicznego, lecz jego dopełnieniem. Ja także tworzę swoją własną personalistyczną wizję człowieka, nie zgłaszając jednak raptownego zerwania z wcześniejszą myślą filozoficzną. Chciałbym zachować wiele prawd z tych, które są zawarte w bardziej kosmologicznym ujęciu, np. substancjalność osoby ludzkiej (którą odrzucał Scheler), i pokazać możliwość rzeczywiście głębszego rozumienia tych prawd dzięki ujęciu personalistycznemu.

¹ „Podmiotowość i «to, co nieredukowalne» w człowieku”, w: Wojtyła, K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 433-443, wyd. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

Ufam, że moje studium będzie zrozumiałe dla szerszego grona odbiorców, a nie tylko biegłych filozofów. W tym, co dotychczas powiedziałem, zwracam się z pewnością do wykształconego, lecz nie specjalizującego się w tej dziedzinie, szeroko pojętego odbiorcy. Możliwe jednak, że pewna kwestia, która towarzyszyła mi podczas pisania tego studium, zainteresuje przede wszystkim moich kolegów filozofów.

Zostałem ukształtowany przez filozofię fenomenologiczną z jej akcentem na intencjonalność świadomości. Każdy świadomy akt, jak twierdzą fenomenolodzy od czasów Brentano, jest skierowany na jakiś przedmiot. Radość jest zawsze radością z *czegoś*, powątpiewanie jest zawsze powątpiewaniem o *czymś*, spostrzeganie jest zawsze spostrzeganiem *czegoś*, itd. W naszym świadomym życiu nie mamy do czynienia z sobą, lecz z czymś od nas różnym. Tak pojmowana świadomość ma charakter przedmiotowy, czyli jest skierowana na przedmiot. Mój mistrz w dziedzinie filozofii, Dietrich von Hildebrand, rozwinął ową przedmiotowość świadomości dzięki swojej oryginalnej idei *odpowiedzi na wartość* (*value-response*), zgodnie z którą w naszej odpowiedzi na świat nie zawsze dostosowujemy rzeczy do naszych potrzeb, lecz wykraczamy poza siebie aż do tej postaci, że oddajemy rzeczom należną im sprawiedliwość. Jednak fenomenolodzy, którym najwięcej zawdzięczam – von Hildebrand, Scheler i inni przedstawiciele realizmu fenomenologicznego – nie badali zagadnień bycia sobą i podmiotowości osoby z gorliwością, jaką przejawiali względem przedmiotów świadomości oraz aktów, w których kierujemy się ku tym przedmiotom. Zniechęciło ich rozwinięcie Husserla, który – gdy zajął się podmiotowością działania – zszedł na manowce idealizmu, zgodnie z którym przedmioty działania zależą od naszej podmiotowości nie tylko w zakresie bycia poznaczonymi, lecz także samego ich bycia. Zatem zrozumiałe jest, że przedstawiciele realizmu fenomenologicznego z pewną rezerwą odnoszą się do zagadnienia podmiotowości osobowej i usilnie opowiadają się za niezależnością od umysłu wielu spośród bytów, z jakimi się stykamy. Ostatecznie jednak trzeba powrócić do zagadnienia podmiotowości i zbadać je dokładniej niż oni to uczynili. Mimo wszystko Husserl miał rację, nazywając ją „das Wunder aller Wunder” („cudem nad cudami”). Wyrażenie to możemy uznać za swoje, nawet jeśli w ogóle nie podzielamy jego subiektywnego idealizmu. Mam nadzieję, że rzeczywiście zdołam, za sprawą niniejszego studium poświęconemu byciu sobą i podmiotowości, w jakimś stopniu przyczynić się do rozumienia tego, jak możliwe jest osiągnięcie przez osobę różnych postaci transcendencji (kolejna idea dialektyczna).

Dodam jeszcze, że spotkanie z filozofią Karola Wojtyły w nowy sposób przykuło moją uwagę do podmiotowości osobowej i skłoniło mnie do zrów-

noważenia uznania dla transcendencji osoby ludzkiej pogłębionym uznaniem dla wewnętrzności (*interiority*) osoby. Niniejsza praca zawdzięcza wiele tak oryginalnemu personalizmowi Wojtyły.

Czytelnik nie powinien oczekiwać od mojego studium więcej niż ma ono do zaoferowania. Ma ono spore ambicje, choć nie ma charakteru antropologii filozoficznej czy szeroko zakrojonej filozofii osoby. Osobowe bycie sobą stanowi istotnie centralne, a nie peryferyjne zagadnienie z zakresu filozofii osoby, zaś rozwijając je, dochodzę do innych fundamentalnych zagadnień w filozofii osoby. Jednak to, co napisałem, ma postać eseju. Przykładowo omówienie ucieleśnienia (*embodiment*) w filozofii osoby powinno zająć bardziej poczesne miejsce, niż zajmuje w niniejszym studium. Nie traktuję tego zagadnienia tak jak ono na to zasługuje, stosownie do jego ważności, lecz głównie jako ukazujące przygodność osoby ludzkiej. Zadaniem pokrewnej dziedziny – antropologii filozoficznej jest interpretacja z perspektywy filozofii empirycznych nauk o człowieku, takich jak biologia i genetyka. Niemal nic w obecnej pracy nie stanowi odpowiedzi na wspomniane zadanie. Systematyczna filozofia osoby traktuje międzyosobowy i wspólnotowy wymiar osób ludzkich jako zagadnienie samo w sobie. Zagadnienie to nie powinno być traktowane pierwotnie z punktu widzenia bycia sobą, jak czynię to w moim studium. Nie omawiam nawet wszystkich istotnych aspektów osobowego bycia sobą. „Tożsamość osobowa”, na przykład, w sensie ontologicznym, w jakim znalazła ona szerokie omówienie przez współczesnych autorów, pozostaje nieco poza – przede wszystkim – egzystencjalnym charakterem mojej analizy (sięgam po niektóre pozycje literatury dotyczącej „tożsamości osobowej” jedynie wtedy, kiedy zajmuję się substancjalnością osoby ludzkiej). Nie mówię tego wszystkiego tytułem przeprosin, lecz po to, by skupić oczekiwania moich Czytelników na omawianych przeze mnie zagadnieniach.

Osoba i jej bycie sobą w perspektywie danych świadomości moralnej

Jednego z pierwszych doświadczeń jako osoby dostarcza nam życie moralne. W rozumieniu właściwych i niewłaściwych sposobów postępowania z innymi ludźmi, stykamy się z nimi właśnie jako z osobami. Dlatego niektóre z najgłębszych refleksji na temat bycia osobą ludzką (*human personhood*) odnajdujemy w pismach etycznych, takich jak *Uzasadnienie metafizyki moralności* Kanta. Rozpaczynam zatem od naszej świadomości moralnej, poszukując bycia osobą istot ludzkich w naszym doświadczeniu ich moralnego [waloru dla naszego działania] związku (*relevance for our acting* – mającego znaczenie dla) z naszym działaniem. Proponuję ten moralny punkt wyjścia, ponieważ umożliwia mi on rozpoczęcie od pewnych powszechnie podzielanych intuicji, co z kolei pozwala na uzyskanie płaszczyzny porozumienia z największą potencjalnie liczbą czytelników. Jeszcze mocniej: nie zdołalibyśmy osiągnąć tak szerokiego porozumienia co do zagadnienia osoby, gdybyśmy przystąpili do jej bezpośredniego omówienia. Porozumienie takie wydaje się możliwe wtedy, kiedy przyjmujemy, że związek między doświadczeniem moralnym osoby i jej działaniem pozwala nam na lepsze rozumienie osoby.

1. Doświadczenie moralne jako punkt wyjścia: przejawy depersonalizacji w traktowaniu istot ludzkich

Dobrze znanym zjawiskiem w psychologii jest to, że dana rzecz jawi się nam często szczególnie wyraziście wtedy, kiedy jesteśmy jej pozbawieni lub gdy zostaje ona naruszona bądź zignorowana tam, gdzie powinna być dostrzeżona. Przywołajmy poruszający fragment z *Braci Karamazow*, w którym Zosima uderza służącego w twarz. Kiedy później dręczy go upokorzona, zakrwawiona twarz chłopca, uświadamia sobie poczucie godności i wartości chłopca jako istoty ludzkiej. Poczucie to jest tak silne, że staje się ono początkiem jego nawrócenia. Moim pierwszym krokiem w kierunku uchwycenia natury osoby będzie analiza naszych osądów moralnych różnego rodzaju przejawów depersonalizacji w traktowaniu istot ludzkich.

1. Rozważmy taki przypadek: w społeczeństwie zróżnicowanym rasowo członek jednej rasy popełnił zbrodnię przeciwko członkowi drugiej rasy, przestępca zbiegł i wiadomo o nim tylko tyle, jakiej jest rasy. Wybuch przemocy na tle rasowym jest nieuchronny i nic nie może mu zapobiec prócz schwytania przestępcy i postawienia go przed sądem. Tylko to, przypuszczalnie, załagodzi oburzenie członków urażonej rasy i powstrzyma ich od zamienienia się we wściekły tłum żądny zemsty na przedstawicielach tej drugiej rasy. Ponieważ jednak nie można nigdzie znaleźć przestępcy, władze – nie chcąc siedzieć bezczynnie i patrzeć, jak wielu ludzi traci życie w rozruchach, którym nie da się zapobiec – wpadają na pomysł znalezienia kozła ofiarnego. Postanawiają oskarżyć, skazać i ukarać kogoś (tej samej rasy co przestępca), o kim jednak wiedzą, że jest niewinny. Decydują się na podjęcie takiego działania z wielkim żalem, lecz nie widzą innego sposobu na załagodzenie grożącej wybuchem sytuacji społecznej.

Każdy bez trudu pojmie, że naruszone zostały prawa kozła ofiarnego *jako osoby*. Choć może się nam wydawać, że nie ma nic złego w poświęceniu go – o ile myślimy o nim jako raczej o *rzeczy* niż o *osobie* i mówimy o nim raczej jako o *czymś* niż o *kimś* – to głęboko porusza nas zło tkwiące w poświęceniu go od momentu, w którym zdamy sobie sprawę, że jest on osobą, bardziej *kimś* niż *czymś*. Mówmy tu nie o jakimkolwiek naruszeniu jego praw jako osoby, lecz o poważnym naruszeniu i to tak bardzo, że akt „wrobienia go” wydaje się nie do przyjęcia w sensie moralnym, nawet jeśli dzięki temu ocalone zostaną niezliczone istnienia ludzkie. Nawet ci, którzy twierdzą, że nie chcą mieć nic wspólnego z absolutnymi, nie zawierającymi żadnych wyjątków normami moralnymi, mogą niemal dojść do wniosku, że nie powinno się „wrabiać” niewinnego. Nawet jeśli ich pierwotne zasady w pew-

nych okolicznościach zezwoliłyby im na „wrobienie” niewinnego, to ich intuicje są zwykle silniejsze od pierwotnych zasad, które będą naginać aż do momentu, w którym wydadzą się one popierać stanowisko, że nie powinno się pod żadnym pozorem „wrabiać” niewinnego.

Postawmy zatem pytanie: zakładając, że propozycja „wrobienia” niewinnego człowieka pogwałca jego prawa jako osoby, co rozumiemy przez bycie osobą?

2. Niemal każdy wie, że prostytutka się poniża, sprzedając się klientom, a oni poniżają ją, korzystając z jej usług. Rozumiemy, dlaczego zwykle nie ma ona szacunku dla siebie – marnuje sobie życie. W tym przypadku nowym czynnikiem jest brak przymusu, który był obecny w przypadku kozła ofiarnego – prostytutka sprzedaje się dobrowolnie. Wszyscy sądzą jednak jedynie, że jej zgoda powstrzymuje ją od bycia obiektem gwałtu, a nie, że wystarczy ona, by zwolnić ją i jej klientów od odpowiedzialności za popełniane przez nich poważne akty depersonalizacji. Nie sądzą jednak, że po to, by okazać przemoc wobec innych, musimy wywierać przemoc wobec *innych*. Możemy również okazać przemoc wobec *nas samych* jako osób lub przynajmniej uczynić siebie współsprawcami takiej przemocy.

Pytamy zatem: czym musi być bycie osobą kobiety, jeśli prostytutka rezygnuje z praw przysługujących jej z tytułu urodzenia jako osobie?

3. Przypuśćmy, że ktoś chciałby hodować istoty ludzkie, tak jak hoduje się zwierzęta i przed urodzeniem, lub z chwilą narodzin, chciałby zlikwidować wszystkie te istoty ludzkie, które nie rokowałyby bycia doskonałymi okazami rodzaju ludzkiego. Oczywiście, zabijanie istot ludzkich obraża nasze poczucie moralności. Co więcej, już sama myśl o „chorych” lub „ułomnych” istotach ludzkich jest obraźliwa. Dlaczego tak się dzieje? Co takiego jest w osobach, co skłania nas do uznania pewnego rodzaju wewnętrznej sprzeczności w pojęciu „ułomnej osoby ludzkiej”?

Zauważmy, że obraża nas również i to, iż hodowca zachowuje przy życiu i pielęgnuje dobrze rokujące istoty ludzkie. Jest coś głęboko depersonalizującego w traktowaniu istot ludzkich, którym zezwala się żyć i o które się troszczy tylko dlatego, że zgodnie z przewidywaniami miałyby być wzorcowymi okazami rodzaju ludzkiego, a które zostałyby wyeliminowane lub pominięte, gdyby były okazami ułomnymi lub po prostu gorszymi od tych wzorcowych. Choć wspomniani hodowcy istot ludzkich *popełniają zbrodnię* tylko wówczas, gdy eliminują swych bliźnich, a nie wtedy, kiedy ich hodują, to mimo wszystko ich podejście do bliźnich jest niewiele mniej depersonalizujące, gdy ich hodują niż wówczas, gdy ich eliminują. Dlaczego jednak tak się dzieje? Jakiej prawdy o osobach ludzkich nie uznają oni, traktując osoby jako okazy?

Ten sam rodzaj depersonalizacji odnajdujemy w innych sposobach traktowania należenia do rodzaju ludzkiego jako tego, co najistotniejsze w odniesieniu do istot ludzkich. Gdyby na przykład zbagatelizowano czyjąś śmierć twierdząc, że przecież ostatecznie wraz z tą osobą nie wyginął rodzaj ludzki, tak jak gdyby zakładano, że nieśmiertelność gatunku jest czymś więcej niż rekompensatą za śmiertelność jakiejś jednostki, to wówczas w sposób drastyczny dopuszczono by się aktu depersonalizacji wobec każdej jednostki. Dlaczego jednak tak się dzieje? Dlaczego bycie osobą zostaje pominięte w naszym doświadczaniu istot ludzkich, skoro tylko należenie do gatunku uznane zostanie za moment dominujący?

Nie tylko należenie do rodzaju ludzkiego może stanowić zagrożenie dla bycia osobą. Zalety i atuty osoby, które wykraczają poza to należenie, również mogą stanowić takie zagrożenie. Przypuśćmy, że oplakujemy śmierć kogoś nam bliskiego, a przyjaciel próbuje nas pocieszyć, podsuwając nam myśl, że określone zalety zmarłego, które rozbudziły naszą miłość, istnieją również w innych żyjących istotach ludzkich, tak jak gdybyśmy mogli nadal kochać w nich to, co kochaliśmy w zmarłym. Tak jak w poprzednich przypadkach, tak i w tym każdy rozumie, że jeśli traktujemy osobę posiadającą pewne zalety tak, jakby była dającym się zastąpić okazem tych zalet, to przestajemy w niej dostrzegać osobę, a nawet ją depersonalizujemy. Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego bycie osobą jest pomijane w naszym doświadczaniu istot ludzkich w momencie, gdy konkretne zalety uznane zostaną za element tak dalece w nich dominujący, iż sprawiają, że osoba ta staje się jedynie okazem wspomnianych zalet? Jaka musi być osoba ludzka, jeśli przestaje ona dla nas istnieć jako osoba z chwilą, gdy w naszych oczach staje się jedynie uosobieniem pewnych zalet i atutów?

Zgodnie z naszą świadomością moralną te ściśle powiązane ze sobą formy depersonalizacji są niezależne od subiektywnych intencji osób. Sam tylko fakt, że chętnie funkcjonuję jako okaz i rozumiem siebie jedynie jako okaz, nie chroni mnie przed podleganiem depersonalizacji – sprawia on po prostu, że staję się współpracownikiem wrogów mojego bycia osobą.

Jaka musi być struktura osoby, jeśli istota ludzka jest ignorowana jako osoba i znika jako *ktoś*, kiedy każe się jej odgrywać rolę jedynie okazu lub przykładu i traktuje się ją jako całkowicie wymienialną na inne okazy?

4. Przyjrzyjmy się kolejnemu przypadkowi drastycznej depersonalizacji, przypadkowi niewolnictwa, w którym jedna osoba uważa, że posiada drugą. Nietrudno dostrzec pogwałcenie prawa drugiego człowieka jako osoby w próbie zawładnięcia kimś jako swoją własnością. Nawet gdyby pan miał traktować swych niewolników tak, by uwzględnić ich autentyczne dobro – a zatem

nie posługiwałyby się nimi jedynie dla swego własnego dobra – to mimo wszystko pozostawałby w niedopuszczalnym z moralnego punktu widzenia związku z niewolnikami, związku naruszającym ich bycie osobą. Co więcej, nawet gdyby niewolnicy chętnie współpracowali w działaniach na rzecz swego zniewolenia, to tego typu współpraca nie mogłaby być rekompensatą moralną dla wspomnianego związku – sprawia ona bowiem jedynie to, że stają się współnikami swego pana w naruszaniu ich własnego bycia osobą¹. Widzimy tu coś niepodważalnego, tak jak wtedy, gdy widzieliśmy zło we „wrabianiu” niewinnego człowieka. Nieważne, jak wielkie dobro płynie z przetrzymywania osoby w stanie zniewolenia; perspektywa choćby i wielkiego dobra, czy to dla niewolnika, czy dla innych, nie jest nawet początkiem pokonywania zła płynącego z czynienia osoby niewolnikiem, nie czyni nic, by stworzyć wyjątek – przypadek niewolnictwa uzasadnionego jego konsekwencjami.

Wyrażane przez nas potępienie moralne odnosi się nie tylko do niewolnictwa w Ameryce. Pragnę również zwrócić uwagę na wyrok, jaki moglibyśmy wydać na niewolnictwo w starożytności, czyli istniejące na długo przed tym, jak komukolwiek przyszło do głowy kwestionowanie jego moralnego charakteru. Nie będziemy być może skłonni do wyrażania tego samego moralnego oburzenia na niewolnictwo w świecie starożytnym, jakie moglibyśmy wyrazić wobec handlu niewolnikami praktykowanego na początku XIX wieku. Zdumiewa nas natomiast niedojrzałość w pojmowaniu osoby, jaka cechowała ludy starożytne, które traktowały niewolnictwo jako coś oczywistego. To tak, jakby ludy te nie uświadomiły sobie bycia osobą istot ludzkich.

Zauważmy, że nie każde należenie jednej osoby do drugiej obraża nasze odczucia moralne. Należenie dziecka do jego rodziców lub małżonków nawzajem do siebie wydaje się nam moralnie w porządku. Obraża nas raczej ten szczególny rodzaj należenia niewolnika do pana, jaki ma miejsce pomiędzy właścicielem i jego własnością. Osoba nie może należeć do kogoś w sensie bycia posiadanym przez tę osobę; posiadanym, tak jak posiadana jest przez nią jej własność.

Zadajmy więc pytanie: jak rozumiemy osobę, kiedy pojmujemy niedojrzałość moralną tych okresów w historii, w których niewolnictwo uważano

¹ Naturalnie, mamy do czynienia z całkowicie innym przypadkiem, jeśli osoba w pełni rozumie poniżenie stanu zniewolenia, jednak odmawia stawiania gwałtownego oporu panu, sądząc, że lepiej jest wytrzymać swe poniżenie niż zaangażować się w przemoc zwalczania go. Nie moglibyśmy w takim przypadku powiedzieć o takim niewolniku, że jest on współnikiem swego pana w naruszaniu własnego bycia osobą. Powiedzielibyśmy raczej, że w tym przypadku jedyną osobą naruszającą prawa osoby jest pan, a nie niewolnik, który się temu poddaje.

za rzecz oczywistą? Jak pojmujemy osobę, kiedy spostrzegamy niewolnictwo jako przejaw drastycznej depersonalizacji? I czy różni się to tak bardzo od naszego rozumienia przemocy popełnianej wobec człowieka, którego się „wrabia”?

5. Naruszenie prawa osoby, które obraża nasze uczucia moralne, może być znaczenie subtelniejsze. Wszystkim znane jest doświadczenie kontaktu z innymi osobami tylko ze względu na ich związek z naszymi planami i dostrzeganie ich o tyle, o ile musimy je dostrzec, by wejść z nimi w interakcję, dążąc do realizacji naszych celów. Od czasu do czasu jednak wyraźnie uświadamiamy sobie, że ten drugi, z którym mamy do czynienia, jest osobą, i wtedy odczuwamy cechujące naszą postawę brak szacunku i arogancję. Uświadamiamy sobie pewien rodzaj przemocy, z jaką odnosiliśmy się do innych osób. Zdajemy sobie sprawę, że musimy się cofnąć i stworzyć im możliwość bycia osobami oraz że musimy przestać spostrzegać je wyłącznie w związku z naszymi planami. Tego rodzaju przemoc w niczym nie przypomina przemocy potępienia niewinnego człowieka i zwykle nie wymaga ona zastosowania żadnej przemocy fizycznej lub naruszenia przysługujących mu praw. Jednak, choć jest to subtelniejszy rodzaj przemocy wobec osoby, jest on mimo to dotkliwie odczuwany przez nas z chwilą, gdy uświadomimy sobie, że mamy do czynienia z osobą. Pojawia się zatem pytanie: jaką prawdę o osobach uświadamiamy sobie wtedy?

2. Bycie sobą osoby w świetle przedstawionych przejawów depersonalizacji

Jest rzeczą oczywistą, że na pierwszych stronach mego studium nie zamierzam zdawać sprawy z naszych intuicji moralnych i wyrazów potępienia wobec licznych faktów społecznych. Moim zdaniem, oraz zdaniem większości moich potencjalnych czytelników, mamy rację dając wyraz ich potępieniu, a wspomniane intuicje zawierają faktyczną wiedzę moralną, tak że odsłaniając personalistyczne podstawy tych intuicji, zaczynamy rozwijać prawdziwą wiedzę na temat osoby ludzkiej.

Spróbuję teraz odpowiedzieć na pytania postawione w poprzednim podrozdziale. Uczynię to, rozwijając cztery twierdzenia dotyczące osobowego bycia sobą, które jest tak współdoświadczane u istot ludzkich, kiedy doświadczamy ich moralnego znaczenie dla naszego działania – albo raczej przedstawie jedno twierdzenie w czterech wersjach.

1. *Osoba jest celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji innych celów.* Dlaczego przemoc wobec osoby stanowi niesłuszne jej potępienie i niszczenie dla zachowania porządku publicznego? Ponieważ jako osoba bytuje (*stand*) w sobie samej i nie istnieje jedynie ze względu na kogoś innego (lub nawet wielu innych, albo też społeczność innych osób), *lecz raczej istnieje w pewnym sensie dla siebie samej.* Z racji mego *mocnego zakotwiczenia w siebie samym* nie mogę – bez naruszenia mnie jako osoby – istnieć jedynie jako narzędzie służące do czegoś poza mną samym, choćby nawet chodziło o niezwykle szlachetne cele lub ogromne korzyści dla wielkiej liczby ludzi. Właśnie tę prawdę o osobie lekceważy się, kiedy czyni się niewinnego człowieka kozłem ofiarnym – jest on wówczas traktowany tak, jakby istniał jedynie dla społeczeństwa. Moglibyśmy uznać za swoje słynne stwierdzenie Kanta i powiedzieć, że osoba jest *celem samym w sobie*², a nie jedynie środkiem do realizacji innych celów. Właśnie fakt bycia celem samym w sobie jest lekceważony, kiedy czyni się niewinną osobę kozłem ofiarnym i traktuje się ją instrumentalnie, by osiągnąć jakiś cel.

To jest przynajmniej część powodów poniżenia prostytutki. Jako osoba jest ona celem samym w sobie, lecz jako prostytutka pozwala, by ją wykorzystywano jedynie jako środek do uzyskania gratyfikacji przez klientów.

Kiedy spostrzegam innych wyłącznie jako osoby mogące przyczynić się do realizacji moich planów, to oczywiście przestają one być dla mnie osobami, ponieważ nie jestem skłonny pozwolić na to, by istniały one dla mnie jako cele same w sobie.

Ta niezależność w bycie (*in being*) przynależna osobom wydaje się nam czymś ostatecznym w sensie metafizycznym, ponieważ sądzimy, że dotyczy ona także naszej relacji z Bogiem. Myśl, że Bóg mógłby się nami posłużyć, a potem pozbyć się nas jako środków do osiągnięcia swoich celów nie mniej obraża naszą świadomość moralną niż myśl, że to samo mogliby uczynić względem nas inni. Wydaje się nam, że mielibyśmy rację, buntując się przeciwko Bogu w imię naszego osobowego bycia sobą, gdybyśmy uważali, że

² Schopenhauer sądził, że słynne stwierdzenie Kanta „cel sam w sobie” jest wewnętrznie sprzeczne, ponieważ cel jest zawsze celem dla kogoś, a zatem nigdy celem samym w sobie. W rzeczywistości jednak stwierdzenie Kanta wcale nie jest sprzeczne, ponieważ powiedzenie, że osoby są celami samymi w sobie jest równoznaczne z innymi stwierdzeniami, w których brak logiki, na co zwrócił uwagę Schopenhauer, są to stwierdzenia takie, jak to, że osoby ludzkie należą do siebie, są *sui iuris*, są bytami samymi w sobie, są bytami, które w pewnym sensie istnieją ze względu na siebie. W stwierdzeniach tych nie ma tak oczywistej sprzeczności, jak sądził Schopenhauer. A ja sądzę, że nie ma w nich żadnej sprzeczności.

Jego związek z nami sprowadza się do wykorzystywania nas. Zauważyli to nie tylko tacy myśliciele, jak Nietzsche i Sartre – już św. Tomasz wypowiedział się w tej materii. Mówiąc o Opatrzności Bożej w księdze III *Summa contra gentiles* dowodzi on, że „istoty rozumne podlegają w sposób szczególny Bożej Opatrzności” (rozdział 111); a w dalszym fragmencie precyzuje, że „istoty rozumne są kierowane ze względu na nie same, podczas gdy inni są kierowani tak, by im podlegać” (rozdział 112)³. Posługując się moją terminologią – wolę mówić raczej o osobach niż o istotach rozumnych – wyraziłbym myśl Akwinaty w następujący sposób: Bóg szanuje nasze osobowe bycie sobą obchodząc się z nami tak, jak się z nami obchodzi, ze względu na nas samych i nie traktuje nas jako środki służące innym bytom lub nawet do realizacji Jego zamiarów.

À propos, godne zauważenia jest to, że we wspomnianym fragmencie, w którym św. Tomasz podchodzi znacznie bliżej niż w jakimkolwiek innym miejscu (o ile mi wiadomo) do osoby istniejącej dla niej samej i jako cel sam w sobie, mówi on o istotach ludzkich nie jako o samych w sobie, lecz w ich związku z Bogiem; i co więcej, w ich byciu poddanymi kierownictwu Boga. Powrócę nieco później do owej jedności tworzonej przez bycie sobą i teonomię. Akwinata uznawał ją za rzecz oczywistą, lecz od czasów Kanta, dla wielu współczesnych myślicieli jest ona niezwykle skomplikowana.

Wielu zechce wystąpić z ważkim i wiarygodnym zarzutem wobec idei osoby istniejącej w pewnym sensie dla siebie samej. Chodzi o to, że niekiedy zdarza się nam żyć moralny podziw wobec osób, które „oddają swoje życie za drugiego”. Nie wydają się one brać pod uwagę tego, że są bytami istniejącymi ze względu na siebie samych, ponieważ ponoszą one najwyższą ofiarę ze względu na kogoś innego. Czy nasza świadomość moralna przeczy sobie? Czy konsekwentnie ukazuje ona osoby jako cele same w sobie? Czy też może przeczy sobie, ukazując osoby jako byty dla innych? A może bycie sobą, jakie teraz analizujemy, stanowi podstawę aktów darowania siebie? Do pytań tych powrócę w podrozdziale trzecim tego rozdziału, a przede wszystkim w rozdziałach części drugiej.

³ Św. Tomasz tłumaczy się analogią zaczerpniętą z rządów człowieka: „pod każdym rodzajem kierownictwa zabezpiecza się ludzi wolnych ze względu na nich samych, lecz niewolników w taki sposób, że są oni do dyspozycji ludzi wolnych. Zatem za sprawą Boskiej opatrzności zabezpiecza się istoty inteligentne ze względu na nie same, lecz pozostałe istoty ze względu na te inteligentne” (*Summa contra gentiles* III, 112, 2).

2. *Osoba jest całością samą w sobie, nie zaś częścią większej całości.* Możemy wskazać kolejny aspekt osoby „istniejącej dla siebie samej”, jeśli rozważymy następujące możliwe uzasadnienie uczynienia z człowieka kozła ofiarnego. Można twierdzić, że żadna indywidualna istota ludzka nie jest, w odniesieniu do wspólnoty, niczym innym jak tylko jej częścią, bytem, którego całe *raison d'être* sprowadza się do budowania całości, jaką jest wspólnota; że każdy jest związany ze wspólnotą tak jak organ związany jest z organizmem, którego jest częścią. Można zatem dowodzić, że tak jak usuwamy organ z ciała, i to nawet zdrowy organ, jeśli jego usunięcie służy dbaniu o zdrowie całego ciała, tak też – skoro pojedynczy przedstawiciel wspólnoty jest związany z tą wspólnotą tak, jak organ z ciałem – i my usuwamy ze wspólnoty tych jej członków, których usunięcie służy dbałości o wspólne dobro i to nawet wówczas, gdy są one zdrowe, czyli gdy są niewinne.

Jeśli zatem traktujemy „wrabianie” niewinnego człowieka jako coś moralnie nie do przyjęcia, bez względu na to, jakie dobro miałyby z tego dla wspólnoty wynikać, to pojmujemy, że osoba *nie* jest jedynie częścią składową wspólnoty lub jakiegokolwiek całości. Istnieje ona ze względu na siebie samą w sensie tak silnym, że nie może istnieć po to jedynie, by budować jakąś całość. Jest ona centrum dla siebie samej, a zatem nie może jej centrum stanowić żadna wspólnota lub inna większa całość. Sama jest pełnoprawną całością, zatem na zawsze odrzuca w stosunku do siebie bycie przez siebie jedynie częścią. Osoba nie jest całością względną, jak organ ciała, który istotnie jest jakąś jednością samą w sobie, lecz rozważany w związku z szerszej pojmowaną całością ludzkiego ciała jest częścią. Jedność taka, jak jedność organu ciała, zostaje niejako relatywizowana w momencie włączenia go w całość tego ciała. Nie ma jednak takiej całości, która potrafiłaby ogarnąć osobę tak, by zrelatywizować całość, jaką ona stanowi. Osoba bytuje w sobie w taki sposób, że jest absolutną, czyli niezrównaną (*unsurpassable*) i niemożliwą do relatywizowania całością. Osoba nie może być w równym stopniu i częścią, i środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu.

Naturalnie, osoba może być włączona we wspólnotę jako jej członek. Życie we wspólnocie w żaden sposób nie zagraża osobowemu byciu sobą jej członka i w rzeczywistości może w najwyższym stopniu służyć jego rozwojowi jako osobie, co jest oczywiste; jednak uczestniczenie we wspólnocie jako osoba to jedna rzecz; zupełnie czymś innym jest natomiast pojmowanie siebie jako związanego ze wspólnotą, tak jak organ jest związany ze swym organizmem, czyli znajdowanie całego uzasadnienia dla swego istnienia w budowaniu społeczeństwa, i to jest poważne wykroczenie poza tego typu uczestnictwo. W tym przypadku przestaje się traktować siebie jako byt istniejący dla siebie

samego i uznaje się siebie za coś istniejącego wyłącznie dla wspólnoty. W ten sposób dokonuje się aktu przemocy wobec siebie jako osoby i pozbawia się siebie tego rodzaju bycia sobą, które należne jest każdemu z tytułu urodzenia jako osoby i pozwala się, by życie we wspólnocie stało się źródłem niszczącej heteronomii.

Być może jednak spotkamy się z zarzutem, że w wielu wspólnotach, tak jak we wspólnocie politycznej państwa, uczestnictwo polega na odgrywaniu pewnej fragmentarycznej roli komplementarnej wobec równie fragmentarycznych ról (na przykład „obywatel”, „urzędnik”, „sędzia”, „dowódca”, „żołnierz” itd.). Choć można przyznać, że pewne wspólnoty, takie jak ludzkość lub naród, nie posiadają struktury wymagającej komplementarnych ról, to i tak można nadal twierdzić, że we wspólnotach o takiej strukturze indywidualna osoba jest wyraźnie obsadzona w roli pewnej części i dokonuje się to bez żadnej dla niej szkody. Można zatem ze stawianego zarzutu wyprowadzić wniosek, że indywidualna osoba nie jest całością w aż tak silnym sensie, jak twierdzi się powyżej, i w rzeczywistości istotnie ma w sobie coś z bycia częścią, przynajmniej w związku z całością, jaką jest wspólnota.

Nasza odpowiedź na ten zarzut jest oczywista. Tylko pod jednym warunkiem osoba nie ponosi szkody, odgrywając owe fragmentaryczne role społeczne – a mianowicie pod warunkiem, że nie utożsamia całości swego bycia jako osoba z tymi rolami społecznymi. Jeśli utożsamia się ze swymi rolami i sądzi, że odgrywanie ról społecznych stanowi całą rację jej bycia, wówczas odgrywanie ról jest aktem przemocy wobec niej jako osoby⁴. Doświadczenie takiej przemocy wobec siebie samego jest powszechne w naszych czasach. Może to być doświadczenie bycia poniżanym, wykorzystywanym, naruszanym w swym byciu osobą; może to być poczucie bezsensowności czyjegoś istnienia lub bolesna samotność. Gdybyśmy mogli zgłębić wszystkie tego typu doświadczenia, to moglibyśmy na nowo zobaczyć, że każda osoba jest istotnie pewnego rodzaju całością samą w sobie i nigdy nie wyczerpuje całego swego bytu w spełnianiu jakiejś częściowej funkcji, choćby była to funkcja szlachetna i niezbędna. Zobaczylibyśmy bowiem wtedy, że ból i cierpie-

⁴ Mówię tu o *prawdziwych* całościach posiadających wewnętrzną jedność i centrum. Jeśli mówi się o całościach *logicznych* takich, jak kategoria „wszystkich osób”, to należenie osoby do takiej kategorii naturalnie nie stanowi zagrożenia dla bycia sobą osoby, nawet jeśli uważa się osobę za należącą wraz z całą głębią swojego bytu osobowego („wszelką podmiotowością osobową”). Kiedy jednak rozważymy jedną osobę w odniesieniu do kategorii w sensie wszystkich innych osób, to z łatwością tracimy z oczu ważny aspekt bycia sobą osoby. Będę o tym mówić w następnym rozdziale podczas omawiania pewnej „absolutności” osoby (podrozdział 2.3). Sam jednak fakt należenie osoby do kategorii logicznej nie ma w sobie nic depersonalizującego.

nie płynące z tych doświadczeń pochodzą z błędnego pojmowania siebie, z próby rozumienia naszego bytu jako charakteryzującego się częściowością radykalnie niezgodną z istnieniem jako osoby. Tylko wówczas, gdy każda ta fragmentaryczna funkcja będzie rozumiana jako rodzaj maski, jako coś, co nie pomieści bez reszty głębi czyjegoś bytu osobowego; tylko wówczas, gdy rozumiemy ją jako coś, co mimo swej wielkiej wagi nawet dla rozwoju osoby jako osoby, nie może nigdy dostarczyć osobie wyczerpujących racji jej istnienia, pochłaniając ją jako część wspólnoty; tylko pojmując społeczeństwo lub wspólnotę jako „całość stworzoną z wielu całości”⁵ – tylko wtedy osoba może pozostać nienaruszona jako osoba, spełniając daną funkcję⁶.

Jeśli uwydatnia się jeden aspekt osobowego bycia sobą, twierdząc, że osoba nie jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu, to tym samym uwydatniony zostaje inny aspekt tego samego bycia sobą przez stwierdzenie, że osoba nie jest nigdy jedynie częścią⁷.

Owa niezdolność do bycia częścią wydaje się charakteryzować tą samą metafizyczną ostatecznością, jaką zauważyliśmy powyżej. Dla naszej świadomości moralnej wydaje się to nie mieć znaczenia, czy podejmuje się próbę uczynienia z istot ludzkich części społeczeństwa, czy części Boga. Zastosowana wobec nich depersonalizacja jest równie poważna w obu przypadkach. Bez względu na to, czym jest ta większa całość – nawet gdyby miał to być Bóg – osoba nie może nigdy funkcjonować jako jedynie jej części. Religia panteistyczna nie tylko wynosi, lecz także degraduje istoty ludzkie – czyniąc je częściami *Boga* sprawia, że stają się boskie, lecz jednocześnie czyniąc je częściami Boga sprawia, że przestają być osobami.

⁵ Jak trafnie ujął to Jacques Maritain w: *The person and the common good*, New York: Charles Scribner's Sons, 1947, s. 47.

⁶ Kiedy św. Tomasz z Akwinu mówi (*Summa Theologiae*, I-II, 21, 4, 3): *homo non ordinatur ad communicatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua* – „człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej” (cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny czyli Szczęście oraz uczynki ludzkie*, tłum. Feliks W. Bednarski OP, London: Veritas, 1963, s. 365), to wydaje się on mówić dokładnie to, co chciałbym powiedzieć w odpowiedzi na postawiony zarzut.

⁷ Wydaje się, że to także stanowi część nauczania św. Tomasza z Akwinu, który mówi (w: *In III Sent.*, d. 5, 3, 2 oraz w wielu innych miejscach), że *ratio personae* przeciwstawia się (*contrariatur*) *ratio partis*. W rzeczywistości obstatek on tak usilnie przy tym, że osoba nie jest częścią, iż skłania go to do zaprzeczenia (*tamże*), że dusza oddzielona po śmierci jest nadal osobą. Ponieważ brakuje jej pełni, jaką może posiadać wyłącznie będąc wcielona, przyjmuje na siebie częściowość, która nie pozwala jej być dłużej osobą. Oczywiście nie możemy przyjąć wniosku św. Tomasza, choć jego argument opiera się częściowo na rozsądnym założeniu personalistycznym.

3. *Osoba w sposób nieudzielalny należy do siebie i nigdy nie jest jedynie okazem.* Dlaczego narusza się bycie osoby, traktując je jako zwykłe okazy rodzaju ludzkiego lub jakiejś, choćby i wielkiej, zalety? Dlaczego status przykładu lub okazu wydaje się sprzeczny z byciem osobą istoty ludzkiej? Muszę odpowiedzieć tak samo, jak odpowiedziałem na poprzednie pytanie: dzieje się tak, dlatego że osoba bytuje w sobie samej i jest w sobie zakotwiczona, każda osoba istnieje w sposób nieudzielalny należąc do siebie, i nigdy nie może istnieć jedynie jako okaz. Tak naprawdę status okazu przeciwstawia się osobowemu byciu sobą z dwóch różnych względów. Po pierwsze, ze względu na relację do ideału, którego reprezentacją ma być osoba – jako reprezentacja istniałaby jedynie ze względu na reprezentowany ideał, podczas gdy jako osoba istnieje ze względu na siebie. Po drugie, ze względu na relację do innych reprezentacji tego ideału – mogłaby być bowiem zastąpiona przez inne równie dobre reprezentacje i owa wymienialność zniszczyłaby jej bytowanie w sobie i posiadanie własnego bytu należącego do niej ze względu na jej osobowe bycie sobą.

Jeśli chodzi o naruszanie osoby w jej byciu, to wydaje się nie mieć większego znaczenia, czy wykorzystuje się ją jako środek do osiągnięcia celu, czy traktuje się ją jako okaz, doceniając ją o tyle tylko, o ile jest spełnieniem określonego ideału. W każdym z tych przypadków nie zezwalamy osobie na bytowanie w niej samej, lecz oddalamy ją od jej centrum, kierując ją ku czemuś innemu niż ona sama. Naturalnie, początkowo wydaje się, że w pierwszym przypadku („wrobienia” niewinnej osoby dla zachowania porządku publicznego) mamy do czynienia z poważniejszym naruszeniem osoby jako bytu bytującego w sobie niż ma to miejsce w przypadku drugim (doceniania istoty ludzkiej tylko o tyle, o ile ona egzemplifikuje jakiś ideał). Ostatecznie, jeśli jest to ideał człowieczeństwa lub bycia osobą, czy kobiecości, bądź jakiś ideał moralny, taki zatem, ze względu na który osoba ma istnieć, to nie jest on niczym spoza niej samej, lecz raczej czymś tkwiącym w jej wnętrzu. Ponieważ ideał człowieczeństwa nie jest czymś zewnętrznym wobec istoty ludzkiej, ani kobiecość nie jest czymś zewnętrznym wobec kobiety, tak jak zewnętrzny jest porządek publiczny dla jednostki poświęcanej dla niego w charakterze kozła ofiarnego. Z tego samego powodu osoba traktowana jako zwykły okaz nie wydaje się wykorzystywana jako jedynie środek do osiągnięcia celu, ponieważ tutaj nie ma celu, który – gdy się go osiągnie – skłoni hodowcę do pozbycia się wzorcowej osoby – cel, do którego on dąży, znajduje się wewnątrz, a nie na zewnątrz takiej osoby. A jednak różnica między tymi dwoma przypadkami, choć w sensie abstrakcyjnym wydaje się znacząca, to w sensie moralnym nie jest aż tak wielka. Ponieważ nawet gdy o tej różnicy

pamiętamy, to nadal widzimy coś radykalnie depersonalizującego w postawie hodowania istot ludzkich, tak jak hoduje się zwierzęta. To, że osoba jest bytem bytującym w sobie, zakotwiczonym w sobie, co więcej, w pewnym sensie istniejącym ze względu na siebie, ukazuje się przez negację bytu osobowego w obecnym przypadku w sposób równie skuteczny, jak zaprzeczono temu bytowi w przypadku posłużenia się niewinnym człowiekiem jako koźłem ofiarnym.

Powszechnie uważa się, że ten aspekt bycia osobą – nazwę go nieudzielalnością osoby ludzkiej – został rozpoznany wyłącznie w myśli współczesnej. Tak naprawdę został on rozpoznany już przez św. Tomasza z Akwinu, mimo że w jego myśli nie odgrywa on tej centralnej roli, na jaką zasługuje.

Otóż, istota rozumna istnieje pod Bożą Opatrznością jako byt kierowany i zabezpieczany dla niego samego a nie po prostu ze względu na swój gatunek, jak ma to miejsce w przypadku innych podatnych na zepsucie stworzeń. Ponieważ jednostka, która jest kierowana ze względu na gatunek, nie jest kierowana ze względu na nią samą, jednak istota rozumna kierowana jest przez wzgląd na nią samą, jak wynika to z tego, co już powiedzieliśmy (rozdz. 112). A więc, tylko istoty rozumne otrzymują wskazówki od Boga w swoich działaniach nie tylko na rzecz gatunku, lecz także na rzecz jednostki⁸.

Zauważmy, że św. Tomasz faktycznie naucza o metafizycznej ostateczności wspomnianego aspektu bycia osobą. Istnieje on nawet dla Boga w takim sensie, że determinuje Go (że tak powiem) do innego rodzaju opatrności niż sprawuje On nad nie-osobami. To właśnie nie rodzaj ludzki jawi się przed Bogiem – tak jakby osoby ludzkie stawały przed Nim jako należące do tego rodzaju – lecz indywidualne osoby stają przed Nim jako one same, jako jednostki, które są czymś więcej niż przedstawicielami gatunku. Owa ostateczność, choć wyrażana tutaj językiem teologii, wydaje się częścią rozumienia bycia osobą zawartego w naszej świadomości moralnej.

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* III, 113, 1. W związku z tym rozdziały od 111 do 114 według mnie stanowią najbardziej „personalistyczną” część całego dzieła św. Tomasza. Współczesny czytelnik ku swemu zdumieniu zauważa, że św. Tomasz już tutaj przywłaszczył sobie ideę Kanta, iż każda osoba w pewnym sensie istnieje dla siebie samej (jest celem samym w sobie), jak też ideę Kierkegaarda, że każda pojedyncza osoba istnieje w pewnym sensie „ponad” rodzajem ludzkim. Z drugiej strony trzeba przyznać, na co właśnie zwróciłem uwagę w tekście, że te personalistyczne spostrzeżenia nie zajmują tak znaczącego miejsca w antropologii filozoficznej św. Tomasza, na jakie zasługują. W rozdziale szóstym znajdziemy nawet wywód św. Tomasza, który pozostaje w sprzeczności z autentyczną filozofią personalistyczną. To tak, jakby we wspomnianych rozdziałach na chwilę ujrzał on nowy świat, którego czas jeszcze nie nadszedł.

Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że niektórzy podważali nieudzielalność osoby ludzkiej lub przynajmniej ową ostateczność, którą właśnie akcentuję, podnosząc argumenty niezwiązane z naszą świadomością moralną, lecz mające charakter spekulatywny. W analizach awerroizmu, buddyzmu, idealizmu niemieckiego, myśli Schopenhauera, młodego Nietzschego i innych uznawano, że odrębna indywidualność osób ludzkich jest rodzajem jawienia się człowieka i że na poziomie rzeczywistości ostatecznej owa odrębność ustępuje miejsca jedyności, która wyklucza wielość nieudzielalnych osób. Niekiedy ową jedność rzeczywistości ostatecznej wyjaśnia się w kategoriach czegoś uniwersalnego lub ogólnego, co kontrastuje z rzeczywistymi konkretnymi bytami. W ostatnim rozdziale będę bronić naszej świadomości moralnej przed tymi wszystkimi myślicielami, dowodząc za św. Tomaszem, że osoby ludzkie są nieudzielalne i niepowtarzalne, nawet w relacji z Bogiem.

W następnym rozdziale dokładniej zanalizuję ową nieudzielalność i niepowtarzalność, którą zadeklarowałem w moim trzecim stwierdzeniu na temat osobowego bycia sobą.

4. *Persona est sui iuris et non alterius iuris*: „każda osoba należy do siebie a nie do jakiegokolwiek innej osoby”. Co leży u podstaw naszego sądu na temat moralnej niedojrzałości tych okresów w historii, w których niewolnictwo uważano za rzecz oczywistą, lub co leży u podstaw naszego oburzenia wobec praktykowania niewolnictwa w naszych czasach? Nic ponad to, co zawarte jest w moim czwartym stwierdzeniu na temat osoby: osoba istnieje dla siebie samej w sensie należenia do siebie, bycia *sui iuris*, posiadania siebie samej, a zatem nie może nigdy należeć do kogoś innego jako jego własność.

Stwierdzenie to jest ściśle związane z moimi poprzednimi stwierdzeniami na temat osoby. Osoba istnieje ze względu na siebie samą nie tylko w sensie nie-bycia narzędziem w rękach innej osoby i nie-bycia częścią innej osoby, a także nie-bycia okazem wymienialnym na inny okaz, lecz także w sensie nienależenia jako własność do innej osoby⁹. Każda z tych negacji uwypukla inny aspekt osoby istniejącej ze względu na siebie samą i bytującej w sobie. Obecna negacja wydaje się wskazywać na coś *de iure* w byciu sobą osoby: osoba należy do siebie i ma siebie za swoją własność (*sui iuris*), i nie może należeć do kogoś innego jako jego własność (*alterius iuris*).

⁹ Zob. wnikliwe omówienie bycia osobą w: Romano Guardini, „Świat i osoba”, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, s. 87-219, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1969. Na s. 176 Guardini trafnie wyraża antagonizm pomiędzy byciem osobą i byciem posiadanym (zawłaszczonym) przez kogoś.

Osoba jako podmiot praw. Właśnie owo należenie osoby do siebie leży u podstaw czegoś silnie zakorzenionego w naszej świadomości moralnej – leży u podstaw naszego poczucia, że w wielu (choć nie wszystkich) spośród prezentowanych powyżej przypadków pogwałcone zostały *podstawowe prawa osoby*. Wszyscy zgodzimy się, że *prawa* ludzi sprzedawanych siłą jako niewolnicy są pogwałcane przez ich właścicieli. Podobnie można powiedzieć o przypadku kozła ofiarnego – jego prawa są pogwałcane przez tych, którzy go „wrabiają”. Prawa te wydają się ściśle związane z byciem osobą posiadacza praw – szanując prawa innych, szanujemy ich jako osoby, a pogwałcając ich prawa, pogwałcamy ich w ich byciu jako osoby. Istotnie, rosnąca świadomość podstawowych praw istot ludzkich nie wydaje się niczym innym, jak tylko aspektem rosnącej świadomości o nich jako osobach. Skoro już doszliśmy do naszego czwartego stwierdzenia, to możemy wyjaśnić, dlaczego przymoc wobec osób jest zwykle pogwałcaniem praw tych osób i dlaczego osoby są podmiotami praw.

Zacznijmy od ustalenia, o jakie prawa chodzi. Kiedy mówimy, że pogwałcono prawa kozła ofiarnego lub niewolnika, mówimy oczywiście o fundamentalnych prawach, jakie osoba posiada jako osoba, a nie o prawach nabytych drogą umowy lub nadanych przez prawo pozytywne (stanowione). Te ostatnie prawa również stanowią dowód bycia osobą posiadacza praw, jednak mając na względzie moje obecne cele, odkładam je na bok, skupiając się na pierwszych z wymienionych praw, które pozostają w szczególnym związku z byciem osobą posiadacza praw, dlatego że wypływają bezpośrednio z jego bycia osobą bez pośrednictwa żadnych aktów umowy lub nadania.

Wydaje się, że pogwałcenie praw osoby nie jest niczym innym niż próbą rozporządzania tym, co jest własnością osoby lub dopuszczenia się pewnego rodzaju kradzieży samego bycia osobą. Władze traktują niewinnego człowieka tak, jakby jego bycie należało do nich i mogli nim rozporządzać, a przecież w rzeczywistości należy ono do niego. Właśnie owa arogancka ingerencja w sferę tego, co jest jego własnością, wydaje się nadawać czynowi „wrobienia” go rangę pogwałcenia praw tego człowieka. Szczególnie czwarte z naszych twierdzeń na temat osoby, jakie mamy na uwadze, rozważając osobę jako podmiot praw¹⁰.

¹⁰ Nie ośmielę się twierdzić, że należenie osoby do siebie jest *wyłącznym* uzasadnieniem praw osoby ludzkiej i zaprzeczyć, że względy dobra i dobra wspólnego również odgrywają rolę w uzasadnianiu praw. Moim zadaniem nie jest podanie pełnego uzasadnienia praw, lecz odnoszenia się do nich o tyle tylko, o ile można w nich dostrzec należenie osoby do siebie samej. Możemy to dostrzec nawet wtedy, gdyby się okazało, że należenie do siebie osoby nie jest jedynym czynnikiem dającym początek prawom.

Mamy tutaj rodzaj pośredniego potwierdzenia, że prawa osoby wywodzą się dokładnie z należenia osoby do siebie samej. Prawa te kryją w sobie coś osobliwego – nie mogą być pogwałcone ani też szanowane przez osobę, która je posiada, *lecz tylko przez jakąś inną osobę*. Jeśli dobrowolnie odbieram sobie życie, to nie naruszam moich własnych praw – tylko ktoś inny, kto odbiera mi życie wbrew mojej woli, narusza moje prawa. Załóżmy, że odbierając sobie życie, popełniam czyn zły i niemoralny. Jednak zło, choć może być wyjaśnione w kategoriach szacunku, jakim powinienem obdarzać siebie jako osobę, nie może być wyjaśnione w kategoriach naruszania przeze mnie praw, jakie posiadam jako osoba. Mogę naruszyć moje własne prawo do życia w nie większym stopniu niż mógłbym ukraść moją własność lub popełnić cudzołóstwo z własnym współmałżonkiem. Inaczej sprawy się mają w przypadku *wartości* lub *godności* osoby. Mogę w równym stopniu szanować lub naruszać moją własną i czyjąś godność, jednak moje prawa mają zasadniczo bardziej społeczny charakter, czyli potrzebują *drugiej* osoby, by je szanowała lub naruszała¹¹. Otóż wspomnianą osobliwość takich praw można by wyjaśnić tym, że znajdują one uzasadnienie w należeniu osoby do siebie samej. Ponieważ w pełni zrozumiałe jest to, że należenie osoby do siebie samej stwarza dla innych przeszkody moralne, jakie nie istnieją dla niej samej, tak jak należenie własności do jej właściciela stwarza przeszkody moralne nieistniejące dla właściciela. Powtarzam, że nie oznacza to, iż nie ma *żadnych* moralnych ograniczeń wobec tego, co czynię z sobą samym. Nie wynika z tego nic ponad to, co wynika ze struktury własności, mianowicie że właściciele nie mogą działać nieodpowiedzialnie w dysponowaniu swoją własnością.

Bycie sobą i samotność osoby ludzkiej. Podjąłem zatem próbę – za pomocą czterech twierdzeń dotyczących tego, czym osoba *nie* jest – sformułowania czterech stwierdzeń na temat tego, czym osoba jest lub raczej przedstawienia czterech wersji tego samego twierdzenia dotyczącego bycia sobą osoby. Może powinienem powiedzieć, że to, co wyłania się z owego poczwórnego twierdzenia, to „bycie sobą i samotność osoby”¹². Mówię tutaj o samotności

¹¹ Wynika z tego, że człowiek, który dobrowolnie godzi się być kozłem *ofiarnym*, skutecznie usuwa swoje prawa z takiej sytuacji. Ci, którzy następnie skazują go i wymierzają karę, nie naruszają żadnego z jego praw. Naturalnie, nie oznacza to, że nie stosują oni wobec niego jako osoby przemocy ani też, że on sam nie stosuje wobec siebie żadnej przemocy. Oznacza to tylko, że owa przemoc nie przyjmuje konkretnej formy naruszania praw.

¹² Rozważania o samotności są całkowicie zgodne z twierdzeniem, jakie pojawi się w trakcie naszego wywodu, mianowicie że ostatecznie nie ma niczego takiego, jak samotna osoba oraz że byt osobowy charakteryzuje się tym, że może istnieć wyłącznie w postaci osób istniejących wspólnie z innymi.

nie w sensie subiektywnym lub doświadczeniowym, lecz w sensie bycia przez osobę odrębną od wszystkiego innego, ponieważ osoba jest zebrana w sobie tak silnie, że możemy powiedzieć, iż nade wszystko *jest ona sobą a nie kimś innym*. W niezdolności osoby do bycia częścią jakiejś całości lub własnością posiadaną przez kogoś, lub wymienialnym okazem, widzimy jedynie różne aspekty tego, co dla mnie oznacza samotność osoby¹³.

Wprost niezwykle jest to, jak nasze wnioski wywodzące się z naszej świadomości moralnej zbiegają się z pojmowaniem bycia osobą, jakie pojawiło się w myśli Zachodu. Maritain mówi, że „tradycja metafizyczna Zachodu definiuje osobę w kategoriach niezależności, jako rzeczywistość, która trwając duchowo, tworzy dla siebie wszechświat, względnie niezależną całość w obrębie całego wszechświata stającą w obliczu transcendentnej całości, jaką jest Bóg”¹⁴. Zatem nasze wnioski wskazują bezpośrednio na klasyczną definicję osoby podaną przez Boecjusza: *persona est substantia individua naturae rationalis* („osoba jest substancją indywidualną natury rozumnej”). Byt jest substancją na mocy bytowania w sobie samym, istnienia nie jako część ani też czyjaś własność, i właśnie ten moment niezależności jawi się jako istota osobowego bycia sobą.

Oczywiście wiem, że wielu współczesnych filozofów ma poważne zastrzeżenia wobec mówienia o osobie w kategoriach substancji. Musimy najpierw zgłębić podmiotowość osoby (w rozdziale trzecim), by pojąć, dlaczego sądzą oni, że podmiotowość wyklucza substancjalność. W rozdziale czwartym odpowiem im i będę dowodzić substancjalności osoby, uzasadniając w ten sposób bardziej krytycznie niż mogę uczynić to teraz moją akceptację starej definicji Boecjusza.

¹³ Por. wywód Guardiniego na temat samotności osoby w jego „Świecie i osobie”: „To że jestem osobą oznacza, że nikt inny nie może we mnie zająć mojego miejsca, lecz że w stosunku do siebie samego jestem sam ze sobą; nie mogę być przez nikogo innego reprezentowany, lecz sam za siebie odpowiadam; nie mogę być zastąpiony przez nikogo, lecz jestem kimś jedynym – wszystko to utrzymuje się w mocy, nawet jeżeli sfera zastrzeżonych praw ulega radykalnemu zaburzeniu przez ich naruszenie i nadanie temu naruszonemu porządkowi mocy obowiązującej. Zawsze tylko psychiczny klimat szacunku i pokoju jest tym, który zostaje zagubiony, a nie *izolacja* [u Crosby’ego: *samotność*] *osoby samej w sobie*” (dz. cyt., s. 176-177). (W kilku miejscach zmodyfikowałem angielski przekład i dodałem kursywę – J.C.).

¹⁴ Jacques Maritain, *The person and the common good*, dz. cyt., s. 30. To samo mówi Josef Pieper: byt osobowy charakteryzuje się „nieograniczoną zdolnością do życia w samym sobie, darem samodzielności i niezależności, które, w *filozoficznej tradycji Europy*, były zawsze uznawane za atrybuty osoby ludzkiej, bycia osobą” (Pieper, *The philosophical act*, w: *Leisure*, New York: The New American Library, 1963, s. 91 – kursywa moja).

Jest jeszcze inna „definicja” bycia osobą w tradycji, z którą nasze dociekania pokrywają się ściślej niż z tradycją Boecjusza. Mam na myśli zasadę wywodzącą się z prawa rzymskiego: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*, którą można swobodnie oddać w następujący sposób: „osoba jest bytem samym w sobie i nie dzieli swego bytu z kimś innym”. *Persona est sui iuris* wyraża to, co nazwałem byciem sobą, *alteri incommunicabilis* wyraża wynikającą z tego samotność bytu osobowego¹⁵.

3. Działanie właściwe osobie

Skoro dotychczas poświęciliśmy uwagę bytowi osób, to w sposób naturalny przejdziemy teraz do charakterystycznego dla nich działania. Pozostaje to w całkowitej zgodności z aksjomatem scholastycznym: *agere sequitur esse* – „bycie poprzedza działanie” lub, jak moglibyśmy równie dobrze przetłumaczyć, „skoro byt jest, to działa”. Karol Wojtyła sądzi, że nie ma bardziej obiecującego ujęcia osoby niż ujęcie jej w działaniu. Stąd tytuł jego głównego dzieła z zakresu antropologii filozoficznej – *Osoba i czyn*.

Dwa przeciwieństwa działania osobowego. Kontynuujemy naszą strategię szukania jakiejś rzeczy przez jej zaprzeczenie lub oddalenie.

W niektórych spośród przedstawionych powyżej przypadków osoby były zmuszane do działania, zmuszane wbrew ich woli – to właśnie widzimy w przypadku typowego kozła ofiarnego i niewolnika. Przymus wydaje się naruszać te osoby w ich działaniu jako osoby¹⁶. Nie można uzasadnić naru-

¹⁵ W niniejszym podrozdziale dochodzę do tego samego wniosku, co Ismael Quiles SJ, w swoim „La esencia del hombre”, w: tenże, *Antropologia filosofica in-sistencial*, Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1983, s. 330-360. Po niezwykle precyzyjnym postawieniu kwestii „istoty istoty” człowieka dowodzi on, że znajduje się ona w jego wewnętrznym centrum, w jego trwaniu w sobie (stąd nowy termin zaproponowany przez Quilesa, *in-sistence* – „insystencja” – i określenie własnego stanowiska jako „insystencjalnej” antropologii filozoficznej). Wydaje się, że to, co nazywa on „insystencją” jest bardzo bliskie temu, co nazwaliśmy byciem sobą osoby. Następnie dokonuje on przeglądu wszystkich ważniejszych prób uchwycenia istoty człowieka w innych kategoriach, na przykład w kategoriach racjonalności, wolności lub transcendencji siebie. W sposób przekonujący ukazuje, że wszelkie tego typu zdolności lub cechy charakterystyczne zakładają insystencję i opierają się na niej, a zatem nie są tak fundamentalne jak ona. Nie oznacza to oczywiście, że te inne wymiary bycia osobą były mniej ważne niż bycie sobą lub nawet, że były jedynie przypadkami insystencji. Chodzi o to, że istnieje jedno znaczenie słowa „fundamentalny”, zgodnie z którym nie są one tak fundamentalne jak insystencja.

¹⁶ Nie oznacza to, że wszelki przymus stosowany wobec osób jest moralnie nieuzasadniony. Na przykład, niewątpliwie uzasadnione moralnie jest pozbawianie przestępców wolności.

szenia osób mówiąc po prostu, że zastosowano wobec nich przymus, by osiągnąć obcy im cel, ponieważ ostatecznie istnieje pewien rodzaj przymusu stosowany przez wzgląd na dobro osób, które go doświadczają. Na przykład, paternalistyczny władca może zmusić swych poddanych do takich sposobów działania, które jego zdaniem są dla nich najkorzystniejsze, i które rzeczywiście mogą takie być. Może on nalegać, by przyjęli oni przekonania religijne i moralne, które rzeczywiście są prawdziwe, zgodnie z tym, co on o nich myśli. Mimo to przymus taki może okazać się aktem naruszenia poddanych władcy w ich działaniu jako osób. Choć osoby ludzkie są stworzone do życia w prawdzie i choć rozwijają się one jako osoby tylko w prawdzie (więcej na ten temat w rozdziale szóstym), to nie rozwijają się, lecz raczej podlegają naruszeniu, kiedy są zmuszane do prawdy. Czym musi być działanie osoby, jeśli nawet tak „dobroczynny” przymus je narusza? I w jaki sposób działanie właściwe osobie ma się do osobowego bycia sobą, które omawiamy?

Do drugiego z tych pytań powrócimy później. Odpowiem teraz na pierwsze z nich stwierdzając, że osoby działają jako osoby *działając z siebie samych*, czyli *działając działaniem, które jest radykalnie ich własnym*. Moje działanie jako osoby nie jest poddawaniem się lub znoszeniem albo przekazywaniem czegoś, co powstaje poza mną samym. To ja, ja sam, nikt inny, jestem tym, kto działa, kiedy działam jako osoba. Św. Tomasz wyraża to precyzyjnie, kiedy mówi o działaniu osób: *non aguntur, sed per se agunt* – „osoby nie są obiektem działania, lecz działają same z siebie”¹⁷. Kiedy stosuje się przymus wobec osób, to działa przez nie ktoś inny – lecz jako osoby działają one same z siebie.

Jest to wyraźnie widoczne w przemocy stosowanej wobec niewolników przez sam akt ich posiadania. Działanie niewolników nie jest niczym innym, jak przedłużeniem działania ich pana. Niewolnik nic nie tworzy, przekazuje jedynie i wykonuje to, co tworzy jego pan – jak ujął to Arystoteles w swym wywodzie na temat niewolnictwa. Przyczyną zanikania bycia osobą w przypadku niewolników jest to, że są oni sprowadzani do stanu, w którym nie mogą działać sami z siebie lub działać spełniając akt, który jest radykalnie ich własnym aktem¹⁸.

Nawet w ich przypadku moglibyśmy badać działanie właściwe osobom. To, co zamierzam tu pokazać, będzie przykładem *nieuzasadnionego przymusu*.

¹⁷ *Summa Theologiae* I, 29, 1. Naturalnie, św. Tomasz nie ma tu na myśli, że osoba nigdy nie może lub nie powinna poddawać się działaniu, lecz tylko że poddanie się działaniu nie ukazuje jej bycia osobą.

¹⁸ Nie tylko my – istoty ludzkie – szanujemy się wzajemnie jako osoby, powstrzymując się od stosowania przymusu. Także Bóg szanuje nas w ten sam sposób, na co wskazuje Wojty-

Jednym przeciwieństwem działania osobowego jest zatem przymus, będący dość oczywistym przeciwieństwem. Drugim stanem jest pewne *zaślepienie* w działaniu¹⁹. Rozważając również to przeciwieństwo, możemy lepiej rozumieć działanie osobowe.

Rozważmy jakikolwiek przykład tego, co Max Scheler nazwał „zarażeniem uczuciowym”²⁰. Panika nie rozszerza się z każdą kolejną ulegającą panice osobą, która *pojmuje* jakieś niebezpieczeństwo i *reaguje* na nie strachem. Nie, szerzenie się paniki dokonuje się z pominięciem wszelkiego rozumienia i reagowania. Panika rodzi panikę bez podawania czy rozumienia jakichkolwiek przyczyn. Panika rozszerza się w tłumie przez pewien rodzaj przyczynowości psychicznej, zasadniczo nie różniącej się od przenoszenia strachu w stadzie zwierząt. Kiedy ludzie ogarnięci paniką biegną szukając ratunku, to nie działają w sposób właściwy działaniu osobowemu. Przekazują jedynie to, co pochodzi od innych – nie działają sami z siebie. Dlaczego zanika w nich działanie osobowe? Nie z powodu przymusu, lecz raczej z powodu zaślepienia w ich działaniu. Każda z tych osób musiałaby *pojąć* jakieś *niebezpieczeństwo*, by móc działać jako osoba szukająca ratunku. Na poziomie zasady filozoficznej moglibyśmy powiedzieć, że moje działanie staje się całkowicie moim własnym tylko wtedy, gdy działam *na podstawie mego własnego rozumienia celu mojego działania*. Zatem, by działać osobowo nie wystarczy być wolnym od przymusu – muszę także działać na podstawie wspomnianego rozumienia.

Wynika z tego, że na gruncie personalizmu przeciwieństwem nieuzasadnionego przymusu jest pewnego rodzaju perswazja. Jeśli chcę skłonić drugą osobę do działania i jeśli chcę to uczynić z poszanowaniem jej bycia osobą, wówczas podaję tej osobie powody, które mogą być przez nią rozumiane – przedstawiam cel proponowanego działania i pomagam tej osobie, by sama

ła, pisząc: „Nikt nie może używać osoby jako środka do osiągnięcia celu, ani istota ludzka, ani też Bóg Stwórca (...) dlatego, jeśli Bóg zamierza kierować człowieka ku pewnym celom, to przede wszystkim pozwala mu je poznać tak, by mógł je uczynić własnymi i dążyć do nich samodzielnie” (Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1986, s. 29 i 30).

¹⁹ Max Scheler rozróżnia te dwa przeciwieństwa, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy dwiema formami heteronomii; zob. jego: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bd. 2 *Gesammelte Werke*, Bern-München: Francke Verlag, 1966; wersja angielska: *Formalism in ethics and non-formal ethics of values*, trans. Manfred Frings i Roger Funk, Evanston: Northwestern University Press, 1973, s. 495.

²⁰ Zob. Max Scheler, *Istota i formy sympatii* A II, 3, tłum. A. Węgrzecki, wyd. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986, s. 31.

go zobaczyła²¹. We wszelkich próbach tego rodzaju perswazji umożliwiam drugiej osobie obranie pewnego kierunku, nie jako rozszerzenie mojej chęci, lecz z chęcią, która jest dla tej osoby tak autentycznie jej własna, jak moja jest dla mnie. Wszelka prawdziwa edukacja powinna stosować jak najwięcej perswazji i jak najmniej przymusu jak tylko jest to możliwe, dążąc w ten sposób do jak największej możliwej niezależności wychowanka od wychowawcy. Prawdziwi wychowawcy rozumieją paradoks uzyskania u swoich uczniów niezależności od siebie²². Rozróżnienie pomiędzy przymusem a perswazją tkwi głęboko w naszej świadomości moralnej.

Wywód na temat perswazji, która jest godna osoby, do której jest adresowana, podkreśla znaczącą kwestię, że osoby mogą działać same z siebie nawet będąc w różny sposób zależne od innych. Może być tak, że ktoś poda mi powody, których ja, pozostawiony sam sobie, nigdy bym nie odkrył. W rezultacie jestem zależny od tej osoby w moim działaniu na podstawie podanych przez nią powodów – lecz jednocześnie mogę działać całkowicie sam z siebie *o ile sam rozumiem te powody*, a nie jedynie powtarzam je bez ich rozumienia. W taki sam sposób moglibyśmy pokazać, że moja zależność od jakiejś tradycji nie musi mieć nic wspólnego z zarażeniem emocjonalnym lub w jakiś inny sposób ingerować w moje działanie z samego siebie jako osoby. Nie muszę zerwać wszystkich więzów ludzkiej solidarności, by działać sam z siebie. Nie muszę działać tak oryginalnie, jak jeszcze nikomu nie przyszło to do głowy. Nie ma większego znaczenia, że czynię to, co uczynili inni, *o ile rozumiem to, co inni zrozumieli*.

Filozofia Zachodu od samego początku uznawała *racjonalność* człowieka. Mogę zastosować ów nacisk na racjonalność do moich obecnych celów mówiąc, że tylko ci, którzy mają powody do swego działania i to *mają* je

²¹ Powtarzam, że jeśli wszelka tego typu perswazja zawiedzie, to uciekanie się do przymusu nie zawsze musi być aktem depersonalizacji. W rzeczywistości przymus może być wywierany w taki sposób, że traktuje się osoby bardzo poważnie jako osoby, tak jak ma to miejsce w sytuacji, gdy jakaś legalna władza czyni je odpowiedzialnymi za popełnione przez nie przestępstwa.

²² Rzecz jasna, paradoks ten nie jest zbytnio widoczny w przypadku bardzo małych dzieci, w odniesieniu do których dyscyplina – będąca w innej sytuacji depersonalizującym przymusem – może być czymś zupełnie na miejscu. Co więcej, taka dyscyplina może być stosowana w sposób umożliwiający im dobre działanie, gdy osiągną pełnoletność jako osoby, czego mądrze uczył zarówno Platon, jak i Arystoteles. Wszystko to pozostaje w zgodzie z moimi twierdzeniami w tekście. Skoro małe dzieci, będąc niewątpliwie osobami, dysponują jeszcze niewielkimi zdolnościami działania jako osoby, to główne przeszkody do działania osobowego, jakimi są przymus lub brak zrozumienia celu działania, w pewnym sensie jeszcze dla nich nie istnieją.

w sensie samodzielnego ich rozumienia, mogą tak naprawdę działać sami z siebie. Zatem mógłbym całkowicie uznać sobie za swoją tę część definicji osoby podanej przez Boecjusza, w której mowa jest o tym, że osoba jest indywidualną substancją *natury rozumnej*. Mimo że Grecy, jak zobaczymy, nie oddali sprawiedliwości byciu przez osobę człowieka, to wprowadzili pewne elementy filozofii bycia osobą.

Bardziej współczesnym sposobem artykułowania rozumienia celu jakiegoś działania jest kategoria jego *intencjonalności*. Możemy powiedzieć, że ludzie зараżeni paniką i w panice rzucający się do ucieczki nie są intencjonalnie powiązani z jakimś niebezpieczeństwem, nie są przez nie *motywowani*. Jest to po prostu inny sposób powiedzenia, że uciekają oni bez jakiegokolwiek *rozumienia* niebezpieczeństwa. W rozdziale piątym dokonam dokładniejszej analizy racjonalności zawartej we wszystkich aktach intencjonalnych osoby. Jedyną sprawą, którą podkreślę bardziej niż zrobili to Grecy, jest to, że we wszelkim działaniu intencjonalnym racjonalność jest moja własna, jest immanentna memu działaniu, jest z konieczności znana mnie działającemu²³.

W tym momencie może paść pytanie o to, czy potrafimy rozumieć czyny dokonywane w geście posłuszeństwa, które bardzo często różnią się od czynów, jakie wykonalibyśmy, gdybyśmy działali na podstawie własnego wglądu. Jeśli pomyślimy o żołnierzu okazującym posłuszeństwo swemu dowódcy lub o Abrahamie okazującym posłuszeństwo Bogu, albo po prostu o obywatelu przestrzegającym prawa, którego on sam nigdy by nie uchwalił, to mamy do czynienia z przypadkami posłuszeństwa, które nie obrażają naszego najbardziej fundamentalnego poczucia moralnego, mimo że wydają się sprzeczne z tym, co właśnie powiedziałem o działaniu właściwym osobie.

Wydaje się, że istotnie możemy tego typu akty posłuszeństwa rozumieć na sposób personalistyczny. Ten, kto jest posłuszny, musi co najmniej sam rozumieć, dlaczego osoba sprawująca władzę jest godna posłuszeństwa. Abraham nie rozumie, dlaczego ma poświęcić swego syna, jednak rozumie, dlaczego ma być posłuszny Bogu, który mu rozkazuje, ponieważ wie, że jest On

²³ Możemy nawet dostrzec coś z owej immanencji w następujących słowach Arystotelesa: „Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego (...); niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia”. A nade wszystko „(...) ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego *jest* człowiekiem” (Arystoteles, „Etyka nikomachejska” X, 7; 1178a, s. 292, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 7-300, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).

godny zaufania. To właśnie takie rozumienie sprawia, że czyn Abrahama polegający na przygotowaniu swego syna do złożenia w ofierze staje się jego, jako osoby, aktem własnym. Gdyby jednak owo działanie było całkowicie ślepe, ślepe nawet ze względu na żądanie od niego posłuszeństwa ze strony Boga, to z pewnością nie byłoby możliwe, by wykonując ten czyn działał on jako osoba. Albo weźmy za przykład obywatela w jego relacji do prawa, które przestrzega, choć jego własny osąd podpowiada mu znacznie lepsze prawo, jakie mogłoby być uchwalone w miejsce tamtego. Jego dostosowanie się może istotnie nie być niczym innym, jak tylko zarażeniem emocjonalnym. Może to jednak być całkowicie osobowe działanie. Obywatel może rozumieć brak praktycznej możliwości, by najlepszy nawet osąd osobowy każdego obywatela mógł zyskać status obowiązującego prawa. Może on także rozumieć konieczność uchwalenia jednego prawa, co może się wiązać z wyłączeniem wszystkich innych możliwych praw. Może on dalej rozumieć, że uchwalone prawo nie jest absurdalne, a nawet, że jest ono rozsądne, choć nie jest to prawo, które sam by wybrał. Ponadto może on rozumieć, jaka legalna władza brała udział w uchwalaniu omawianego prawa. Rozumiejąc to wszystko, obywatel nie dozna uszczerbku w swym byciu osobą, będąc posłusznym prawu, które niezupełnie koresponduje z jego własnym rozumieniem tego, co jest słuszne²⁴.

Naturalnie, mój obecny wywód na temat niedziałania na ślepo, lecz „rozumienia celu” danego działania jest bardzo niejednoznaczny. Nieco później będę musiał wyodrębnić różne rodzaje „celów”, a, co za tym idzie, różne rodzaje odniesienia do własnych czynów. Nade wszystko, w rozdziale 6.3 dokonam analizy szczególnej doskonałości posiadania, do jakiej staję się zdolny z chwilą, gdy uchwycę *obiektywną słuszność*, pewne *obiektywne uzasadnienie* swojego działania.

W działaniu z siebie samej osoby po raz pierwszy dostrzegamy osobę jako podmiot, a zatem dostrzegamy podmiotowość osoby. O ile osoba poddana jest działaniu kogoś innego i skłaniana zaledwie do realizowania dalej tego, co powstało poza nią, o tyle nie jawi się w swej podmiotowości, lecz raczej jako przedmiot. Mówiąc to, dotykam tego aspektu bycia osobą, któremu poświęcony jest w całości rozdział trzeci.

Mamy również okazję zauważyć towarzyszące powyższemu zagadnieniu, zagadnienie przedmiotowego charakteru osoby, przez co rozumiem trans-

²⁴ Dokładnie tak samo Scheler traktuje kwestię posłuszeństwa i wglądu w *Formalism in ethics*, dz. cyt., s. 498-501.

cendencję osoby w jej działaniu. Zauważmy, że nie potrafiłem omówić tego, w jaki sposób działam sam z siebie jako osoba, nie podnosząc sprawy *powodów* dla podjęcia przeze mnie określonego działania oraz sprawy *przedmiotów motywujących*, ku którym jesteśmy kierowani w działaniu. Oznacza to, że nie mogłem omawiać działania osoby w sposób czysto immanentny. Niemal od początku musiałem brać pod uwagę transcendentne odniesienie działania osobowego. Tak naprawdę mieliśmy dopiero teraz okazję po raz pierwszy uchylić rąbka tematyki, jakiej poświęcona jest część druga niniejszej pracy: pewnego wzajemnego przenikania się tego, co immanentne i tego, co transcendentne w działaniu osobowym. Posiadamy własne czyny właśnie *na podstawie posiadania* jakiegoś powodu do ich wykonywania lub bycia motywowanymi przez jakiś przedmiot.