

OSOBA: OD MASKI DO JAŻNI

(„U źródeł tożsamości kultury europejskiej”, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 161-172)

Dziś wydaje się nam oczywiste, że każdy człowiek niezależnie od stanu posiadania, wieku, płci czy stanowiska jest osobą. Dziecko i dorosły, kobieta i mężczyzna, milioner i żebrak, dyrektor i stróż – wszyscy należą do świata osób. Mniej natomiast znane jest, że związanie osoby z każdym człowiekiem dokonało się nie w Grecji i nie w Rzymie, ale dopiero za sprawą chrześcijaństwa. Oczywiście i Grecy, i Rzymianie zdawali sobie sprawę z tego, że człowiek (również niewolnik) istotnie różni się od zwierząt, niemniej jednak nie wypracowali koncepcji bytu osobowego. Wkład chrześcijaństwa w kulturę zachodnią jest więc pod tym względem przełomowy podobnie jak pod względem nowej koncepcji powstania świata (*creatio ex nihilo*).

Samo słowo *osoba* funkcjonowało w kulturze greckiej jako *πρόσωπον* (*prosopon*) i łacińskiej jako *persona*. Posiadało ono kilka znaczeń, ale wszystkie bezpośrednio związane były z maską, pośrednio natomiast symbolizowały coś różnego.

1. Teatr

A) Istotnym elementem greckiej i rzymskiej tragedii były charaktery. To właśnie charakter (*ἦθος*) wyznaczał sposób czyjegoś postępowania, który w danych okolicznościach i w zderzeniu z innym charakterem przyczyniał się do zaistnienia sytuacji tragicznej (zob. Arystoteles, *Poetyka*, 6). Grecy zauważyli, że w zależności od charakteru człowiek posiada inny wyraz twarzy. Wyraz twarzy jest więc znakiem charakteru, a ponieważ dawne teatry były olbrzymie i z daleko trudno było rozpoznać wyraz twarzy aktora, stąd zakładali oni maski o z góry określonej symbolice charakterologicznej. Każdy widz mógł dzięki temu rozpoznać, jaki charakter występuje na scenie. I właśnie ta maska, symbolizująca charakter, określana była mianem *πρόσωπον-persona*. Byłby to odpowiednik dzisiejszej *osobowości*.

B) Z teatrem związana jest też próba etymologicznego wyjaśnienia sensu łacińskiego słowa *persona*. Miałoby ono znaczyć *per-sonare*, czyli coś, przez co przechodzi dźwięk (zob. M. Mauss, „Socjologia i antropologia”, Warszawa, 1973 s. 511). W każdej masce nie tylko był otwór, by dźwięk mógł się wydostać na zewnątrz, ale co więcej – maska stwarzała dodatkowy rezonans – dzięki czemu głos aktora ulegał wzmocnieniu i mógł być słyszany w

odległych nawet miejscach widowni. Dawne teatry, olbrzymie i budowane na otwartym powietrzu, potrzebowały dobrej słyszalności, a tę zapewniała maska. A choć dziś aktorzy nie używają masek, bo dźwięk można wzmocnić przy pomocy aparatury nagłaśniającej, to jednak ślad dawnej roli masek pozostał, gdy w podręcznikach sztuki mówienia przeczytamy, że należy wykorzystywać naturalny rezonans, czyli należy „mówić na masce”, a nie np. na gardle. Słowo „maska” oznacza tu po prostu podniebienie.

2. Przywileje

A) Zanim maskami zaczęto posługiwać się w teatrze, już ich używano podczas obrzędów klanowych, zaś udział w takich obrzędach dostępny był tylko dla osób uprzywilejowanych. Tak pojęta instytucja masek pochodzi od Etrusków. A zatem prawo do maski-osoby mieli tylko niektórzy członkowie klanu.

B) W kulturze rzymskiej instytucja masek przetrwała w postaci podobizn przodków odlanych z wosku, jakie umieszczano w skrzydłach domu. Imię każdego obywatela rzymskiego składało się z nazwiska rodowego (*nomen*, np. Tuliusz), z imienia, oznaczającego kolejność narodzin (*praenomen*, np. Sextus, czyli szósty) oraz z przydomka (*cognomen*, np. Cicero, od cicer – groch). Najważniejszy był rzecz jasna ród, który upoważniał do posiadania nazwiska. A z posiadaniem nazwiska rodowego łączyło się prawo do pełni praw obywatelskich, czyli do możliwości piastowania funkcji państwowych, takich jak konsul, cenzor czy senator. W okresie republikańskim prawo takie miały przede wszystkim stare rodziny patrycjuszowskie. One to mając prawo do nazwiska i rodu, miały prawo do maski-osoby. Natomiast niewolnicy prawa do osoby nie mieli: *Servus non habet personam*. I w konsekwencji nie mieli też prawa do własnego ciała, do majątku i praw obywatelskich. Dopiero później nastąpiło poszerzenie praw *plebsu*, który zyskał osobowość prawną, natomiast cudzoziemcy taką osobowość sobie po prostu kupowali. W tradycji rzymskiej *persona* oznaczała więc pozycję społeczną i związane z tym posiadanie lub brak praw obywatelskich. O osobie człowieka decydowało więc prawo zwyczajowe (rody) i stanowione, jako podmiot prawa człowiek wolny był osobą, pozbawiony takiej podmiotowości był zaliczany do rzeczy, (zob. M. Mauss, dz. cyt., s. 512-515; Ks. Wincenty Granat, „Osoba ludzka. Próba definicji”, Sandomierz 1961, s.7n). Nie znaczy to jednak, że Grecy czy Rzymianie uznawali ludzi pozbawionych praw publicznych za podludzi. Zdawano sobie sprawę, że z punktu widzenia prawa naturalnego nikt nie rodzi się niewolnikiem (stoicy), tak jak z punktu widzenia struktury bytowej człowieka nie ma różnicy między niewolnikiem i wolnym (zob. Arystoteles, „Polityka”, 1254b). Mimo to brakowało jakiegoś nadrzędnego zwornika, który w sposób zdecydowany wyróżniłby wszystkich ludzi

jako ludzi na tle świata przyrody. A to właśnie jest dopiero dziełem chrześcijaństwa, bo dopiero tutaj każdy człowiek uzyskuje status bytu osobowego.

3. Obraz Boży

Nie maska rodowa, wyrażająca podobieństwo do przodków, ale podobieństwo do Boga Ojca, Stworzyciela wszystkich ludzi, sprawia, że człowiek jest osobą. Kiedy więc św. Paweł powie: *Bo którzykolwiek jesteście ochrzczeni w Chrystusie, oblekliście się w Chrystusa. Nie jest Żyd, ani Greczyn, nie jest niewolnik, ani wolny, nie jest mężczyzna, ani niewiasta; albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie.* (List do Galatów, III, 28) – to w ten sposób potwierdzi, że człowiek jest osobą nie dlatego, że należy do narodu wybranego czy że jest wolny, czy dlatego że jest mężczyzną, ale dlatego, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. W ten sposób maska-obraz-osoba uzyskuje wyjątkowy status ontologiczny, jest bowiem wyróżniona wśród całego stworzenia. Nie wszystko bowiem, co Bóg stworzył, jest na Jego obraz i podobieństwo. Takim bytem jest człowiek-osoba. O ile więc Grecy i Rzymianie dostrzegali odrębność człowieka w stosunku do natury, to jednak nie wiedzieli, gdzie dokładnie odrębność tę umiejscowić i skąd właściwie się ona wzięła. Dlatego też ocierali się niebezpiecznie o panenteizm, gdy przypisywali człowiekowi nie podobieństwo do Boga, ale wręcz status boski. Natomiast w chrześcijaństwie, przy zachowaniu transcendencji człowieka względem natury, nie było mowy o utożsamieniu człowieka z Bogiem.

Pojęcie osoby odnoszone jest nie tylko do człowieka, ale również do aniołów. Anioły bowiem też stworzone są na obraz i podobieństwo Boga. Co więcej, sam Bóg jest wprawdzie Jeden, ale w Trzech Osobach. Pojęcie osoby staje się dla chrześcijaństwa kluczowe, pozwala umiejscowić człowieka w relacji do Boga, jak i umożliwia wyjaśnienie trudnej do zrozumienia tajemnicy Trójcy św. (zob. W. Granat, dz. cyt., s. 9; Tomasz z Akwinu, „Summa Theol.”, 1, 29).

Pod jakim względem człowiek jest osobą, a więc jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga? Jest takim ze względu na duszę rozumną, której władzami są intelekt i wola. Św. Augustyn analizując tajemnicę Trójcy św. dostrzegł trojaka jedność wewnętrznego życia człowieka: poznanie (intelektualne), miłość (wolitywna), pamięć (świadomość). Człowiek będąc świadomym poznaje i zarazem kocha, te trzy strony życia duchowego są współobecne i przenikają się. Właśnie ze względu na nie człowiek jest osobą, bo one przybliżając tajemnicę Boga Ojca, Ducha Św. i Chrystusa jako jedność Trzech Osób, uwidaczniają to, dzięki czemu człowiek nie tylko jest podobny, ale też jest stworzony „na obraz”. Ostatecznie więc człowiek

dzięki naturze rozumnej, bez której nie byłoby ani samoświadomości, ani wolności, jest bytem osobowym, czyli bytem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (św. Augustyn, „De Trinitate”). W ten sposób greckie odkrycie natury człowieka jako rozumnej uzyskuje w chrześcijaństwie nowy status, status bytu osobowego, czyli takiego, który z tytułu bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, ma prawo do osiągnięcia celu życia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Dzięki chrześcijaństwu każdy człowiek jawi się jako ten, który sytuuje się w perspektywie transcendentnej życia wiecznego. Każdy człowiek ma tym samym prawo do wolności, bo przecież niewolnik był kimś, kim posługiwano się w dziedzinie środków, a nie miał udziału w celu. Tu tymczasem każdy człowiek jako osoba ma prawo do celu, a prawo to przekracza wymiar prawa zwyczajowego i stanowionego. W chrześcijaństwie człowiek uzyskuje nowy status ontyczny, gdzie jako rozumny ujawnia swoje pochodzenie od Boga „na obraz”, i jako wolny ma prawo do osiągnięcia celu życia. A taka perspektywa uwidoczniła zostaje dopiero dzięki Objawieniu. I ani osobowość (charakter), ani ród (maska), ani też pojmowanie człowieka jako *animal rationale* nie są w stanie dorównać tej nowej relacji łączącej człowieka ze Stwórcą. Pojęcie więc człowieka jako bytu osobowego, które legło u podstaw zachodniej cywilizacji personalistycznej, ma swoje źródło w chrześcijaństwie.

4. Filozoficzne koncepcje osoby

Filozofia stanowi autonomiczną dziedzinę poznania, co jednak nie wyklucza możliwości czerpania inspiracji płynących ze źródeł pozafilozoficznych. Tak było w przypadku nowej koncepcji powstania świata jako stworzonego *ex nihilo*, a także nowej koncepcji bytu jako istniejącego i wreszcie w przypadku osoby. Chrześcijaństwo, asymilując metafizykę grecką wstrząsa równocześnie jej fundamentami. Kategoria bytu osobowego odniesiona do człowieka ma źródło religijne, szybko jednak za sprawą jednego z ostatnich filozofów starożytności inkorporowana zostaje do filozofii. Definicja osoby sformułowana przez Boecjusza (475-520) zachowywała ważność przez tysiąc lat. Dopiero późnośredniowieczny nominalizm zachwiał jej podstawami, przyczyniając się równocześnie do wygaśnięcia zainteresowań osobą jako kategorią metafizyczną. Z końcem wieku XVIII za sprawą Kanta „osoba” zostaje przywrócona do łask, tyle że w swoistym kontekście idealizmu niemieckiego, w ramach którego eksponuje się przede wszystkim „jaźń” różną od rzeczy i całego świata fenomenów. Ta „jaźń” ociera się jednak niebezpiecznie o panenteizm albo też gubi najbardziej charakterystyczną dla dawnej koncepcji – podmiotowość. Z kolei XX-wieczny

rozwój nauk szczegółowych, próba ekstrapolacji ich wyników (i to często ze względów ideologicznych), w dużym stopniu zagrażają człowiekowi, gdyż redukują go do rzeczy.

1. Jak zatem Boecjusz definiuje osobę? W traktacie *O osobie i dwóch naturach* tak powiada: *Persona est rationalis naturae individua substantia* – *Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej*. Definicja ta jest sformułowana w języku filozofii Arystotelesa, który później stał się językiem całej scholastyki, a choć dziś – wskutek upadku kształcenia filozoficznego – brzmi dość szorstko i mało zrozumiale, to jednak zawiera sens, który jest brzemienisty w skutki. Zobaczmy to przejrzyściej, gdy uświadomimy sobie najpierw, czym osoba być nie może, a czym – ze względów apriorycznych lub ideologicznych – próbuje się ją dziś uczynić.

A) Osoba nie jest częścią

Organicystyczna koncepcja społeczeństwa, jaka od drugiej połowy XIX wieku przyświeca wielu utopiom, opiera się na mylnym założeniu jakoby to całością było społeczeństwo, natomiast poszczególny człowiek był tylko częścią, którą rządzący umiejętnie wpasują do całości. Tymczasem społeczeństwo jest tylko siecią relacji między poszczególnymi ludźmi, całością zaś jest człowiek, bo to człowiek jest substancją. **Substancja** oznacza – w terminologii filozofii klasycznej -podstawowy przejaw bytowania, jakim jest bytowanie w sobie w odróżnieniu od bytowania przypadłościowego, jakim jest bytowanie w czymś. Ten oto Jan jest bytem w sobie, natomiast jego części, jak np. nos czy kolor skóry są jego własnościami. Do tak pojętej substancji dochodzą również relacje, wśród których jest relacja do innych ludzi jako zorganizowanych w społeczność. Jednak społeczność, choć tak bardzo jest potrzebna i tak bardzo daje o sobie znać, nie jest substancją, jest tylko zbiorem relacji. I dlatego też to nie człowiek istnieje dla społeczności, ale społeczność dla człowieka. Podejście organicystyczne grozi wprowadzeniem ustroju totalitarnego, a więc takiego, w którym człowiek nie jest traktowany jak substancja-osoba.

B) Osoba nie jest rzeczą

Mechanicystyczna interpretacja procesów życiowych, z jaką spotykamy się od końca wieku XVI, a której punktem szczytowym jest dzieło oświeceniowego „filozofa” La Mettriego „L'homme-machine” („Człowiek-maszyna”), stanowi zagrożenie nie tylko dla tzw. świata natury, o który dziś upominają się ekologowie, ale również dla samego człowieka. W człowieku bowiem również występują takie procesy jak w świecie przyrody. Jeśli życie zredukowane zostaje do procesów mechanicznych, to nie mamy już dłużej do czynienia z substancją ożywioną, ale właśnie z rzeczą. Tym samym i człowiek staje się rzeczą, której praw nie może bronić natura, ponieważ ta właśnie zostaje zanegowana. **Natura** bowiem była

od czasu pierwszych filozofów greckich traktowana jako wewnętrzne źródło życia (Arystoteles, „Fizyka” 11, 1) i norma prawa (stoicy). Człowiek z natury pragnąc zachowania życia, jego przekazywania i rozwoju w prawdzie, miał do tego naturalne prawo. W momencie, gdy natura – jako życiodajna zasada – zostaje wyeliminowana, wówczas człowiek musi być konsekwentnie sprowadzony do poziomu rzeczy. Jedyne prawa, jakie człowiekowi mogą wówczas przysługiwać, są czysto konwencjonalne, a więc dowolne i zmienne. Ekstrapolacja mechaniczystycznej koncepcji przyrody na pojmowanie człowieka-osoby jest więc po dziś dzień fundamentalnym zagrożeniem dla realnych praw człowieka.

C) Osoba nie jest ogółem

Myślenie utopijne, z jakim spotykamy się od renesansu, przyczyniło się do powstania iluzji o zbudowaniu raju, w którym ludzkość będzie szczęśliwa. Tymczasem tzw. „ludzkość” to tylko wynik myślenia abstrakcyjnego, a nie realna rzeczywistość. Jak nie ma człowieka w ogóle, tak też nie ma ludzkości, są natomiast poszczególni ludzie, **indywidualne podmioty** (*individua substantia*). Dlatego wszelkie mamienie poszczególnych ludzi jakimś przyszłym rajem dla zmyślonej „ludzkości” jest dla każdego człowieka groźne, ponieważ pojawia się ono najczęściej tam, gdzie łamie się prawa osobowe, a czego usprawiedliwieniem ma być owo „szczęście” przyszłej „ludzkości”, zazwyczaj natomiast jest sprytnym realizowaniem doraźnych celów grupy rządzącej.

D) Osoba nie jest narzędziem

W ustroju niewolniczym niewolnik określany był mianem „żywego narzędzia” (Arystoteles, „Polityka” 1254a 5-10; zob. Y. Garlan, „Slavery in Ancient Greece”, Ithaca and London 1988, s. 135). Znaczyło to, że spełnia polecenia właściciela niezależnie od własnej woli, a ponadto nie wie (nie rozumie), po co ma jakąś czynność spełnić, tym bardziej zaś nie ma udziału i uczestnictwa w osiągniętym celu. Jeśli jednak każdy człowiek jest osobą, to ma prawo do tego, aby nie być narzędziem, a więc ma prawo do wolnej i rozumnej decyzji dotyczącej podjęcia lub niepodjęcia jakiegoś działania. Jako rozumny (*rationalis*) człowiek jest w pełni podmiotem działania i nie może być zinstrumentalizowany. Mimo więc że kontekst społeczny ludzkiego życia stawia właściwie każdego w sytuacji, w której mamy spełnić taką lub inną czynność służebną (listonosz nosi listy, mąż wynosi śmieci z domu), to jednak jest taki moment, w którym nasza podmiotowość musi być uwzględniona, a dzięki czemu nie jesteśmy niewolnikami. Każdy człowiek ma prawo być zapytany o to, czy chce? Czy chce pracować jako listonosz, czy chce wynieść śmieci etc. W tym momencie czynności „niewolnicze” są spełniane w sposób wolny z uwzględnieniem czyjejs osobowej podmiotowości.

Jak widzimy implikacje boecjańskiej definicji osoby są niezwykle doniosłe. Człowiek jako osoba nie jest ani częścią, ani rzeczą, ani środkiem, ani narzędziem, jest natomiast indywidualną substancją natury rozumnej, która posiada szereg niezbywalnych praw osobowych. Taka koncepcja jest charakterystyczna dla cywilizacji łacińskiej.

2. W filozofii nowożytnej pod wpływem Kartezjusza następuje subiektywizacja przedmiotu filozofii. Pojęcie osoby oderwane od gruntu metafizycznego traci swą nośność i dlatego przez długi czas nie pojawia się jako termin techniczny. Dopiero Immanuel Kant (1724-1804) przywraca *osobie* filozoficzną nośność, ale w jakże zmienionym kontekście i w jakże innym znaczeniu. W systemie Kanta świat w sobie jest niepoznawalny, poznawalne są jedynie fenomeny, na które składają się wrażenia pochodzące od świata i kategorie a priori pochodzące od władz poznawczych. Nauki ściśle pojęte bazują na tych ostatnich, stąd zasadniczo nie wyjaśniają one świata samego w sobie, ale tylko nasz sposób poznania świata. Z uwagi na niepoznawalność rzeczy samych w sobie niemożliwa jest też metafizyka uprawiana w stylu tradycyjnym, realistycznym. Jednak Kant widzi możliwość powrotu do zagadnień metafizycznych poprzez analizę ludzkiego działania moralnego. W tej sferze, zwanej też sferą rozumu praktycznego, wolność, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga jawią się jako postulaty praktycznego rozumu, bez których moralność nie byłaby możliwa. W ten sposób granica, której nie mógł przekroczyć rozum teoretyczny, przekroczona zostaje przez rozum praktyczny – on otwiera furtkę powrotu dla metafizyki. Wraz z metafizyką (ale w sensie kantowskim!) wraca również *osoba*.

A) Osoba jest celem, posiada wartość i godność

Świat rzeczy jest światem fenomenów działających wedle ściśle zdeterminowanych praw. Osoba natomiast działa w sposób wolny, gdyż bez wolności żaden nakaz moralny nie miałby sensu. Z pojęciem osoby istotnie wiąże się wolność. Wszelki czyn moralny zakłada również nakierowanie na pewien cel, który osiąga się za pośrednictwem środków. Kant powiada, że cel posiada moralną moc bycia podstawą prawa tylko wtedy, gdy cel ten jest identyczny z czymś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość. Taką wartość posiada jedynie osoba. Stąd osoba jest nie tylko wolna, ale również jawi się jako cel sam w sobie i posiada wartość w sobie. Natomiast rzeczy są tylko środkami i posiadają wartość względną, czyli ze względu na odniesienie do osoby. Stąd prawo moralne sformułowane przez Kanta brzmi ostatecznie: postępuj tak, aby osobę traktować zawsze jako cel, a nie jako środek. To zaś, co jest celem, posiada godność („Uzasadnienie metafizyki moralności”, Warszawa 1984, ss. 60-61, 71).

B) Osoba jest jaźnią

„Ja” transcendentalne konstryuuje osobę. Jako „ja” transcendentalne postrzega siebie w opozycji do świata rzeczy. „Tym, co podnosi nieskończenie człowieka ponad wszystkie stworzenia, które żyją na ziemi, to zdolność posiadania pojęcia samego siebie, ja. To dzięki temu jest osobą: i dzięki jedności świadomości, która trwa poprzez zmiany, dla których jest podmiotem, jest to ciągle ta sama osoba. Osobowość ustanawia różnicę kompletną pomiędzy człowiekiem i rzeczami pod względem rangi i godności. Pod tym względem zwierzęta należą do rzeczy, pozbawione osobowości, i można je traktować i dysponować nimi wedle woli. Choć człowiek nie może jeszcze powiedzieć ja, ma już tę ideę w myśli, podobnie jak powinien pojmować ją każdy język, nawet jeśli słowa takiego nie zawiera. Tą zdolnością myślenia jest rozsądek” („Antropologia”, ks. I, §1) Jednak na gruncie kantowskim, mimo wielu budujących sformułowań, pojawia się poważny problem, który doprowadzić może do zanegowania osobowej odrębności każdego człowieka. Kant odróżnia „ja” empiryczne od „ja” transcendentalnego. Pierwsze należy do świata fenomenów, nie jest więc rzeczą samą w sobie i nie na nim opierać się musi byt osobowy. Do tego pretenduje „ja” transcendentalne, które stanowi aprioryczny warunek jedności poznania. Co jednak konstryuuje owo „ja” transcendentalne? Dzięki czemu wyznacza ono konkretny byt osobowy każdego człowieka? Na te pytania Kant nie daje zadowalającej odpowiedzi (zob. G. Berberich, „La notion metaphysique de la personne chez Kant et Kierkegaard“, Fribourg 1942, passim). Nic więc dziwnego, że następujący po nim filozofowie tacy jak Fichte, Schelling czy Hegel, którzy próbują budować ontologię wychodząc od metafizycznych wniosków kantowskich popadają w jakąś odmianę panteizmu czy też panenteizmu. Jest tylko jedna Jaźń Absolutu, która rozwijając się (emanacja, procesualizm) przybiera różne postacie bytowe takie jak natura, dusza, sztuka, prawo. Nie doprowadza to jednak do zróżnicowania się odrębnych jaźni ludzkich. W ten sposób idealizm niemiecki – choć tyle mówi o „ja” i o jaźni – jest również zagrożeniem dla człowieka-osoby, ponieważ właściwa człowiekowi osobowa odrębność jest wchłonięta przez Absolut utożsamiony czy to z jakimś państwem (w przypadku Kanta będzie to państwo pruskie) czy też z jakimś narodem (np. narodem niemieckim u Fichtego). Dla koncepcji osoby nie są więc bez znaczenia przesłanki filozoficzne, przy pomocy których teoria osoby jest budowana. Trafne odkrycia lub fakty mogą bowiem być błędnie zinterpretowane.

3. Szczególnie wymownym tego przykładem jest antropologia Maxa Schelera, który potrafił w niezwykle genialny sposób dostrzec swoistość bytu osobowego na tle całego świata rzeczy. Dotyczy to zarówno osobowego sposobu poznania, charakteryzującego się zarówno zrozumieniem jak i refleksyjnością, a także sposobu, w jaki człowiek kocha, gdy zdolny jest

dla jakiegoś dobra poświęcić w sposób całkowicie wolny nawet własne życie. Scheler z wielką wnikliwością ukazuje wszelkie przejawy transcendencji ludzkich aktów. A jednak, gdy padnie pytanie o to, czy osoba ludzka zogniskowana wewnątrz „ja”, jest podmiotem, Scheler odpowie, że nie, że jest tylko jakieś „centrum”, które jednak nie jest substancją. Oznacza to w konsekwencji, że człowiek nie stanowi odrębnego bytu osobowego, że jego jaźń roztopia się w jakiejś wyższej jaźni boskiej. Człowiek więc jako człowiek nie jest osobą. Osobą jest tylko Bóstwo (zob. ks. Franciszek Znaniecki, „Pojęcie osoby u M. Schelera”, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 4, s. 23-39).

4. Jaźń natury rozumnej

Bardzo interesującą próbę połączenia dawnej tradycji filozoficznej ze współczesnością znajdujemy w filozofii Ojca Mieczysława A. Krapca. Uwzględniając fakty wskazane przez filozofów takich jak Kant czy Scheler, Krapiec broni substancjalności osoby nawiązując do definicji boecjańskiej. Jednak tym, co ostatecznie pozwala przełamać ograniczenia zarówno filozofii arystotelesowskiej jak i postkantowskiej jest Tomaszowa koncepcja bytu. Byt, powie Akwinata, jest tym, co nie tylko posiada taką lub inną treść, ale co realnie istnieje. To istnienie jest racją bytowości bytu, nie forma i nie jakieś umysłowe a priori. Jeśli mówimy, że coś jest bytem, to dlatego że to coś istnieje. Kiedy więc człowiek doświadcza własnego „ja”, bo jest ono dane od wewnątrz i bezpośrednio. Tym samym ani nie można się tu pomylić, ani wziąć własnej jaźni za cudzą, tym bardziej zaś boską. Człowiek bogiem nie jest. Z faktu, że jaźń doświadczana jest jako beztreściowa (wiem, że jestem, ale nie wiem, kim jestem), nie wynika, że jest fikcją (Hume) czy czymś ponadindywidualnym. Doświadczam bowiem własnej jaźni jako podmiotującej akty moje (wskazuje to na jej substancjalność), a także jako istniejącej (to ja jestem). A właśnie istnienie jako podstawowy akt bytu jest również jedynym i niepowtarzalnym aktem: moje istnienie nie jest istnieniem twoim, istnienie tego oto psa nie jest istnieniem tamtego kota etc. Osoba zatem jest podmiotem, który od wewnątrz doświadcza siebie jako istniejącego i podmiotującego najrozmaitsze akty czy to duchowe, czy psychiczne, czy wreszcie fizjologiczne. Osoba jest bytem jednym i odrębnym, zaś interpretacja jaźni w jej różnych aktach, w jej podmiotowaniu i istnieniu jest niesprzeczna, jak stwierdza Ojciec Krapiec, tylko wówczas, gdy uzna się, iż jaźń ta zapodmiotowana jest w niematerialnej duszy, której bezpośrednio, a nie w wyniku złożenia z ciałem, przysługuje istnienie („Ja-człowiek”, Lublin 1988, *passim*).

W ten sposób w teorii osoby odzyskujemy utraconą przez filozofów nowożytnych i współczesnych substancjalność, bez której nie będzie osoby. Równocześnie jednak

substancjalność ta ugruntowana jest w bycie za sprawą konkretnego i niepowtarzalnego aktu istnienia. Osoba jest zatem jaźnią natury rozumnej.

Gdzie natomiast neguje się lub nie dostrzega roli istnienia w bycie, gdzie nie ma miejsca na duszę niematerialną i substancję, tam nie można zbudować pełnej teorii bytu osobowego. Dopiero więc połączenie arystotelesowskiej koncepcji substancji z Tomaszową koncepcją bytu, a poprzez koncepcję bytu zmodyfikowane rozumienie duszy – pozwala na filozoficzne określenie, kim jest człowiek jako osoba. Bez tego kontekstu filozoficzna koncepcja człowieka jako osoby musi upaść, pozostawiając samo słowo na igraszkę ideologów i dyletantów. Jeżeli więc Mounier powie, że można być socjalistą i personalistą, czy komunistą i personalistą („Co to jest personalizm?”, Kraków 1960, s.161), to nie zdaje sobie sprawy z tego, co mówi. Przecież na gruncie założeń materialistycznych nie ma możliwości zbudowania teorii bytu osobowego, nie ma bowiem osoby bez niematerialności. Znaczenie słowa „osoba” w kontekście materialistycznym odnosi się do rzeczy, nie do osoby, jest więc ideologicznym nadużyciem samego słowa, które w swej specyfice stanowi odkrycie chrześcijaństwa. Cywilizacja zachodnia stoi dziś na rozdrożu: czy zdobędzie się na powrót do swych personalistycznych korzeni, czy też doprowadzi w walce z chrześcijaństwem do cywilizacji antypersonalistycznej, a więc cywilizacji antyludzkiej, zwanej też cywilizacją śmierci. Obowiązkiem inteligencji jest przypominanie prawdy o osobie, w jej racjonalnym i nadprzyrodzonym wymiarze, którego negacja grozi zredukowaniem człowieka do rzeczy, nie tylko w porządku teoretycznym, ale również praktycznym. Dowodem na to jest choćby zaawansowanie badań i eksperymentów na polu inżynierii genetycznej, które są dopuszczalne tylko wówczas, jeśli człowiek byłby rzeczą. Ta droga, mimo „ambitnych” i górnolotnych haseł stanowi realne zagrożenie dla całej ludzkości. Przywrócenie właściwej pozycji człowiekowi-osobie jest więc naczelnym zadaniem tych, którzy odpowiedzialni są za naszą cywilizację.