

JOHN F. CROSBY

ZARYS FILOZOFII OSOBY

BYCIE SOBĄ

Tłumaczenie
Beata Majczyna

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

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 („recepcją”) 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 pogłębianym 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.