

Ks. Józef Kozuchowski
Gdańsk/Elbląg

Roberta Spaemanna nowe ujęcie klasycznej teorii osoby

Wprowadzenie

Współcześnie odnotowujemy z niepokojem, podkreśla Robert Spaemann, nasilającą się tendencję *d e s t r u k c j i* pojęcia osoby¹. Używa się go bowiem wielokrotnie w tym celu, aby podważyć zarówno ideę praw człowieka, jak i godności ludzkiej². Tak np. jeden ze zwolenników Lockowskiej teorii osoby, filozof Norbert Hoerster, wyraźnie zażądał odpowiedniej zmiany deklaracji Unii Europejskiej dotyczącej praw człowieka w Ameryce, Francji i w prawodawstwie niemieckim, ponieważ jego zdaniem nie wszyscy ludzie są osobami. Nie mają bowiem rzekomo empirycznych właściwości warunkujących możliwość bycia osobą³.

Wszak fakt – przywołanej, budzącej niepokój tendencji – pozwoli lepiej zrozumieć charakter rozważań wybitnego myśliciela oraz sens ich przybliżenia w dalszych analizach. Teoria osoby, będąca rdzeniem antropologicznych dociekań niemieckiego uczonego, obejmuje wiele wątków. Z tego względu nie sposób jej w całości zarysować w jednym artykule.

Zatem celem niniejszych analiz jest *p o d j ę c i e i z a p r e z e n t o w a n i e z a s a d n i c z e j i n t e n c j i* Spaemanna, jaka zainspirowała go do napisania najważniejszego dzieła z zakresu antropologii filozoficznej pt. *Personen*. Tą intencją było ustosunkowanie się do zyskującej coraz szersze uznanie tezy kontynuatorów i zwolenników Lockowskiej wizji osoby (krytykowanej już przez

¹ R. Spaemann, *Ein Tier, das Versprechen und Verzeihen darf...*, „Communio“, 36 (2007), s. 340.

² R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, „Ethik interdisziplinär“, hrsg. H.-J. Kaatsch H. Kreß, Bd. 3, Münster – Hamburg – London 2003, s. 46.

³ *Ibidem*.

Thomasa Rheida) – filozofów: Petera Singera, Dereka Parfita, Norberta Hoerstera⁴. Zgodnie bowiem z tą tezą nie wszystkim ludziom przysługuje status osoby, lecz tylko tym przedstawicielom gatunku *homo sapiens*, którzy dysponują określonymi właściwościami. O intencji powyższej informuje nas podtytuł wspomnianej książki „O różnicy między czymś a kimś”. Trzeba właśnie mówić o tej nie do zaakceptowania, absurdalnej różnicy (ponieważ zawsze chodzi tu o istotę ludzką) w wypadku, gdy, jak to już podkreślił Kant, przyjmie się, że nie wszyscy ludzie są osobami od pierwszej chwili swego poczęcia.

Autor artykułu, ogranicza się do przedstawienia elementów Spaemannowskiej teorii osoby, będących prezentacją i interpretacją klasycznej, tzw. *substancjalistycznej teorii*. Została ona zanegowana i odrzucona przez Locke’a i jego współczesnych epigonów. Tymczasem w jej świetle każdy człowiek, skoro tylko został poczęty, jest osobą. Trafność takiego klasycznego spojrzenia potwierdza Spaemann za pomocą oryginalnej argumentacji, w której nawiązuje do rozstrzygnięć filozofii analitycznej oraz transcendentalnej (z naszego językowego sposobu wyrażania się i przy użyciu argumentu transcendentalno-pragmatycznego).

W artykule poznajemy następnie *właściwości osoby* w naświetleniu podobnym, jak element od nich bardziej podstawowy i tożsamościowy bytu ludzkiego, o charakterze substancji natury rozumnej, tj. uwzględniającym metafizyczne spojrzenie. Spaemann bowiem, w przeciwieństwie do Locke’a i jego zwolenników, wszystkie właściwości osobowe – łącznie z rozumnością – postrzega również jako *możliwości osoby*, a nie wyłącznie w postaci aktu czyli aktualnego ich ujawnienia się w dojrzałym kształcie (np. aktualnie dobrej pamięci i świadomości). W ujęciu, które zakłada u Spaemanna także *metafizyczny punkt widzenia*, omawiane są inne – istotne dla całościowej prezentacji problematyki – zagadnienia: godność osoby, jej niezniszczalność, bycie podmiotem praw. Wreszcie dowiadujemy się w artykule jak zupełnie bezzasadnie kontynuatorzy teorii Locke’a dokonują rozróżnienia na życie ludzkie, życie osobowe i potencjalnie osobowe. Z takiego widzenia problematyki osoby wyciągają praktyczne wnioski zwolennicy aborcji, którzy dostrzegają w nim usprawiedliwienie swego stanowiska. Zatem obrona przez Spaemanna statusu osoby ludzkiej, jako właściwego imienia każdego bez wyjątku człowieka, jest naprawdę doniosła.

Filozof ten w swych gruntownych analizach wykazuje, że nie możemy odstąpić od klasycznego widzenia istoty ludzkiej (widzenie to podzielał również Kant) jako osoby, od pierwszego momentu zaistnienia człowieka do ostatniej chwili jego naturalnego odejścia z tego świata. Mogłoby to bowiem zostać okupione najwyższą ceną – samounicestwieniem siebie i naszej cywilizacji. Broniąc klasycznej wizji osoby, przywołuje i akcentuje Spaemann głęboką prawdziwość

⁴ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, s. 285.

Arystotelesowskiej idei życia, niestety zarzuconej przez nowożytność. Rzeczywistością osoby jest przecież nic innego niż życie ludzkie⁵.

Wizja Spaemanna wyrasta z odniesienia do wszelkich znaczących w historii myśli antropologicznej wypowiedzi na temat człowieka, począwszy od starożytności (Platon, Arystoteles, stoicy) poprzez średniowieczne aż po właściwie wszystkie znaczące nowożytne i współczesne koncepcje antropologiczne (filozofia świadomości Kartezjusza, analityczna Strawsona, empiryzm angielski Locke'a i Hume'a, fenomenologia Husserla i Heideggera, tzw. personalizm Marcela, Bubera).

Wszakże za zasadnicze swe zadanie natury antropologicznej autor *Personen* uważa udzielenie odpowiedzi na błędną teorię Locke'a, rozwijaną przez współczesnych głośnych jej kontynuatorów (Parfit, Singer, Hoerster).

Z tej racji, że specyfikę bytu osobowego usiłuje określić również na tle i w kontekście świata zwierzęcego, uwzględnia znaczące osiągnięcia antropologii o orientacji filozoficznej (Scheler, Plessner) i biologicznej (Gehlen, Portmann).

Osoba i jej tożsamość. Próba określenia

Gdybyśmy chcieli w najkrótszej i najprostszej formule ująć kim jest osoba ludzka, musielibyśmy stwierdzić: osobą jest człowiekiem. Nie zaczyna się przecież później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej. Byciem osoby jest życie człowieka. Dlatego nie ma sensu powiedzenie, że śmierć mózgu nie jest być może śmiercią człowieka, ale na pewno jest śmiercią osoby⁶.

Osoba to nie cecha czy zespół predykatów, jak sądzą kontynuatorzy idei Locke'a: Parfit, Singer, Hoerster. Kiedy o kimś mówimy, że jest osobą, tzn. utrzymujemy, że jest on kimś jednostkowym, kto nie może być rozumiany jako uboczny skutek jednego ze swych predykatów lub ich całości⁷. W każdym razie bytu o charakterze osobowym nie mogą wyznaczać same określone treści (przymioty), np. zdolność samorefleksji, czy sprawna pamięć, jakkolwiek w nich i poprzez nie on się ujawnia. Byt tego rodzaju nie utożsamia się z tymi przymiotami, jako że jego bycie polega na ich posiadaniu, dysponowaniu, a nawet władaniu nimi.

Ludzka natura jest czymś, co – by tak rzec – mamy. W stosunku do niej bowiem możemy się zrelatywizować, czyli zdystansować się do swego ciała i konsekwentnie do tego, do swoich życzeń, pożądań, emocji w rodzaju przyjemność, lęk czy pragnienie. Umiejętność ta zresztą stanowi warunek humoru, na który nie potrafią się zdobyć zwierzęta, bo to przekracza ich możliwości⁸. Natomiast jako

⁵ R. Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, [w:] *idem*, Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze II, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 4.

⁶ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 302.

⁷ *Ibidem*, s. 52.

⁸ R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, s. 45-47.

osoby jesteśmy uzdolnieni, by wykraczać poza wszelkie determinanty natury i okazywać się nie tym czym się jest⁹. Naszego bogactwa osobowego nie zdefiniują po prostu wszelkie przymioty, jakie nas charakteryzują i postawy, które dotychczas ujawniliśmy.

Wbrew temu, co twierdzą duchowy ojciec wspomnianych myślicieli – Locke – oraz Hume, który radykalizował jego wizję – osobę nie inaczej należy widzieć niż na sposób Boecjusza, tj. jako substancję natury rozumnej. Osoba bowiem to zawsze ktoś, a nie coś, czy też stan np. samoświadomości, poprawnej pamięci. Wprawdzie osoby się rozwijają. Jednak coś nigdy nie stanie się kimś. Nie ma przejścia od czegoś do kogoś. Zresztą tylko dlatego, że zawsze i od samego początku traktujemy ludzi nie jako coś, ale zawsze jako kogoś rozwijają oni później cechy, które usprawiedliwiają traktowanie ich jako osób.

Natomiast gdyby osoba jawiła się jako stan, mogłaby powstawać stopniowo. Jednak jako ktoś, znajduje się ona wprawdzie w różnych stanach, ale zawsze je poprzedza i do nich się nie redukuje. Osoba jest substancją, czyli sposobem w jaki człowiek egzystuje. Postrzega ona bowiem zawsze siebie jako ponadindywidualny podmiot, który ma przeświadczenie o swej tożsamości od momentu poczęcia.

Uzasadnić możemy ten fakt argumentem odwołującym się do naszego sposobu wyrażania. Człowiek dopiero po dłuższym czasie zaczyna mówić *ja*. Ten jednak kogo ma na myśli, gdy wypowiada to słowo nie jest jakimkolwiek *ja*, lecz tym, który mówi *ja*. Owszem, stwierdzamy: „Urodziłem się, a wcześniej zostałem poczęty wtedy i wtedy, chociaż istota, która się urodziła, czy też została poczęta nie mówiła wówczas *ja*”. Niemniej nie powiemy: wówczas poczęło się coś, z czego powstałem *ja*. *Ja* byłem tą istotą. Bycie człowiekiem nie jest wynikiem rozwoju. To nie człowiek rozwija się w kierunku osoby, lecz osoba się rozwija¹⁰.

Istnieje bowiem tylko jedno niearbitralne kryterium bycia osobą: pochodzenie od drugich ludzi. Skoro człowiek zaistniał fizycznie, ponieważ nastąpiło połączenie komórki jajowej żeńskiej z męską, zarazem stał się osobą¹¹.

Według przeświadczenia Spaemanna to nie tożsamość jakościowa, jak utrzymują trzej wymienieni zwolennicy Lockowskiej teorii osoby, lecz tożsamość numeryczna rozstrzyga o tożsamości osoby. Jak bardzo ta kwestia jest istotna, okazuje się w kontekście miłości. Prawdziwa miłość nie dotyczy już jakości, lecz innego w jego numerycznej tożsamości¹². Jak należy rozumieć tego typu tożsamość? Otóż pytanie w formie „Kim jest Pan/Pani?” odsyła nas do samego sedna tej problematyki. W odpowiedzi na nie trzeba się przedstawić przez podanie swego nazwiska i imienia. Przyjmijmy więc, że mamy brata bliźniaka. Inni ludzie, postrzegający nas od zewnątrz, nie potrafią nas rozróżnić. Jesteśmy pod względem jakościowym

⁹ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, s. 285-286.

¹⁰ R. Spaemann, *Osoby*, s. 302; *idem*, *Sind alle Menschen Personen?*, s. 46-48.

¹¹ R. Spaemann, *Osoby*, s. 305.

¹² *Ibidem*, s. 95.

tak dalece podobni, że jakby tacy sami. Jednak, gdy odpowiadamy na to pytanie, wówczas dla wszystkich staje się jasne, że nie jesteśmy identyczni. Jeden nie jest drugim. Człowiek nie pozostaje taki sam, w przebiegu życia zmienia się. Wszak zawsze będzie tą samą osobą pod względem swej numerycznej identyczności¹³.

Właściwości osoby

Osoba to tajemnica, wymyka się tak postrzeżeniu zewnętrznemu, jak i wewnętrznemu. Czymkolwiek człowiek by nie był, jest tak, że to, czym jest, nie rozstrzyga o kim jest. Nie jest ani zewnętrzem, ani wnętrzem. W każdym z tych postrzeżeń dostępne są nam tylko realne przymioty osoby. Niemniej pozwalają one zidentyfikować daną rzecz i jej specyfikę¹⁴.

Bez odniesienia do określonych właściwości nie moglibyśmy bowiem człowieka nazwać osobą. My nazywamy go takim bytem, ponieważ ujawnia typowe dla osoby przymioty (np. rozumność). Naturalnie nie właściwości nazywamy osobą, lecz ich nosiciela. Osoba jest zawsze kimś więcej niż jej cechy. Jednak bez uwzględnienia określonych właściwości nie moglibyśmy w ogóle mówić o osobie. Określone przymioty są charakterystyczne dla gatunku *homo sapiens*. Do nich zaliczyć trzeba, po pierwsze, wskazane w tytule następnego paragrafu tekstu.

Uzdolnienie do aktów intelektualnych, wolnych, intencjonalnych

Spaemann akcentuje w jak dalekim stopniu te akty charakteryzują oblicze osoby. Jego zdaniem w szczególności w aktach myślenia i chcenia zaznacza się być może najbardziej wyraźna cecha bycia osobą. W tym kontekście rozważań niemiecki myśliciel przywołuje znaczenie pojęcia *możność* (potencja), jakim posługuje się tradycja klasyczna¹⁵. Nieprzypadkowo Locke odrzucił ten termin, ponieważ według niego kryterium bycia osobą nie jest *możność* myślenia. Osobami są tylko istoty aktualnie myślące, a zatem nie mogą być nimi ludzie śpiący, czy też pozbawieni świadomości¹⁶.

Tymczasem każda z osób ludzkich wykazuje również potencjalną zdolność do aktów intencjonalnych, czyli aktywności duchowej natury. Świadczy to, że nie zawęża swych pragnień i dążeń do realizacji celów praktycznych (jak stwierdzamy to u zwierząt), tj. zaspokajania potrzeb biologicznych, warunkujących możliwość przetrwania. Przykładem aktów intencjonalnych są akty kontemplacji, otwierające

¹³ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, s. 321- 324.

¹⁴ R. Spaemann, *Osoby*, s. 9-12 i 51.

¹⁵ *Ibidem*, s. 71.

¹⁶ *Ibidem*, s. 171.

nas na poznanie świata takiego jakim jest, szczęścia w jego istocie itd. W intencjonalnym odniesieniu do świata ujawniają się i wyrażają nasze pragnienia, przekraczające możliwości *conditio humana*, które jednak w końcu się realizują. Na przykład o swym pragnieniu latania mógł człowiek najpierw jedynie marzyć, a przecież pewnego dnia rzeczywiście zaczął latać¹⁷.

Na charakter bytu osobowego wskazuje następnie przymiot wolności. Swe rozważania na ten temat snuje Spaemann w kontekście problematyki naszych związków z naturą. Od czego wolna jest osoba pyta filozof? Jest wolna od swej natury. Ma tę naturę, ale nie jest nią. Może się do niej odnieść, potrafi bowiem żywić określone życzenia i jednocześnie z nich zrezygnować¹⁸.

Owszem, z tego samego powodu, że osoba ma naturę, nigdy nie może osiągnąć autarkicznej stabilności, która okazała się ideą podstawową filozofii Kartezjusza, a wcześniej filozofii stoickiej¹⁹.

Zdolność mówienia

Nie tylko twarz, ale również j ę z y k to empiryczna reprezentacja duszy, który jawić się musi jako swoista cecha gatunku *homo sapiens*²⁰. W języku wyrażamy to, co się rodzi do życia we wnętrzu osoby. Są to oczywiście myśli, idee. Za jego sprawą staje się możliwa tego rodzaju komunikacja wśród osób, jaka jest nie do pomyślenia w świecie zwierzęcym. Droga ją otwierająca przebiega od wnętrza osoby na zewnątrz, ale również bieć może odwrotnie, tj. od zewnątrz do wewnątrz. Człowiek bowiem rozwija osobową warstwę wewnętrzną dopiero w komunikacji ze światem zewnętrznym. Człowiek powie o sobie *ja*, gdy drugi już zwrócił się do niego *ty*. Nie istnieje więc prymat *ja*. Ono jest rezultatem procesu komunikacji językowej. Wszak musimy się uczyć języka, by tak rzec, od zewnątrz. Na tej podstawie zaczynamy myśleć pojęciowo²¹.

Posługiwanie się językiem można się nauczyć wyłącznie w społeczeństwie. Jest on zatem zjawiskiem na wskroś wspólnotowym, społecznym²².

Miłość jako charakterystyczna właściwość osoby

Miłość, która sprawia, że drugie osoby stawiamy w centrum, Spaemann uznaje za charakterystyczną właściwość osoby. Trzeba jednak podkreślić, iż miłość nie

¹⁷ *Ibidem*, s. 74-75.

¹⁸ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, s. 285-286.

¹⁹ R. Spaemann, *Osoby*, s. 164.

²⁰ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, s. 157.

²¹ R. Spaemann, *Über Gott*, s. 288.

²² R. Spaemann, *Znaczenie tego, co naturalne w prawie*, [w:] *idem*, *Granice*, s. 197.

jest cechą bytu osobowego, lecz cechą działania tego bytu („W pełnym sensie żyjemy tylko wówczas, gdy kochamy”). Należy bowiem odróżnić strukturę bytu od działania bytu. Biorąc pod uwagę strukturę bytu osobowego ludzkiego, stwierdzamy, że najważniejszy element strukturalny tego bytu stanowi dusza rozumna stworzona przez Boga, istniejąca w sobie, kształtująca ciało. Spaemann akcentuje miłość jako szczególną właściwość osoby.

Zdaniem Spaemanna charakterystyczną właściwość osoby ludzkiej lepiej zrozumiemy, gdy poznamy bliżej świat zwierzęcy. Otóż zwierzę żyje w centrum swego świata. Zatem np. dla kota mysz jawi się wyłącznie jako zdobycz (wprawdzie kot najpierw bawi się myszą, ale potem ją pożera). Nie jest w stanie wyobrazić sobie nawet, że ona może być również centrum świata. Dla kota nie istnieje bowiem świat myszy, lecz tylko to, co ma dla niego znaczenie. Człowiek natomiast potrafi spojrzeć na siebie od zewnątrz, z dystansu. Stanowi to zresztą warunek posługiwania się językiem. Ta czynność okazuje się czymś więcej aniżeli samym uzewnętrznianiem naszych uczuć. Osoba jest bowiem istotą, która transcenduje siebie jako centrum procesu życiowego. Wie ona, że świat jest czymś innym aniżeli tym, czym może być dla niej. Odpowiednio do takiego odbioru (recepji) rzeczywistości postanawia działać. Innymi słowy, stwierdza ona: „Muszę i powinnam traktować drugich ludzi nie tylko jako istoty, które mają znaczenie dla mnie, ale jako istoty, które są w centrum i same w sobie posiadają znaczenie”. Spaemann podkreśla, iż powyższe uzdolnienie osoby okazuje się charakterystyczną jej właściwością. Dzięki niej potrafimy spostrzegać inne osoby jako osoby. W każdym razie osoba, która osiągnęła dojrzałość, wykazuje zdolność widzenia innych ludzi jako osób, czyli istot mających własne cele, dla których gotowa jest zrezygnować z osobistych preferencji i roszczeń. To, jak konkretnie ujawnia się ta umiejętność, można pokazać na innym jeszcze przykładzie. Na samochodzie ciężarowym widnieje napis: „Myśl o swojej żonie, jedź ostrożnie”. Stanowi on apel skierowany do osoby podróżującej: jesteś tym, o którego kochający cię człowiek się martwi, abyś powrócił do domu zdrowy. To ty jesteś ważny dla niej. Jedź ostrożnie, pamiętaj jak wielkim złem byłoby dla twojej małżonki, gdybyś nie wrócił do domu²³. Potwierdza się więc i tu, iż osoba okazuje się zdolna do postawienia siebie na drugim planie, by uwzględnić dobro i racje drugiego. Naturalnie może ona powiedzieć: „Chciałabym wprawdzie to i to, ale ty jesteś równie ważny. I co ty chcesz jest dokładnie tym, co ja chcę”. Taka zdolność prezentuje się jako szczególna cecha osoby.

Uzdolnienie dotrzymywania obietnicy

Dotrzymywanie obietnicy to rzecz szczególna, to godne podziwu uzdolnienie osoby. Czyni nas w pewien sposób niezależnymi od chwilowych

²³ R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, s. 45.

nastrojów. Nie mamy bowiem w danym momencie jakiegokolwiek chęci, aby np. podlać kwiaty u sąsiada w jego ogródku. Wszak obiecaliśmy, że to uczynimy i dlatego mimo wszystko realizujemy zobowiązanie. Za sprawą tej umiejętności potrafimy okazać się suwerennymi w stosunku do swych przypadkowych stanów emocjonalnych. Dzięki temu jednak urzeczywistniamy w wyższej mierze swą wolność. Są zatem ludzie, o których powiemy: złożyli obietnicę to ją wypełnią, znamy ich od najlepszej strony. Istnieją jednak również ludzie, że niestety musimy stwierdzić: to lekkomyślne osoby, ochoczo obiecują, ale niekoniecznie dotrzymują słowa. Taką jednak postawą degradowują siebie samych i swą osobę, ponieważ ona jest również w pewnej mierze obietnicą²⁴.

Zdolność przebaczenia

Zdolność przebaczenia, podobnie jak gotowość dotrzymania obietnicy, w szczególny sposób ujawnia istotę osoby. W przebaczeniu bowiem dajemy drugiemu człowiekowi możliwość niedefiniowania siebie poprzez to, co uczynił. Właściwie mówimy mu wówczas: pozwalamy ci być kimś innym niż tym, którym dałeś się poznać, krzywdząc nas²⁵. W takim swym odcieniu przebaczenie okazuje się nawet czymś większym, aniżeli dotrzymywanie obietnicy. Pod pewnym względem jawi się jako boski akt stwórczy, ponieważ pozwala drugiemu stać się nowym człowiekiem.

Wszakże niektórzy ludzie nie potrafią sobie wybaczyć, skoro zawinili w relacjach międzyludzkich. Podkreślają więc: tego nie jestem zdolny sobie dawać. Należy uznać takie mniemanie za niemądre. Zmartwienie powinno mieć inne źródło, to mianowicie, że w takiej sytuacji wszystko zależy od drugich, od tych, których skrzywdziliśmy. My bowiem jesteśmy zdani w takim wypadku na ich łaskawość. Nie możemy sobie rościć prawa, aby oni nam zapomnieli zadaną im krzywdę. Każda wina sprawia, że znajdujemy się podobnym położeniu.

Oczywiście byłoby bezczelnością tłumaczyć komuś, kogo zraniliśmy, że wybaczymy sobie takie wykroczenie. Niestety, rozpowszechnionym dziś zachowaniem stało się tego rodzaju odniesienie: Jestem właśnie taką, a nie inną osobą i ty musisz mnie brać takim, jakim jestem.

Trudno zrozumieć dlaczego często słyszymy: Bóg akceptuje nas takimi, jakimi jesteśmy. Nie tak przecież brzmi przesłanie Ewangelii. Jezus żąda i wzywa: stańcie się inni, nawróćcie się²⁶.

²⁴ R. Spaemann, *Ein Tier, das Versprechen und Verzeihen darf*, "Communio", 2007, 36, s. 336-341; *idem*, *Osoby*, s. 272-283.

²⁵ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, s. 301.

²⁶ R. Spaemann, *Ein Tier*, s. 343-345.

Religijność

Zapytajmy, podkreśla Spaemann, czy można tak rzeczywiście sądzić, że religijność rozumiana jako spełnianie określonych aktów kultowych (np. modlitwa), uwarunkowana wiarą w Boga, stanowi istotny przymiot osoby? Otóż nie można odpowiedzieć tu twierdząco. Istnieją przecież ludzie dystansujący się w stosunku do kultu religijnego, o których nie można przecież powiedzieć, aby przestali być osobami. Owszem, nie można bagatelizować tak widzianej religijności. Przez żywą praktykę kultu, zwłaszcza udział w ofierze Eucharystii, w której uobecnia się ofiara męki krzyżowej Chrystusa, poszczególna osoba osiąga swe najwyższe urzeczywistnienie (spełnienie, zbawienie)²⁷. Nie można jednocześnie w ten sposób wyrażanego odniesienia do Boga uznać za konstytutywny element osoby.

Można natomiast powiedzieć, iż w każdym człowieku tkwi uzdolnienie i ukierunkowanie do aktów typowych dla wiary i religii. Przejawia się ono m.in. w umiejętności rozróżniania pomiędzy rzeczywistością uwarunkowaną (skończoną) i absolutną – nieuwarunkowaną. Każdy człowiek ma jakieś wyobrażenie Absolutu niezależnie od tego, co dla niego jawi się jako Rzeczywistość Nieuwarunkowana. Jeżeli nazywa ją Absolutem i rozumie jako osobę, do której się modli – wtedy mamy do czynienia ze specyficzną formą rozumienia rzeczywistości Nieuwarunkowanej.

Istnieją nie tylko pojedynczy ateści, gdyż również niektóre kultury mają w pewnym sensie charakter ateistyczny. W kulturach tych nie ma Boga, do którego ludzie się modlą. Spotykamy się tu jednak z religijnością w bardzo ogólnym sensie. Przybiera ona kształt relatywizacji, czyli zdolności uświadomienia sobie przez człowieka swej zależności od Absolutu.

Jako ludzie poszukujemy tego, co absolutne poza rzeczywistością uwarunkowaną. Religijność w tym rozumieniu wydaje się być czymś konstytutywnym w człowieku²⁸. Potwierdza to tylko, że jawi się ona jako relatywizacja.

Rzeczywiście: zauważamy swą zależność od Absolutu, doświadczając przygodności naszego statusu ontycznego. Ma to miejsce zwłaszcza w obliczu śmierci, niemniej dochodzi do głosu nawet w przypadku bliskiej więzi z drugą osobą (miłość). Przekonujemy się bowiem, że chociaż druga osoba jest dla nas więcej warta niż cały świat (w drugiej osobie świat się ożywia), to jednak jest ona również osobą przygodną, niemogącą całkowicie wypełnić naszego wnętrza. Tą drogą właśnie spontanicznie wyzwala się w nas „odruch” i skierowanie ku czemuś transcendentnemu. W konsekwencji akt religijny, wyrastając z uświadomienia sobie własnej bytowej sytuacji w świecie (kruchość, przemijalność, niekonieczność), jest zjawiskiem powszechnym. My bowiem boleśnie doświadczamy swej skończoności, niepełności, niewystarczalności. Tymczasem te ograniczenia nie odnoszą się do Absolutu.

²⁷ *Ibidem*, s. 291; R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, s. 298.

²⁸ R. Spaemann, *Osoby*, s. 117.

To prawda, że kwestionuje się istnienie Absolutu, a w jego miejsce wprowadza to, co ziemskie. Jednak ostatecznie przekonujemy się jak bardzo ma ono względne oblicze.

Jak wynika z tych rozważań, osoby mogą być niereligijne z przekonania. Mogą też być nimi z antypatii. Jednakże wymiar religijny należy do zakresu ludzkich możliwości, okazuje się konstytutywny dla osobowego bycia człowiekiem²⁹. Nie można bowiem sensu o charakterze absolutnym znaleźć w ramach rzeczywistości skończonej, empirycznej. Dlatego szuka się go poza jej granicami³⁰. Słusznie więc religijność postrzega się jako element konstytutywny osoby, gdy rozumie się go w postaci ukierunkowania naszej osoby na Absolut i uzdolnienia do aktów kultowych. Natomiast religijność sprowadzana wyłącznie do praktyk religijnych nie może nim być³¹.

Osoba jako tajemnica

Prawda ta zawiera się w samej definicji. Jeżeli osoba sama nie jest tylko wnętrzem, ani zewnętrzem, gdyż transcenduje ona oba wymiary – wówczas nie może się wyczerpać, po pierwsze, w obrazie, który wytwarza o niej ktoś inny³². Dla przykładu przyjmijmy, że mamy przyjaciela, którego dobrze znamy. Zdajemy sobie jednocześnie sprawę, że jest on jeszcze kimś więcej aniżeli tym, na którego wskazuje nasza wiedza o nim. Możemy tę kwestię odwrócić, stwierdzając: jestem dla tego człowieka profesorem, a dla innego małżonkiem, ojcem, synem. Moi sąsiedzi mają określone wyobrażenie o mnie. Mimo wszystko nasuwa mi się pytanie: „Kim jestem?”. Moje bogactwo osobowe, czyli „Kim jestem?”, nie zawęży się do obrazu, jaki sam wytworzyłem o sobie, usiłując dotrzeć do samego rdzenia siebie („Samych siebie niekoniecznie znamy lepiej niż znają nas inni, chociaż znamy siebie od wewnątrz”³³). W gruncie rzeczy nie wiem dokładnie, „kim jestem”. W słuszności takiego przeświadczenia utwierdza nas Kościół katolicki. Uczy on bowiem zawsze, że żaden człowiek nie może z całkowitą pewnością wiedzieć, czy jest lub odwrotnie – nie jest, w stanie miłości Boga. Najwyżej może on mieć w tym względzie nadzieję. W każdym razie nie zna o sobie w ten sposób, w jaki zna go Bóg³⁴. W tym sensie słowa Antonin-Dalmace Sertillange’a stają się w pełni zrozumiałe: „Znamy siebie w takiej mierze, w jakiej czujemy się znani

²⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, RW KUL, Lublin 1982, s. 180.

³⁰ Rzeczywiście jest w nas, jak określał J. Maritain, jakiś silny impuls do przekraczania naszej natury i dążenia do kondycji ponadludzkiej. Oczywiście, że on nas wywyższa, uwzniośla, gdy inspiruje np. do życia w świętości. Może jednakże zadziałać destruktywnie, gdy sprowadzi na bezdroża. Por. J. Maritain, *Wykłady o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001 s. 115.

³¹ R. Spaemann, *Osoby*, s. 52;

³² *Ibidem*, s. 51.

³³ *Ibidem*, s. 300.

³⁴ *Ibidem*, s. 51.

Bogu i w jakiej spoglądamy na siebie samych oczami Boga³⁵. Ta myśl zatem, że człowiek nie wyczerpuje się w obrazach, jakie się o nim ma lub jakie sam ma o sobie, oznacza tajemnicę jego osoby. Jest on bowiem zawsze kimś więcej aniżeli wszystko to, co można o nim powiedzieć.

Osoba człowieka okazuje się również dlatego tajemnicą, ponieważ nie sprowadza się do sumy swoich cech (predykatów). Tych cech, czyli zewnętrznych przejawów życia wewnętrznego, nie dostrzegamy przecież u pewnych ludzi – nie tylko np. u ograniczonych umysłowo. Nawet w przypadkach afazji nie mamy dostępu do myślenia i wnętrza ludzkiego – zwłaszcza jeśli wraz z nią idzie niezdolność do poruszania się. A jednak słusznie zakładamy istnienie tego życia, ponieważ – jak już podkreślono – osoba człowieka nie jest tym samym, czym posiadane przez nią cechy. Dlatego głęboki sens ma miłość względem ludzi nieprzejawiających cech osobowych (ograniczonych umysłowo, cierpiących na poważne choroby psychiczne), jako że kieruje się ona do osoby samej. Miłość ta ewokuje w ten sposób to, co w człowieku jest najlepsze. Dzięki temu również właśnie ograniczeni umysłowo dają ludzkości więcej, niż otrzymują³⁶.

Szczególny status osoby – godność

Godność oznacza wyjątkową pozycję człowieka wśród innych bytów w świecie. Odpowiednio do jej rangi musi być widziana zawsze jako cel, a nigdy jako środek czy narzędzie. Właśnie z racji samej godności każdy człowiek może rościć sobie prawo do okazywania mu szacunku.

Godność jest nienaruszalna w tym sensie, iż nikt z zewnątrz nie może jej nam odebrać, tylko my z własnej winy możemy się jej pozbawić. Resentyment, nienawiść, fanatyzm, upokarzanie słabszych, płaszczenie się przed silniejszymi (także zwłaszcza każdy grzech ciężki) – to tylko niektóre z zachowań i działań, w wyniku których unicestwiamy lub pomniejszamy swoją godność. Kto nie respektuje godności drugiego nie zabiera mu jej, lecz traci własną. To nie Maksymilian Kolbe i nie kapłan Popiełuszko utracili swoją godność, lecz ich mordercy³⁷.

Według słusznego przeświadczenia Spaemanna, wyróżnić należy dwójakiego typu godność: ontologiczną i osobistą (moralną). Godność pierwszego rodzaju płynie z samego faktu bycia człowiekiem, czyli istotą będącą celem w sobie (wartością absolutną), a nie dla siebie (wartością względną), jak wyrazić się możemy o zwierzętach.

Niemniej idea, że człowiek jako człowiek ma godność, jest stosunkowo późna. Zawitała wraz ze stoicyzmem i chrześcijaństwem. Słynny tekst ze starożyt-

³⁵ A.-D. Sertillange, *Duchowość. Kimże jesteś człowiecze*, wybór i przekł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1996, s. 35.

³⁶ R. Spaemann, *Osoby*, s. 300-301.

³⁷ R. Spaemann, *Wert oder Würde des Menschen*, s. 30.

nej liturgii wyjaśnia dlaczego o niej mówimy: „Boże, który cudownie stworzyłeś godność ludzkiej natury, a jeszcze cudowniej ją odnowiłeś...”³⁸.

Wiele danych można przytoczyć, przemawiających za tym, że człowieka charakteryzuje godność ontyczna. Jest więc jej nosicielem z uwagi na bycie osobą, także dlatego, że został obdarowany duszą rozumną i niezniszczalną, jawi się jako istota potencjalnie moralna, zdolna do wolnego stanowienia o sobie. Godność ontologiczna ma również swe źródło w swoistym uzdolnieniu człowieka do samorelatywizacji, tj. możliwości spojrzenia na siebie i świat z perspektywy wykraczającej poza własną centryczność (własne dobro). Ujawnia ją wreszcie nasza gotowość zaakceptowania swych obowiązków³⁹.

Godność ontologiczna jest niemożliwa do utracenia. Każdy człowiek ją ma w postaci minimum, poniżej którego nigdy nie zstępuje.

Oprócz tego rodzaju godności, która jest taka sama u wszystkich ludzi i którą nie sposób utracić, Spaemann wyróżnia godność osobistą (moralną). Tę ostatnią cechuje kruchość, ponieważ można ją zgubić, a przynajmniej pomniejszyć⁴⁰. To, że w niejednakowym stopniu się ona zaznacza, ma uzasadnienie w zróżnicowanej doskonałości moralnej człowieka. Zatem człowiek szlachetny, gotowy do poświęceń, udzielania pomocy, ma więcej tej godności niż egoista, a tym bardziej człowiek zły (ten chyba w ogóle ją postradał, gdyż – jak podkreślał również św. Tomasz z Akwinu – przestępca i ciężko grzeszący nie mają już godności).

Podkreślić trzeba praktyczne konsekwencje wynikające z faktu godności osobowej, przysługującej każdej istocie ludzkiej od chwili jej zaistnienia, tj. właściwe odniesienia w postaci aktów szacunku w ich dwóch wymiarach negatywnym i pozytywnym. Pozytywne zabarwienie tych aktów nie ma wyznaczonych granic, a ich najwyższą formą jest miłość. Negatywny wydzźwięk aktów szacunku to nic innego niż wykluczenie instrumentalnego traktowania drugiego człowieka.

Osoba jako podmiot prawa

Osoba, czyli każdy człowiek od pierwszej chwili swego zaistnienia ma własne prawa. Dlatego można powiedzieć, że prawa osoby są prawami człowieka⁴¹. Spaemann słusznie akcentuje aktualność i doniosłość tej myśli. Jak podkreśla bowiem, zaproponowano ostatnio kwestię praw osoby, ale w zupełnie innym brzmieniu, tzn. opierając się na konwencji językowej, zgodnie z którą osobami są tylko ludzie wyróżniający się określonymi cechami⁴².

Osoba wszakże ma prawa nie na podstawie określonych właściwości. Do rodziny osób należymy przecież nie na gruncie pewnych faktycznie stwierdzalnych

³⁸ *Ibidem*, s. 32.

³⁹ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 218-219.

⁴⁰ R. Spaemann, *Wert oder Würde*, s. 37.

⁴¹ R. Spaemann, *Osoby*, s. 296-305.

⁴² R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, s. 46.

przymiotów, lecz na gruncie genealogicznego z nią związku⁴³. Dlatego każdej istocie ludzkiej od momentu poczęcia jako osobie przysługują prawa i nikt nie może rościć sobie pretensji zmiany kryteriów w tej materii. Byciem osoby jest bowiem życie człowieka⁴⁴.

W każdym razie ktoś, kto utrzymywałby, że dopiero odpowiednie cechy czynią podmiotem praw, znaczyłoby, iż widocznie nie odkrył lub zapomniał o pojęciu osoby jako kogoś mającego własne prawa. Sądziłby natomiast, iż prawa te są użyczane czy też nadawane.

Byłyby fatalne następstwa takiego widzenia praw osoby, zgodnie z którym nie są one prawami każdego człowieka. Zaistniałaby samowola czy przynajmniej duża dowolność w ich rozumieniu. Jedni ludzie staliby się sędziami drugich. Ludzka wspólnota stałaby się, mówiąc obrazowo, sklepem zamkniętym (*closed shop*), a idea praw człowieka zostałaby całkowicie zniszczona⁴⁵.

Z jakiego jeszcze powodu osoba jest podmiotem prawa? Otóż będąc zdolna podjąć obowiązki, może również mieć prawa. Z tego też tytułu zwierzę, które nie ma żadnych obowiązków, nie ma i p r a w⁴⁶.

Niezniszczalność osoby

Przeświadczenie o niezniszczalności osoby w trakcie egzystencji ziemskiej czerpiemy bezpośrednio z naszej świadomości, jaką mamy o nas samych. Wyobraźmy sobie taką oto sytuację w naszym życiu: zachorowaliśmy na chorobę Alzheimera, wskutek czego zapomnieliśmy wszystko, nie poznajemy swojego otoczenia. Jednakże i wówczas nadal mówiono by do nas „ty”. I chociaż nie wiedzielibyśmy już, że w ten sposób zwracają się do nas inni, to jednak nie powiedzieliby oni „ciebie nie ma”. Podobnie reagować będzie żona, której mąż zachorował na chorobę Alzheimera. Jako dobra małżonka pielęgnuje go, podkreślając, że to jest jej mąż. Naturalnie mąż nie rozpoznaje swej żony i nie wiem nawet, że jest jej małżonkiem. Mimo wszystko pozostaje nim nadal. Jak długo bowiem okazujemy się fizycznie ludzką istotą żyjącą, nie przestajemy być tą osobą. W każdym razie osoby są żyjącymi ludźmi⁴⁷. Jak zatem uzasadnić niezniszczalność osoby?

Osoba – to „ja”, istniejące dzięki duszy. Pojawia się pytanie: czy to „ja”, będące podmiotem czynności „moich” (np. aktywność duchowa, intelektualna, zmysłowa, wegetatywna) jest niszczone w egzystencji ziemskiej? Czy osobę można unicestwić wskutek np. pewnych operacji chirurgicznych? Według znanego analitycznego filozofa religii, Richarda Swinburne’a, „może być tak, że odcięcie pnia mózgu zniszczy pierwotną osobę od razu i na zawsze, a stąd jeżeli nawet

⁴³ R. Spaemann, *Osoby*, s. 296.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 305.

⁴⁵ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 220.

⁴⁶ R. Spaemann, *Osoby*, s. 225.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 85.

odcięty i naprawiony pień da istnienie dwóm nowym osobom, żadna z nich nie będzie mną⁴⁸. Otóż absolutnie fakt taki nie może się zdarzyć. Osoba pochodzi bowiem od duszy, a nie od materii, np. od wątroby i istnieje istnieniem duszy, z tego względu siła jej działania płynie tylko z duszy.

Oczywiście, można utracić pewne działania człowieka – wycinając określone organy – co czyni go niezdolnym do zapłodnienia. Zaburzenia mogą wystąpić jednakże jedynie w sferze funkcji osoby, czyli osobowości, więc nie dotkną bytu osobowego (samej osoby). Pozostaniemy nadal jako ten sam byt, zdeformowany tylko w pewnych działaniach z uwagi na brak odpowiednich narządów.

Aktualność wizji Boecjusza

Według niektórych myślicieli niemieckich, podkreśla Jörg Splett, definicja osoby Boecjusza jest niefortunnie sformułowana⁴⁹. Robert Spaemann stara się zrozumieć tło takiego odbioru Boecjańskiej wizji, stwierdzając, że zagadnienie to wymaga bliższego wyjaśnienia. Jego zdaniem tego rodzaju trudności wynikają być może stąd, iż Boecjuszowi przypisuje się rozumienie słowa substancja (którego używał na określenie osoby), wyłącznie w znaczeniu *essentia* – istota. Owszem, jak zauważa Spaemann, Boecjusz posługuje się tym znaczeniem substancji w ramach nauki o Trójcy Świętej, gdy mówi o jednej boskiej substancji w trzech osobach. Termin substancja w tym przypadku rozumie jako istotę, a opatruje ją nazwą natura. Jednocześnie w tym samym traktacie, według Spaemanna, używa bardziej trafnego określenia substancji w sensie *hipostasis* albo zastępuje je terminem *subsistentia*⁵⁰. To ostatnie słowo oznacza to samo, co *hipostasis*.

Wszystko to wskazuje, iż Boecjusz mówiąc o osobie jako substancji, miał na myśli byt swoisty, istniejący przez się *per se*, czyli byt samodzielny i samoistniejący, będący podmiotem dla przypadłości⁵¹. W rezultacie osoba jawi się u Boecjusza jako byt samodzielny o naturze rozumnej. Takie rozumienie pojęcia osoby u inspiratora scholastyki, Spaemann uważa za właściwe⁵². Dodajmy, iż św. Tomasz z Akwinu podobnie odczytuje Boecjusza, powtarzając za nim, że osoba prezentuje się jako byt samoistnie egzystujący o naturze rozumnej⁵³.

Teoria Locke'a

Teoria osoby Locke'a jest wewnętrznie sprzeczna i niekonsekwentna – podkreśla Spaemann. Angielski filozof nie tylko nie uznaje substancji (elementu tożsamości

⁴⁸ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, przeł. I. Ziemiński, W drodze, Poznań 1999, s. 69.

⁴⁹ J. Splett jest profesorem filozofii w Akademii Filozoficznej w Monachium oraz we Frankfurcie nad Menem.

⁵⁰ R. Spaemann, *Osoby*, s. 38.

⁵¹ Por.: Tomasz z Akwinu, *O Trójcy*, przeł. i oprac. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1978, s. 56.

⁵² R. Spaemann, *Osoby*, s. 38.

⁵³ Św. Tomasz z Akwinu, *O definicji osoby*, [w:] *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, pod red. M. Jędraszewskiego, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Poznań 1991, s. 101-102.

człowieka) za fundament osoby, ale w ogóle nie odnosi go do niej. Osoba i substancja to dla niego zupełnie odrębne idee. Tym samym przekreśla czynnik warunkujący tożsamość osoby. Wprawdzie Locke sądzi, że nie podważa tej tożsamości, a wykazuje tylko, iż polega ona na tożsamości samowiedzy (samoświadomości). Faktycznie jednak dochodzi do tez paradoksalnych lub sprzecznych i tym samym nie do przyjęcia.

Jak stwierdzono, zdaniem Locke'a, osobą staje się człowiek dzięki samoświadomości i pamięci. Osobą samoświadomą może być tylko ktoś aktualnie myślący. W rezultacie nie każdego człowieka będzie można uważać za osobę. Nie będzie nią np. ktoś śpiący lub pozbawiony świadomości.

Do jakich zatem konsekwencji prowadzi przeświadczenie Locke'a, zgodnie z którym osoba konstituuje się na mocy zdolności przypominania sobie czynów z przeszłości? Otóż byłibyśmy odpowiedzialni tylko za te, które zapamiętaliśmy. To, czego sobie nie przypominamy nie mogłoby mieć powiązania z naszą osobą. Jest to, jak podkreśla Spaemann, bardzo dziwne przekonanie, ponieważ oznaczałoby ono, że człowiek mający dobre mechanizmy tłumienia i w związku z tym szybko zapominający wszystko to, co uczynił złego – nie czułby się z tego powodu winny. Mogłoby zaistnieć również zjawisko odwrotne. Jeżeli ktoś dziękowałby mi za coś, co uczyniłem dla niego przed wielu laty, a ja o tym zapomniałbym – wówczas nie można byłoby mi za to okazać wdzięczności. Fakt taki sprzeciwia się każdemu ludzkiemu doświadczeniu.

Już dawno temu Thomas Reid z tzw. szkoły szkockiej zwrócił uwagę na przeciwnie zdrowemu rozsądkowi konsekwencje takiej teorii osoby, wysuwając konkretny zarzut przeciw Lockowi⁵⁴. Na poparcie swego stanowiska przytoczył historię pewnego generała, który wstawił się bohaterskim wyczynem w czasie wojny⁵⁵. Oczywiście generał nie zapomniał tego czynu. Nie pamiętał natomiast o upokorzeniu z czasów dzieciństwa, które pragnął wymazać dzielnym zachowaniem. Jak – pyta Reid – człowiek ten może być tą samą osobą, która dokonała owego bohaterskiego wyczynu, jeżeli nie jest zarazem osobą, która doświadczyła upokorzenia, czego kompensacją miał być ów wyczyn.

Propozycja Locke'a rzeczywiście okazuje się wewnętrznie sprzeczna. Z jednej strony tożsamość osoby byłaby u niego niezależna od aktualnej świadomości, a z drugiej, tożsamość ta sprowadza się do zdolności przypominania sobie odpowiednich treści.

Niestety, jak zauważa Spaemann, tradycja myśli Locke'a odgrywa dzisiaj bardzo wielką rolę w odróżnieniu od mniej wpływowej myśli antropologicznej Kanta, który podpisywał się pod klasycznym rozumieniem osoby⁵⁶.

⁵⁴ R. Spaemann, *Nie istnieje dobre zabijanie*, [w:] *idem*, *Granice*, s. 519.

⁵⁵ Różnie się rozumie zdrowy rozsądek, a oznacza on m.in. trzeźwy osąd niewykrzywiony przez zbytnie teoretyzowanie. Por. np. S. Blackburne, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubińska, J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 564.

⁵⁶ R. Spaemann, *Osoby*, s. 171-174.

Problem tzw. osoby potencjalnej. Dyskusja Spaemanna ze zwolennikami Locke'a

„Osoby są albo ich nie ma”.

Osoba ludzka nie zaczyna istnieć później, aniżeli człowiek. Osoba nie jawi się jako „coś” – nie jest bowiem stanem, który można nabyć, ponieważ sama okazuje się nosicielem stanu. Osoba to zawsze „ktoś”, a „coś” (stan) nigdy nie stanie się „kims”. Jeśli powiem „ja” – wówczas mam na myśli określone „ja” czyli siebie, kogoś, np. powiem „wtedy i wtedy zostałem poczęty” lub „wtedy i wtedy urodziłem się”. Otóż w tego rodzaju okresie, nie mówiłem co prawda „ja”, ale gdy dziś wypowiadam to słowo, mam na myśli tę istotę, która wówczas nie mówiła jeszcze „ja”, ale była tym „ja”. Mówimy bowiem w ten sposób: „urodziłem się, zostałem poczęty”. Nie powiemy natomiast o swej osobie – poczęło się, urodziło się „coś”, z którego później powstało „ja”. Tak nikt się nie wyrazi. Dlatego nie wchodzi w ogóle w rachubę możliwość określenia początku osoby w taki sposób, że byłby on późniejszy niż moment powstania człowieka. Osoba bowiem jest człowiekiem, a nie jakąś cechą człowieka⁵⁷.

Tymczasem we współczesnych dyskusjach o człowieku zaproponowano, idąc za Lockiem, by oddzielić bycie człowiekiem od bycia osobą, czyli dokonywać rozróżnienia między ludzkim życiem osobowym i przedosobowym, pomiędzy osobą aktualną i potencjalną⁵⁸. Podjęty tu problem nabiera szczególnej wagi w kontekście aborcji. Twierdzi się więc, że jakiś czas po poczęciu (do drugiego roku życia) jesteśmy osobą potencjalną. W fazie początkowej swej egzystencji istniejemy zatem tylko życiem biologicznym, a nie mocą sfery rozumnej i samoświadomej⁵⁹. Wygląda na to, że – mówiąc językiem filozofii klasycznej – mielibyśmy wtedy wyłącznie duszę wegetatywną i ewentualnie zmysłową, a nie duchową. Z tego względu nie moglibyśmy cieszyć się uprzywilejowaną pozycją względem zwierząt.

Habermas każe nam ludzkie życie przedosobowe (potencjalna osoba) uznawać za szczególną wartość i w ten sposób przynajmniej pośrednio zdaje się przeciwstawiać aborcji⁶⁰. Jednak zdaniem Singera, jeśli tylko zgodzimy się, że słuszne jest rozróżnienie pomiędzy życiem osobowym człowieka i potencjalnej osoby – wówczas mamy prawo sądzić, iż to ostatnie winno służyć interesom osób

⁵⁷ *Ibidem*, s. 301-305.

⁵⁸ R. Spaemann, *Znaczenie tego co naturalne w prawie*, [w:] *idem*, *Granice*, s. 201; J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main 2001, Frankfurt am Main 2001, s. 51-60.

⁵⁹ B. Wald, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepien, Lublin 2003, nr 5, s. 130.

⁶⁰ J. Habermas, *op. cit.*, s. 96-102; R. Spaemann, *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze II*, s. 247.

i może być uśmiercane. Życie osoby potencjalnej, według tegoż myśliciela, ma mniejszą wartość niż życie dorosłej świni, psa czy szympansa⁶¹.

Spaemann wskazuje na bezsens takich rozróżnień. Zakłada się bowiem bezpodstawnie, że osoba powstaje stopniowo i jest wynikiem rozwoju oraz przemiany. (Jawi się najpierw jako „coś”, które staje się „kims” po upływie określonego czasu). Dlaczego nie można zgodzić się z takim założeniem? Dwojakiego rodzaju argumentacja przemawia za takim właśnie osądem. Po pierwsze, przytoczona w rozważaniach na początku tego paragrafu, a odwołująca się do sposobu wypowiedzania się o sobie, w którym nawiązujemy także do początków naszej egzystencji. Po drugie, jako godna uwzględnienia jest argumentacja bezpośrednio nawiązująca do myśli Kanta. Spaemann określa ją jako *transcendentalno-pragmatyczną*. Nie ma więc ona charakteru metafizycznego. Kant bowiem stwierdza: my nie potrafimy zrozumieć początku naszej egzystencji osobowej w empirycznym świecie. Dlatego rzeczą słuszną i zarazem niezbędną jest uznać akt poczęcia za wydarzenie równoznaczne z przyjściem na świat człowieka jako osoby. W przeciwnym wypadku zagraża nam samowola w spojrzeniu na kwestię początku życia ludzkiego, a także uzurpowanie sobie przez jednych ludzi prawa do władzy nad drugimi⁶². Osoby bowiem są albo ich nie ma⁶³.

Rozróżnienie na bycie osobą i człowiekiem a problem aborcji

Według Spaemanna, definiowanie osoby w ten sposób, że nie można o niej rzekomo mówić od chwili poczęcia człowieka, nie jest rzeczą bezsensowną, ale fałszywą. Jak już stwierdzono, według niektórych współczesnych autorów (Parfit, Singer), nawiązujących bezpośrednio do myśli Locke’a jesteśmy osobami dopiero wraz z uzyskaniem samoświadomości⁶⁴. Ich definicja osoby jawi się więc, jak podkreśla niemiecki filozof, jako definicja nominalna, a nie realna. Poruszają się oni bowiem wyłącznie na płaszczyźnie języka, zgodnie z charakterem definicji nominalnej, będącej tylko wyjaśnieniem znaczenia słów. Gdyby bowiem ich spojrzenie odpowiadało rzeczywistości (definicja realna), nie dokonywaliby rozróżnienia pomiędzy człowiekiem a osobą i nie twierdziliby, że osoba stanowi etap rozwoju i egzystencji ludzkiej⁶⁵. Innymi słowy, tak naprawdę charakteryzują oni, zdaniem Spaemanna, przede wszystkim pojęcie osoby, a nie samą osobę. Owszem, definicja nominalna osoby nie jest pozbawiona sensu, jako że przybliża także, jak każda definicja tego pokroju, treści wewnętrznie niesprzeczne. Jest jednak błędna, gdyż

⁶¹ B. Wald, *op. cit.*, s. 130-132

⁶² R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen*, s. 50.

⁶³ R. Spaemann, *Osoby*, s. 303.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 168.

⁶⁵ Definicja nominalna – to określenie dotyczące wyrażenia językowego przeciwstawione definicji realnej, będącej charakterystyką przedmiotu pozajęzykowego – por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 158

arbitralnie ustala, od kiedy człowiek jest osobą. Okazuje się fałszywa z punktu widzenia faktów i realiów.

W związku z tym zapytajmy, w jakim celu pierwotnie w starożytności (Boecjusz) utworzono pojęcie osoby. Otóż używając tego pojęcia, w tradycji rozumiano status każdego człowieka, polegający na tym, że on sam jest celem. Dlatego wszelkie działania, jakie podejmowano względem niego, należało uzasadniać – *rechtfertigen* przed nim samym. Innymi słowy, nie wolno było obchodzić się z osobą w sposób dowolny, nie bacząc na nieodzowność uprawomocnienia swych poczynań wobec niej. Czyż można zatem domagać się usprawiedliwienia aborcji?⁶⁶

Jeśli zabijamy zwierzę – podkreśla Spaemann – wówczas nie musimy się usprawiedliwiać z tego czynu przed nim, ponieważ pozbawiamy je życia. Jednakże kiedy człowiek zostaje skazany na śmierć lub zabity – wtedy działania te muszą być wobec niego uzasadnione, bo są wymierzone w jego godność jako osoby. Musimy mu po prostu powiedzieć: „Zrobiłeś to i to, i dlatego poniesiesz karę”. Wynika stąd np., że człowieka nie wolno karać prewencyjnie, lecz tylko za to, czego dokonał. Nie można mu powiedzieć: „Ach, ty jesteś niebezpiecznym człowiekiem, dotąd wprawdzie nic złego jeszcze nie zrobiłeś, ale może w przyszłości dopuścisz się złych czynów i dlatego posadzimy cię w więzieniu”. Takie środki byłyby absolutnie niemoralne, ponieważ nie można ich usprawiedliwić przed człowiekiem. Z tego powodu nie powiemy: „Ty jesteś tylko środkiem, musimy cię umieścić w więzieniu, ponieważ okażesz się niebezpieczny dla innych. To, że dotąd niczego złego nie uczyniłeś, nie odgrywa żadnej roli. Musimy cię zamknąć w więzieniu, abyś nie popełnił jakiegoś zła”. Status osoby zabrania takich działań. Zakazuje na tej podstawie aborcji, ponieważ nie da się jej usprawiedliwić przed dzieckiem, będącym ofiarą ludzkiej przemocy⁶⁷.

Czy zatem zwolennicy Lockowskiej teorii świadomości wspierają ruch aborcyjny? Zdaniem Spaemanna ich stanowisko (tj. spojrzenie myślicieli anglosaskich: Parfita, Singera i niemieckiego filozofa prawa Hoerstera), kojarzy się bezpośrednio z problemem aborcji. Pod uwagę brani są zatem autorzy, którzy bezpośrednio nawiązują do myśli Locke’a. Jak wiadomo, według tego angielskiego myśliciela, nie wszyscy ludzie są osobami. Tymi ostatnimi są bowiem wyłącznie ludzie cechujący się aktualnie świadomością i pamięcią⁶⁸. Osobami zatem nie mogą być np. ludzie śpiący, pozbawieni świadomości, niemowlęta. Uczeń Locke’a Parfit, podobnie jak i jego mistrz twierdzi, iż osoba konstituuje się poprzez samoświadomość i pamięć. Znaczy to więc np., że człowiek, który zasypia, nie jest już tą samą osobą z chwilą, gdy zbudzi się ze snu. W tzw. międzyczasie bowiem nie funkcjonował jako osoba, był tylko człowiekiem. Tak samo osoba, która cierpi i która później nie przypomina sobie przykrego stanu

⁶⁶ R. Spaemann, *Kein Recht auf Leben*, „Kirche und Gesellschaft”, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 12, 1974, s. 4-7.

⁶⁷ R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, s. 46-48.

⁶⁸ R. Spaemann, *Osoby*, s. 45.

z przeszłości – nie jest tą samą osobą⁶⁹. Naturalnie, spojrzenie takie może mieć swoje konsekwencje w kwestii aborcji. Spaemann nie chce jednakże twierdzić, iż filozofowie w rodzaju Parfita i Hoerstera pragną swoimi poglądami sankcjonować zabijanie nienarodzonych. Tak się natomiast składa, że te dwie sprawy: teoria, jaką głoszą oraz aprobatą aborcji – łączą się ze sobą⁷⁰. Nie wiadomo, co tutaj wysuwa się na pierwszy plan – wzgląd na konkretny interes (propagowanie aborcji), czy teoretyczny błąd. Naturalnie, ludzie, którzy popierają aborcję, wspierają się na takich teoriach, jakie sformułował Locke oraz współcześni zwolennicy i kontynuatorzy jego filozofii, czyli Parfit, Hoerster, Singer. To nie ulega wątpliwości. Jeśli jest tak, jak oni głoszą, to znaczy, że nie jesteśmy osobami od chwili poczęcia – wówczas zdaniem zwolenników aborcji uprawnione jest tzw. przerywanie ciąży. Według ich opinii bowiem życie ludzkie jako takie, które gotowi są uznać od chwili poczęcia, nie zasługuje na ochronę ze strony porządku prawnego. Ochroną tą bowiem cieszyć się może wyłącznie życie osobowe. To zaś ostatnie uformuje się dopiero w momencie, w którym rozwiną się określone właściwości – np. samoświadomość⁷¹. Ma to zaś miejsce około drugiego roku życia. Zanim dokona się ten proces jesteśmy – ich zdaniem – potencjalnymi osobami. Wskutek tego rozmyślnie zniszczenie takich osób nie będzie zabójstwem, a tylko w najgorszym przypadku czymś niemoralnym⁷².

J ó z e f K o ż u c h o w s k i

Robert Spaemann's New Approach To the Classical Theory of the Person

Abstract

The article is concerned with the subject of the person, which constitutes the core of anthropological reflections of the eminent German thinker, Robert Spaemann. The issue of the person was especially noticeable in one of his most important works entitled *Personen*. This issue generated a keen interest and recognition of specialists in many countries. These reflections are based on the metaphysical concept of human existence. That is why Spaemann's theory of the person is often defined as metaphysics of the person.

First, in the introduction, the author points to the significance of the issue; second, he describes its most important threads: understanding the person, the person's identity and traits such as rationality, freedom, intentionality, love, religiousness, transcendence, ability to forgive, to keep one's promise and to speak. The next part

⁶⁹ *Ibidem*, s. 174;

⁷⁰ R. Spaemann, *Ein Tier*, s. 341-343.

⁷¹ B. Wald, *op. cit.*, s. 131

⁷² N.M. Ford, *Kiedy powstałem. Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 134.

of the article presents the issues of the person's self-fulfilment, indestructibility, being the subject of law, having a special status, i.e. dignity. Readers also learn why the classical vision of the person (Boethius, Thomas Aquinas, Kant) is not outdated, whereas Locke's theory (as well as its radicalised version propagated by its well-known supporters, Parfit, Hoerster, Singer) remains unacceptable as contradictory in itself. As has been emphasized, it involves some false anthropological assumptions, e.g. the issue of the so-called potential person and the difference between human life and person's life. However, the latter theory is increasingly popular at present since it supports, among others, the justifiability of abortion and euthanasia, and it suits the contemporary mentality with a definitely hedonist overtone.

Many of Spaemann's views on the person are truly significant and innovative. The issue that Spaemann himself regards as particularly important is his response to the false ideas of Locke and his contemporary continuators. The eminent scholar not only reveals the logical incoherence of this thought and its deviation from common sense, but using unique linguistic and transcendental-pragmatic argumentation, he proves that human is a person, i.e. "someone", since the moment of conception. Thus, we cannot be thought of as if we had been "something" at first. That is why, not accidentally, the subtitle of Spaemann's most important book on anthropology, i.e. *Personen*, is *The difference between "someone" and "something"*. In this response to Locke's false theory (and its supporters), he explains that one cannot talk about such a distinction in the case of human beings. The second innovative issue in Spaemann's work is the defence of the classical concept of the person and expressing it in a new way. The third one is his attempt at overcoming both spiritualistic and naturalistic perception of the human being. The fourth is Spaemann's observation that our ability to forgive and to keep promises should be treated as a significant trait of the person. The article presents also some aspects of Spaemann's vision of the person which have not been the subject of analyses yet, neither in the Polish nor in the Western literature, e.g. characteristics of the person, the person being the subject of laws and the person's special status (ontological and moral dignity).

Keywords: Robert Spaemann, theory of the person, ontological dignity, moral dignity.