

NATURA OSOBY LUDZKIEJ A TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA

Z określenia *natura osoby ludzkiej*, użytego przez *Gaudium et spes*, skorzystał Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, aby pokazać specyfikę istnienia osoby jako jedności duszy i ciała; wszystkich skłonności człowieka, zarówno duchowych, jak i biologiczno-psychicznych¹. Słowo **natura** należy więc tu rozumieć jako istotę biologiczno-psychiczno-duchowej jedności w człowieku, która pozwala mówić wprost o godności osoby.

W tym sensie *natura osoby* broni tożsamości człowieka, uwidaczniającej się zarówno w biologiczno-psychicznej strukturze człowieka (inklinacje popędowe, genotyp, temperament, linie papilarne) jak i jego osobowym sposobie przeżywania życia. O ile *natura biologiczno-psychiczna*, szeroko rozumiana ludzka cielesność, może być nazwana *pierwszą naturą człowieka*, *byciem tym samym (idem)*, o tyle **natura osoby ludzkiej** określa coś więcej – *bycie sobą (ipse)*. Jest to sposób zjednoczenia struktury biologiczno-psychicznej i duchowej, który owocuje rozumnością człowieka, wolnością i zdolnością życia we wspólnocie².

Prawdziwa tożsamość człowieka, a więc bycie sobą, polega w pierwszym rzędzie na wzięciu odpowiedzialności za *bycie tym samym*, za swoją naturę biologiczno-psychiczną. Wiąże się to z jej zrozumieniem, poznaniem jej specyfiki i wpływu na sposób *bycia sobą*. Okazuje się, że jest ona otwarta na świat ludzkiego ducha, wraz z właściwym człowiekowi rozumem, językiem, poznaniem, wierzeniem, wartościowaniem i tworzeniem wspólnoty.

W tym kontekście bardzo pilnym zadaniem teologii współczesnej, chcącej obronić naukę o prawie naturalnym, jest ujęcie struktury

Jan Paweł II pisze, że „do natury osoby ludzkiej, którą jest *sama osoba jako jedność duszy i ciała*, jako *jedność* wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak i biologicznych, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu” Tenże, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, nr 50.

² Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2005.

biologiczno-psychicznej człowieka w kontekście naturalnych inklinacji człowieka. Wydaje się, że rozróżnienie tożsamości biologiczno-psychicznej – *bycia tym samym* – od tożsamości osobowej – *bycia sobą*, może nam w tym pomóc³

Współczesne zapomnienie o *byciu sobą*

Wraz z rozwojem współczesnych nauk o człowieku i rezygnacją wielu kierunków etyczno-prawnych z odniesienia do metafizyki, określenie prawdziwej tożsamości człowieka, *natury osoby ludzkiej*, staje się coraz bardziej problematyczne. Od XIX w. poznanie istoty (natury) ludzkiej zaczęto redukować do poznania człowieka poprzez nauki przyrodnicze. Współczesna filozofia nauki nie reflektuje nad teorią natury osoby ludzkiej, ale nad warunkami poznania przyrodniczej natury człowieka. Stąd rozwiązania odwiecznych pytań teoriopoznawczych szuka się w wynikach biologii, psychologii i innych nauk o człowieku. Ma to oczywiście wpływ na jednostronne pojmowanie natury człowieka.

Krańcowo redukcjonistyczną formę przyjmuje to w twierdzeniach socjobiologów. Socjobiologia próbuje opisać społeczne zachowanie człowieka według ekonomiczno-biologicznego rachunku kosztów i potrzeb⁴. Socjobiologowie łączą podejście etologii, ekologii i genetyki w odkrywaniu ogólnych praw zachowania społeczeństw⁵. Zakładając, że rodzaj ludzki wyewoluował drogą darwinowskiego doboru naturalnego, socjobiologowie wierzą w genetyczny traf i odkrywają wymogi środowiska w powstawaniu i zachowaniu gatunku ludzkiego. *Nowy naturalizm* socjobiologów godzi się na to, że gatunek ludzki nie posiada innego imperatywu jak tylko ten, który stworzyła historia genetyczna. Mózg jest siedzibą wrodzonych hamulców i motywacji, które wpływają na przesłanki naszej etyki. Z mózgu wyewoluowała moralność jako instynkt⁶

³ Wagę współczesnego rozumienia natury ludzkiej dokumentują autorzy 3 numeru „Concilium” z 2010 r., w całości poświęconego prawu naturalnemu i ludzkiej naturze.

⁴ Por. W. Wickler, *Die Biologie der Zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist*, München 1981, s. 67; B. Irrgang, *Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition*, München 1993, s. 193-204; A. Urbanek, *Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjobiologię*, w: St. Nowak, red., *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, Warszawa 1984; U. Zelinka, *Normativität der Natur. Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen*, Freiburg 1994, s. 59-118.

Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 44.

⁶ Por. tamże, s. 28-30.

O ile zadaniem socjologii jest badanie pobudek i zahamowań zaprogramowanych przez dobór naturalny, to filozofia etyczna nie może pozostawać w gestii ludzi, którzy nazywają siebie *mędrkami*. Filozofia etyczna – według socjologów – może powstać jedynie poprzez integrację nauk przyrodniczych, społecznych i humanistycznych. Istotą takiej integracji „jest redukcja postrzeganych zjawisk do podstawowych, a dających się sprawdzić zasad”⁷

Socjologowie są wręcz dumni z tego, że mają odwagę przezwyciężyć lęk przed taką redukcją. Pokonują – jak sądzą – najbardziej obeształtujący grzech antropocentryzmu. Socjologowie patrzą na człowieka „jak gdyby przez odwrócony teleskop, pozwalający widzieć go z większego niż zwykle dystansu, w tymczasowym pomniejszeniu, umożliwiającym równoczesne oglądanie go wraz z szeregiem innych eksperymentów społecznych. Usiłują umieścić rodzaj ludzki w przysługującym mu miejscu pośród społecznych gatunków zamieszkujących ziemię”⁸

Takie patrzenie na człowieka prowadzi do stwierdzenia, że dziedziczność jest istotnym elementem zachowania człowieka. Jest ono bowiem organizowane przez geny, a cechy natury ludzkiej powstały przez adaptację. „Adaptacyjność znaczy po prostu tyle, że osobnik, który posiada dane cechy ma większą szansę, iż jego geny będą reprezentowane w następnym pokoleniu, niż osobnik, który tych cech nie posiada”⁹ Genetyczna wartość przystosowawcza (*genetic fitness*) zależy od zwiększonej możliwości przetrwania osobnika, jego większej reprodukcji oraz reprodukcji jego krewnych.

Takiemu redukcjonizmowi nie stawia czoła większość współczesnych ujęć etyczno-filozoficznych, które normatywność natury ludzkiej ograniczają czy to do emocji (emotywizm), czy do intuicji wartości (filozofia wartości) czy do proceduralnych zasad intersubiektywnego rozumu (etyka dyskursu). Współcześni postmoderniści twierdzą wręcz, że odkrycie podmiotowości i samoświadomości w filozofii nowożytnej zbudowało wielkie złudzenie; pozwoliło stworzyć autonomiczny i racjonalny podmiot, który jest pewien swego poznania.

Przyjmowanie prawdy za naczelną i uniwersalną kategorię transkulturową prowadzi do co najmniej tyranii rozumu, która nie może przynieść szczęścia człowiekowi. Tak więc według amerykańskich

⁷ Tamże, s. 38.

⁸ Tamże, s. 44.

⁹ Tamże, s. 62.

neopragmatyków (Rorty, Putnam) to, co uważa się za wiedzę i uzasadnienie, zależy od kontekstu społecznego. Obiektywność „bezinteresownego widza” zastąpiona zostaje pojęciem obiektywności konkretnego podmiotu działającego. Wszelkie uzasadnienia mają charakter holistyczny, co oznacza, że nasze dotychczasowe przekonania układają się na zasadzie dopasowania do sieci tworzących się nowych przekonań¹⁰

Prawda moralna jest raczej wytwarzana niż odkrywana. Postmodernizm jest więc radykalnie pluralistyczny, stawia sobie za cel wydobyć na światło dzienne tego, co zostało zapomniane, czy zepchnięte na margines. Nie uznając koncepcji człowieka obdarzonego niezmienną naturą, postmoderniści optują za tzw. osłabioną wersją humanizmu. Mamy tutaj do czynienia z jednej strony z przekonaniem, że człowiek jest tworem oddziałujących na niego dyskursów i gier językowych, z drugiej zaś z dążeniem do zachowania wewnętrznej autonomii, wolności i wyrażenia swej odmienności.

„W tym też sensie – pisze Szahaj – postmodernizm nie jest nihilizmem. Nie starając się budować jakichś nowych kodeksów etycznych, bardziej zawierając elementarnej wrażliwości moralnej niż społecznie obowiązującym wzorom etycznym, zwracając się przeciwko wszelkim uniwersalistycznym utopiom i totalizującym dyskursom, wielkim, ujednocającym historię narracjom, postmoderniści akcentują wagę jednostkowej autonomii, różnorodności i odpowiedzialności, co przypomina nieco nastawienie egzystencjalistów, lecz pozbawione jest całego dramatycznego i metafizycznego *zaplecza* ich filozofii”¹¹

Trzeba naturalnie pytać, czy możliwe jest zbudowanie wewnętrznej autonomii i wolności, gdy tak radykalnie podważa się podmiotowość człowieka i obiektywną prawdę jego natury. Pozytywnie rzecz ujmując, należy zapytać o to, czy nie należy raczej poważnie potraktować dramatyizmu ludzkiego losu, uwikłanego zawsze w jakiś dyskurs i grę, nie tylko językową, ale umożliwiającą wprost destrukcję natury ludzkiej. Czyż obozy koncentracyjne nie były i nie są dowodem na realność takiego scenariusza?

Niepowtarzalność, oryginalność i otwartość jednostki nie może wykluczać jego zobowiązań wobec podstawowej wartości jaką jest godność osoby ludzkiej. Jej ukonkretnienie musi uwzględniać istotę (naturę) osoby, która powinna stać się kryterium rozwiązywania

¹⁰ Por. W. Throop, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, w: A. Bronk, red., *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 354.

¹¹ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 75-76.

współczesnych kryzysów społecznych, politycznych i gospodarczych. Na odpowiedź czekają nie tylko pytania o sprawiedliwy rozwój narodów i ochronę środowiska naturalnego, ale także – kto i jak ma stawić czoło możliwościom współczesnej technologii genowej i gdzie postawić etyczne granice technicznej możliwości. Jak zbudować ekologicznie społecznie wrażliwą gospodarkę rynkową oraz demokrację w globalizującym się świecie, w którym wolność i równość nie będą się wykluczały.

Konieczność rozwiązania tych problemów demaskuje wszystkie ideologie, które nie mogą sprostać zasadzie rzeczywistości, opartej na prawdzie o naturze osoby. Teologia katolicka przeciwstawia się postmodernistyczno-ewolucyjnej podejrzliwości poprzez szukanie wspólnego języka w uzasadnianiu prawdy o naturze osoby ludzkiej. Przykładem tego jest opublikowany w czerwcu 2009 r. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poświęcony poszukiwaniu etyki uniwersalnej poprzez nowe spojrzenie na prawo naturalne¹². Nowość tego spojrzenia polega w pierwszym rzędzie na próbie złączenia w refleksji nad osobą ludzką dwóch poziomów argumentacji. Pierwszy dokonuje się na płaszczyźnie filozoficznej, psychicznej i duchowej i polega na odkrywaniu określonych warunków humanizacji człowieka. Drugi dokonuje się na płaszczyźnie religijnej i polega na odkrywaniu w naturze osoby ludzkiej mądrości stwórczej Boga w Trójcy Świętej Jedynej¹³.

Tożsamość bycia tym samym a pojęcie osoby

Skupiając w tym artykule uwagę na pierwszym postulacie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, chcemy najpierw podkreślić specyficzność struktury biologiczno-psychicznej człowieka czyli ludzkiej cielesności, o której wspomina się w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej stanowczo za mało. Określenie znaczenia ludzkiej cielesności dla natury osoby ludzkiej zależy od pogodzenia dwóch postulatów, zawartych w *Veritatis splendor*. Z jednej strony czytamy tam, że „dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem «nauk o człowieku» słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki czło-

¹² Commissione Teologia Internazionale, *All ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, www.vatican.va/roman. 13.06.2009.

¹³ Por. tamże, nr 60-63.

wiek korzysta z wolności (...)” Z drugiej zaś strony *Veritatis splendor* nie zgadza się z tym, że „współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzeganego zmysłowo, stałe fizyczno-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość”¹⁴.

Prawdą tych twierdzeń żywi się elementarne ludzkie doświadczenie, które – niestety – nie znajduje wystarczającego wyjaśnienia w dzisiejszych nurtach filozoficznych i naukowo-przyrodniczych¹⁵. W opracowaniach teologicznych za mało uwzględnia się wyniki współczesnej wiedzy biologicznej i psychologicznej, które wyjaśniając uwarunkowania działania ludzkiego, wskazują na tożsamość *idem – bycie tym samym*. Można zaryzykować twierdzenie, że wyniki współczesnych nauk o człowieku opisują współczesnym językiem podstawowe inklinacje natury ludzkiej.

Jeśli chce się zachować wierność biologiczno-psychologicznemu opisowi człowieka, nie zacierając niepokoju filozoficznego, którym karmi się pytania o istotę człowieka i warunki jego rzeczywistej tożsamości, to nie można znaleźć lepszej kategorii niż pojęcie *osoby*. Historia jego powstania i rozumienia jest świadectwem postępującego samozrozumienia człowieka opartego – z jednej strony – na cielesności, z drugiej zaś otwartego przez rozum na transcendencję.

Słowo *osoba (persona)* u Etrusków i Rzymian oznaczało maskę aktorską, poprzez którą rozbrzmiewał głos aktora. W Grecji używano słowa *prosopon*, pochodzącego od czasownika *widzieć, być widocznym*. Schmitz pisze, że słowo *osoba* jest jednym ze słów, związanych z „procesem ujawniania, które niesie ze sobą bezpośrednio rozróżnienie między światłem a cieniem, pierwszym planem a tłem, powierzchnią a głębią, między tym, co odkryte, a tym, co zakryte”¹⁶.

Osobowe odkrywanie głębi, tego co istotne dla tożsamości człowieka, choć częściowo zakryte, dokonywało się w historii myśli zachodniej w sposób konsekwentny aż do wieków najnowszych. R. Spaemann podkreśla, że zawsze pojęcie osoby było związane z poszukiwaniem tożsamości. Nawet gdy była to tożsamość oddzielająca osobę od jej

¹⁴ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 33, 46.

Por. E. Runggaldier, *Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst*, w: G. Rager, J. Quitterer, *Unser Selbst - Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002, s. 142-199. Autor omawia cztery takie doświadczenia: przemijalność w czasie, odpowiedzialna działalność, podmiotowość, wiarę w nieśmiertelność.

¹⁶ K. L. Schmitz, *Geografia osoby ludzkiej*, w: *Kosmos i człowiek*. Kolekcja „Communio” 4 Poznań-Warszawa 1989, s. 136-137

natury – jak to było np. u stoików – to „wszystkim (...) starożytnym użyciom słowa «osoba» wspólne jest to, że odnoszą się one do ludzi, czasami nawet do wszystkich ludzi, ludzie nie są jednak tu traktowani jako egzemplarze gatunku, ani jako konkretne przykłady pojęcia ogólnego, lecz jako nosiciele najszerzej rozumianej roli społecznej lub jako posiadacze statusu prawnego. Poza tą rolą znajduje się zawsze – jako jej założenie i nosiciel – ludzka natura”¹⁷

Szczególną rolę odegrało to pojęcie w chrześcijańskim wysiłku myślowego ujęcia Trójcy Świętej. Trzeba było pogodzić monoteizm judaistyczny z wypowiedziami o Bogu jako Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Do wyrażenia jednej Istoty Boga, działającej jako Ojciec, Syn i Duch Święty użyto pojęcia Osoby. Wtedy powstała Jedna Natura i Trzy Osoby. Nie można nie zauważyć, że w trudzie pojęciowego opisu Osób Trójcy Świętej greckie pojęcia *usia* (*istota*) i *hypostasis* (łac. *persona*) nabrały – jak niektórzy mówią – niemal rewolucyjnego znaczenia. „Jedna istota, trzy osoby» – ta formuła stanie się ostatecznie ortodoksyjną formułą chrześcijańską; jedna istota nie w sensie «drugiej *usia*» Arystotelesa, tj. w sensie skonkretyzowanej ogólnej istoty, która względem swych konkretyzacji, a tym bardziej względem ich liczby, jest obojętna, lecz w sensie «pierwszej *usia*», jednej jedynej «indywidualnej» istoty, która istnieje w taki sposób, że realizujące ją osoby w określonym porządku przekazują ją sobie i ten proces «dawania i przyjmowania siebie» stanowi o ich rzeczywistości”¹⁸

Do tego doszedł trud rozumienia Wcielonego Syna Bożego. W Chalcedonie odwołano się do pojęcia dwu natur (Boskiej i ludzkiej), które są własnością jednej Osoby. Tak jak w nauce o Trójcy Świętej pojęciu *osoby* odpowiadało komplementarnie pojęcie *istoty* (*usia*), tak w Chryzologii pojęciu *osoby* odpowiada pojęcie *natury* (*fisis*). Można więc powiedzieć, że tak jak Osoba Boska, Jezus Chrystus, posiada istotę Boga, tak też posiada skończoną, stworzoną naturę ludzką. *Fisis* (*natura*) staje się *usia* (*istotą*) rzeczy skończonych, poddanych powstaniu i przemijaniu. Teologia w swoim wysiłku odkryła więc, że osoba nie jest istotą samą w sobie, ale oznacza odniesienie do innego, posiadanie siebie samego na drodze do innego.

Boecjusz nie cofnął – wbrew niektórym krytykom – rozumienia osoby do indywiduum. Zdefiniował osobę jako specyficzny sposób

¹⁷ R. Spaemann, *Osoby O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 31.

¹⁸ Tamże, s. 35-36.

konkretyzacji indywidualnych natur (*persona est naturae rationalis individua substantia*)¹⁹ Spaemann tłumaczy, że słowo substancja należy rozumieć tu jako *subsistentia*, sposób istnienia. Krytycy Boecjusza – tak jak Ryszard od św. Wiktora – w konsekwencji dochodzą do tego samego twierdzenia, że *bycie osobą jest sposobem istnienia, indywidualną realizacją rozumnej natury*. Chodzi więc o określony sposób bycia, taki w którym odróżnia się samo bycie – istnienie – od określonego sposobu bycia, „czyli od określonej natury” Ludzie „nie są po prostu swoją naturą, ich natura jest czymś, co mają. I to posiadanie jest ich byciem. Bycie osobą to istnienie natur racjonalnych”²⁰

Święty Tomasz wyjaśnił później różnicę między pojęciem człowieka i osoby. „«Jakiś człowiek» (*aliquis homo*) oznacza naturę lub jednostkę o takim sposobie istnienia, który przysługuje jednostkom. Natomiast «osoba» nie jest używana na oznaczenie jednostki od strony natury, ale na oznaczenie rzeczy subsystującej w takiej naturze”²¹ Tylko człowiek, który może uchwycić stosunek do swojej natury, może być osobą. Tomasz powie, że osoby istnieją *per se* i panują nad swymi działaniami. Osoby mogą więc nie tylko pojąć swój stosunek do natury, ale są w swej naturze wolne. Nie znaczy to, że są wolne od swojej natury. Są właśnie wolne w swojej naturze.

Skomplikowany rozwój pojęcia osoby w kulturze zachodniej odkrywał w pojmowaniu człowieka trzy prawdy. Po pierwsze, wraz z pojmowaniem *persony* jako *maski*, zaczęło się odkrywanie w ludzkiej cielesności znaczeń istotnych, głębszych, niematerialnych, duchowych. Sama zresztą cielesność – wraz z jej poznawaniem – staje się nie tylko coraz bardziej wrażliwa na psychikę, ale też odpowiada na duchowe wyzwania.

Odkrywanie pojęcia osoby związane było – a jednocześnie pobudzało – odniesienie społeczne człowieka, zwracało uwagę na jego rolę w odniesieniu do drugiego. Wysiłki teologów w nauce o Wcieleniu i Trójcy Świętej przyczyniły się do uświadomienia człowiekowi nie tylko różnicy między naturą i osobą, ale także tego, że ze swojej natury człowiek jest bytem międzyosobowym.

Wreszcie trzecią zasługą refleksji nad osobą jest specyficzny – rozumny i wolny sposób istnienia człowieka. Człowiek może odnieść się do swego istnienia, uczynić je przedmiotem refleksji, a także nim

¹⁹ Ancius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3, 74.

²⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, dz. cyt., s. 41.

²¹ STh, I, q. 30, a. 4.

pokierować. Skupiona refleksja nad osobą przestrzega przed dowolnością owego kierowania. Jeśli *bycie osobą oznacza istnienie natur racjonalnych* (Spaemann), to zarówno natura racjonalna, specyficzne bycie oraz jego realizacja z innymi osobami muszą być jednakowo uważnie przeanalizowane.

Poszukiwanie tożsamości *bycia sobą*

Fakt, że słowem *persona* oznaczali Rzymianie maskę aktora, która pozwalała tak samo wzmocnić przekaz głosu jak i wyobrazić różne role, grane przez aktorów, naprowadza nas na znaczenie ciała w strukturze osoby. Ludzka cielesność – analogicznie do ludzkiej twarzy – charakteryzuje się niezwykłą przezroczystością. Już na poziomie analizy podstawowych składników życia można dostrzec istnienie funkcjonalnej struktury, począwszy od komórki z jądrem, poprzez zespoły tkanek aż po narządy i ich układy. Sam proces powstawania życia ludzkiego, w którym można odkryć różne fazy, przedstawia ukierunkowany, stabilny szlak rozwojowy.

Żywy organizm gatunku ludzkiego nazwany jest żywym *ludzkim ciałem*, które zasadniczo odróżnia się od zwierzęcego organizmu²² Owa wyjątkowość wyraża się np. wyprostowaną postawą naszego ciała, specyficznym systemem równowagi, zdolnością ruchową naszych kończyn, czy wreszcie specyficzną jakością naszych popędów. Jakkolwiek dzielimy ze zwierzętami popęd zachowania siebie i gatunku, to nie jest on tak samo determinujący człowieka, jak instynkt w wypadku zwierzęcia. To wszystko – jeszcze przed ostatnimi osiągnięciami w badaniach ludzkiego mózgu – pozwalało przedstawicielom niemieckiej antropologii filozoficznej przewyższać jednostronność patrzenia biologicznego na ludzkie ciało.

Plessner, pytając o konieczne warunki życia ludzkiego, formułował tzw. aksjomatykę ciała organicznego. Ciało organiczne odróżnia się od nieorganicznych form życia tym, że granice odnoszą się do jego istoty. Żywa istota znajduje się nie tylko w swym otoczeniu, ale potrafi mu się przeciwstawić. Istota ludzka jest otwarta – także w swoim ciele – na świat. Jest jednocześnie w swoim ciele i poza ciałem²³

Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 40-50; 60-62.

²³ H. Plessner pisze, że „zwierzę posługuje się swoim ciałem, ale w przeciwieństwie do człowieka nie tkwi w nim jak w futerale. Lecz owo «bycie w futerale» sprawia, że człowiek może panować nad swoim ciałem, gra nim, wykonując nieprawdopodobne wręcz akrobacje.

Krasnodębski wyciąga stąd następujące wnioski: „Ekscentryczność struktury istoty żywej, jaką jest człowiek, wyraża się również w ekscentryczności jego pozycji, miejsca w świecie – w krzyżowaniu się ciała (*Leib*) z ciałem materialnym (*Körper*). Jako ciało człowiek jest w środku świata, ma absolutne «tu i teraz», jako ciało materialne jest w jednym z wielu miejsc przestrzeni. Człowiek «jest» ciałem i «ma» ciało materialne. Innymi słowy – przeżywanie świata i siebie ma podwójny aspekt – z jednej strony przeżywamy nasze ciała «od wewnątrz», a z drugiej potrafimy się zobiektywizować, spojrzeć na siebie z zewnątrz, ująć się jako ciało pośród innych ciał”²⁴

Ludzkie ciało okazuje się więc zdolne do specjalizacji nie tylko biologicznej, ale i typowo człowieczej. Pięknym przykładem takiej zdolności jest ludzka ręka, która – jak zauważa Heidegger – nie tylko chwyta, przyciska i łapie, ale przyjmuje i daje, nie tylko zresztą rzeczy, ale także osoby. Ręka podtrzymuje, podnosi, oznacza, łączy ludzi, zwłaszcza w trudnych sytuacjach²⁵ Człowiek potrafi więc w swoim ciele wyrazić znacznie więcej niż wyrażają to same z siebie materialne potrzeby i możliwości ciała. Widać to doskonale w badaniach ludzkiego mózgu, jako niewątpliwie jednej z centralnych części ludzkiego ciała.

Uwidacznia się to także w ludzkim sposobie oznaczania siebie czyli w ludzkim języku²⁶ Ricoeur pisze, że „mówienie podziela los materialnych ciał. Jako wyraz sensu zamyślnego przez mówiący podmiot, głos jest nośnikiem aktu mówienia o tyle, o ile ten odsyła do «ja», centrum niezastępowalnej perspektywy na świat”²⁷ Na przykładzie ludzkiego języka wyraża się owa podwójna możliwość ciała ludzkiej osoby; z jednej strony stanowi ono fragment doświadczenia świata, tak jak głos wydobywany przez oddech i wzmacniany przez fonację, z drugiej strony jest to *ciało moje*, graniczny punkt kontaktu ze światem. Temu

Ciało jest jego narzędziem, człowiek jako osoba musi się zmagać ze swą specyficzną ludzką cielesnością od pierwszego kroku do ostatniego tchnienia” Tenże, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Warszawa 1988, s. 110.

²⁴ Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka (Wstęp)*, w: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism...*, dz. cyt., s. 14.

²⁵ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 51.

²⁶ Spaemann, wspominając Plessnerowską „pozycję ekscentryczną” podkreśla, iż charakterystyczne jest dla niej mówienie o sobie w trzeciej osobie. Człowiek wychodzi wtedy poza centralną pozycję i widzi siebie oczyma innego jako wydarzenie w świecie. Dzięki temu możliwa jest moralność i ludzka mowa. „Mówienie różni się przecież od naturalnego wyrażania się życia poprzez to, że w mówieniu antycypowany jest punkt widzenia adresata, to, że słyzy wypowiedziane słowa”. Tenże, *Osoby...*, dz. cyt., s. 21.

²⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, dz. cyt., s. 94.

punktowi w mówieniu odpowiada perspektywa ujmowania świata przez „ja” Mówiąc inaczej, w ludzkim języku odbija się różnica między *posiadać swoje ciało i być ciałem*.

W języku można dostrzec proces najprostszego odróżniania (identyfikowania) osoby od innych fizycznych ciał. Język stosuje tu trzy kategorie operatorów indywidualizacji, czyli ujednostkawiania. Są to: *deskrypcje określone* („pierwszy człowiek, który wyleciał w kosmos”, „wynalazca maszyny parowej”), *imiona własne* (Napoleon, Warszawa, Słońce), *wskazniki* (ja, ty, to, tu, teraz). Warto zauważyć, że ujednostkawianie za pomocą tych kategorii jest niemal zaprzeczeniem klasyfikowania i obywa się bez formułowania sądu orzecznikowego. Te kategorie wskazują i oznaczają konkretne indywidua bez przypisywania ich do jakiejś klasy i ukierunkowania. Nawet wskazniki są bardziej zdarzeniami należącymi do świata niż do konkretnej osoby mówiącej. Powstaje więc problem takiego ujęcia językowego, które uchwyci przejście od indywiduum jakiegokolwiek do jednostki, która jest mówiącym podmiotem. W tym pierwszym ujęciu osoba jest jedną z wielu rzeczy, a nie mówiącym, samooznaczającym się podmiotem²⁸ Podkreślanie ciała osoby w jej identyfikacji sprawia, że nie grozi nam czysty idealizm (osoby nie będzie się uważać za czystą świadomość) i nie ogranicza się ona do wyrażania w pierwszej i drugiej osobie liczby pojedynczej.

Z drugiej strony nie unika się jednak poważnych pytań: jak wyjaśnić różnicę między posiadaniem ciała a bycie ciałem²⁹ Osoba zajmuje miejsce **podmiotu logicznego** w stosunku do orzeczników jej przypisywanych. Ona jest **i tą samą rzeczą, której przypisuje się orzeczniki fizyczne, dzielone przez nią z innymi ciałami oraz orzeczniki**

²⁸ Ricoeur, na którego się powołujemy w tym fragmencie naszych analiz językowych jest w nieustannym dialogu z P. F Strawsonem, który uważa, że pojęcie osoby jest pojęciem logicznie pierwotnym. Osoby są bytami, którym można przypisać zarówno predykaty materialne (M) jak i predykaty psychologiczne (P). Por. tenże, *Indywidua*, tl. B. Chwedeńczuk, PAX Warszawa 1980, s. 99.

²⁹ Ujmując problem od strony językowej Ricoeur zauważa jasno problem. Z jednej strony zauważa, że „posiadanie ciała to jest właśnie to, co czynią, lub raczej: czym są osoby”, z drugiej strony zaś pyta, „jak ten-który-jest-sobą może być zarazem *osobą*, o której się mówi, i podmiotem, który siebie oznacza w pierwszej osobie [gramatycznej], chociaż zwraca się do drugiej osoby. (...) Wydaje się, (...), że odczuwanie cechuje doświadczenie w pierwszej osobie. Jeśli tak jest, to do pojęcia zdarzeń mentalnych należy to, że są one zarazem treścią orzeczników przypisywanych pewnego rodzaju bytom i nośnikami samooznaczania się, które rozumiemy najpierw w pierwszej osobie dzięki samooznaczaniu związanemu z aktem wypowiedzania się” Tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 57, 60.

psychiczne, odróżniające ją od tych ciał³⁰ Nie można w końcu nie pytać, czym jest owa psychofizyczna jedność ukryta za odniesieniem do siebie. Co właściwie oznacza, że osoba **posiada** swoje ciało? Jakiego rodzaju jest to własność? Nie jest łatwo ją scharakteryzować w odniesieniu do pierwszej osoby (**ja**), a tym bardziej w odniesieniu do trzeciej osoby – *on, ono, ona*. Słusznie dziwi się Ricoeur: „przypisanie ciała jest **zaiste przypisaniem osobliwym, nie można go bowiem ani ustanowić, ani unieważnić**”³¹ Sytuacja się komplikuje tym bardziej, gdy pytam o ten sam sens przypisywany orzecznikom psychicznym (sobie i innemu). Tak jak nie ma czystej świadomości (bez ciała) w punkcie wyjścia, tak nie ma też i samego *ja*, bez kogoś innego (jego ciała). Co prawda swój stan świadomości **mogę odczuć**, a innego **tylko spostrzec**, to jednak w obu wypadkach nie można pominąć zdolności samooznaczania się podmiotu, jako posiadacza swych stanów świadomości.

Taka perspektywa odsłania się jeszcze bardziej, gdy analizujemy akty mowy, a więc przechodzimy od semantyki do pragmatyki, czyli teorii języka, którego używa się w rozmowie. Sam akt mówienia przywołuje „*ja*” mówiącego do „*ty*” Ponadto samo mówienie – co jest bardzo ważne – staje się jednym z podstawowych aktów ludzkiego działania. W teorii aktów rozróżnia się tzw. *lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne*. Akty lokucyjne – są to akty orzekania; powiedzenie czegoś o czymś. Akt illokucyjny polega na tym, że mówca zwraca uwagę na to, co robi – mówiąc (*twierdzę, że śnieg pada*). To wypowiedzenie się (*twierdzę że, obiecuję ci*) równa się już rozmowie, ponieważ mojemu aktowi illokucyjnemu towarzyszy rozmówca. Wreszcie akty perlokucyjne są wyraźnymi aktami performatywnymi, w których wypowiedzenie jest równoznaczne ze spełnianiem czegoś (*obiecuję ci, przyrzekam*). Ważne jest, że pojawia się partner, drugi człowiek, dzięki któremu moje „*ja*” mówiące nabiera odpowiednich konturów podmiotowych³².

To w tym „*ja*” mówiącym dochodzi do połączenia teorii aktów mowy i teorii wskaźników. Teoria aktów mowy znajduje we wskaźnikach dopełnienie, a wskaźniki, szczególnie „*ja*”, „*to*” i „*teraz*” dzięki teorii aktów mowy, stają się szczególnym centrum identyfikującego

Ricoeur mówi, że ta sama rzecz waży 60 kg i ta sama rzecz ma taką czy inną myśl. Mamy więc zjawisko podwójnego przypisania bez podwójnego odniesienia. W języku Ricoeura bycie tym samym i bycie sobą wzajemnie się przysłaniają. Jego wysiłek w *O sobie samym, jako innym* idzie w kierunku wyakcentowania problematyki bycia sobą.

³¹ Tamże, s. 64.

Por. tamże, s. 71-76.

odniesienia. Każdy przecież zauważa różnicę między wyrażeniem „jestem zadowolony”, a desygnatem „osoba, która oznacza siebie, jest zadowolona”. Nawet jednak w tym pierwszym przypadku mowa jest o akcie mowy, a nie sprawcy. Ewentualna refleksyjność przypisywana jest nie podmiotowi wypowiedzania, ale faktowi wypowiedzania. Można więc powiedzieć, że w *wypowiedzi* nie tyle się reflektuje, co odzwierciedla. „Paradoks – pisze Ricoeur – o jaki się tu ocieramy, jest paradoksem refleksyjności bez bycia sobą: «się» bez «samego siebie»”³³

Ten paradoks staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy pytamy o status mówiącego podmiotu, nie poprzestając na samym fakcie wypowiedzania. Z jednej strony – zaimiek „ja” może być podstawialny pod wiele podmiotów, z drugiej oznacza tylko jedną konkretną osobę, tę, która mówi tu i teraz i jest jedynym centrum perspektywy na świat. Jakie więc musi być to umocowanie „ja”, jaki sens nadać owemu punktowi jednostkowej perspektywy na świat? Ricoeur nazywa ten problem **aporią umocowania**. „Punkt uprzywilejowanej perspektywy na świat, jakim jest każdy podmiot mówiący, jest granicą świata, nie zaś jedną z jego treści. A jednak w pewien zagadkowy sposób, który przedtem wydawał się oczywisty, *ego* wypowiedzania się w świecie, o czym świadczy nadanie nosicielowi mowy imienia własnego”³⁴

Sformułowana tu aporia językowa otwiera nas na pytania zasadnicze: w jakim sensie „ja” jestem granicą świata? Jak powstaje i co oznacza czasowość i przestrzenność – owo „tu” i „teraz” – mojego „ja”? W jakim sensie czasowość i przestrzenność mojego „ja” łączy się z *moją cielesnością*? Czy moje imię, nadane zgodnie z regułami nazywania, data urodzenia, zgodna z regułami datowania kalendarzowego oraz miejsce urodzenia, zgodne z regułami umiejscowienia w publicznej przestrzeni, zabezpieczają trwałość w czasie mojej osoby? Czy nie jest raczej tak, że przypominając o nieredukowalnym znaczeniu mojego ciała, odsyłają do istnienia takiego podmiotu, który to ciało przekracza?

Mówiąc językiem Ricoeura, w cielesności ludzkiej mowy pojawia się rozróżnienie między tożsamością określaną przez łaciński termin *idem* i tożsamością określaną przez *ipse*. Jeśli *idem* określa *bycie tym samym*, to *ipse* oznacza *bycie sobą*. Jakkolwiek Ricoeurowskie analizy tych dwóch sposobów tożsamości są zaledwie początkiem odkrywania perspektywy duchowej, to jednak jego intuicja badawcza jest im-

³³ Tamże, s. 82.

³⁴ Tamże, s. 88.

ponująca. Konsekwentna analiza wszystkich wymiarów osobowości człowieka, zwłaszcza jego zdolności poznawczych i psychologicznych, pozwala ukonkretnić takie cechy osoby jak jej rozumność, wolność i zdolność do miłości. W ten sposób przechodzi się od tożsamości *bycia sobą (idem)* do tożsamości *bycia tym samym (ipse)*. Takie zadanie stoi wciąż przed tą teologią moralną, która pragnie konsekwentnie pokazać naturę osoby ludzkiej, a więc jedność duszy i ciała jako jedność wszystkich skłonności duchowych i biologicznych osoby. Genialny postulat Jana Pawła II czeka wciąż na wypełnienie.

Sommario

Natura della persona umana e identità dell'uomo

L'autore spiega il concetto della natura della persona umana dal punto di vista dell'identità dell'uomo. Seguendo la distinzione Ricoeriana tra l'identità *idem* e l'identità *ipse*, l'autore sottolinea il significato morale della struttura biologico-psicologica dell'uomo. Precisamente si tratta dell'interpretazione personalistica delle *inclinations naturales*, che – da una parte – esprimono i condizionamenti dell'azione morale e dall'altra – danno il contributo nella fondazione dei valori morali.