

KS. MASSIMO SERRETTI

PARABOLA HUMANIZMU NATURALISTYCZNEGO (I)

Między osobą a naturą,
to zasadnicza różnica

A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, II, 91

Na tych kilku stronach zamierzamy przedstawić pewien problem, który posłuży nam za punkt wyjścia do dalszych konkluzji. Punkt wyjścia stanowi rozróżnienie między naturą a osobą, naturą ludzką a osobą ludzką, które się dokonało w pewnym nurcie historii myśli. A ponieważ ów podział rzeczywiście się dokonał i został potwierdzony, w tym opracowaniu zostanie ukonkretniony i przypomniany.

Z tego zasadniczego rozróżnienia wywodzi się historia kształtowania się przez wieki rozpadu między antropologią i personologią. Historia ta zaczyna się w okresie późnego Średniowiecza i sięga do naszych czasów. Na cztery części podzieliśmy szeroki zarys etapów tej historii, fascynującej ze względu na jej doniosłość, ale również tragicznej ze względu na wielowiekowe skutki, które owe założenia spowodowały. Oczywiście nie istnieją konieczności żadnego typu: ideowe, wewnątrzhistoryczne, wynikające z jakiegoś fatum, które prowadziłyby w sposób nieunikniony do fatalnych rezultatów. Równocześnie nie ma jednak żadnej możliwości by zatrzymać rozum rozpoznający fałszywość tych założeń, a wolną wolę by nie wybierała orientacji jakościowo różnej. Stwierdzenie Waltera Benjamina, który w hebrajskim duchu powtarzał: «Im Ursprung ist das Ziel» (w początku jest koniec), nie straciło na aktualności.

Cztery aspekty, które zostaną zaledwie pobieżnie nakreślone, odpowiadają różnym fazom, ale połączonym ze sobą dzięki wspólnym właściwościom czy to poznawczym, czy bazującym na wspólnym doświadczeniu. Oznacza to, że wybór chronologii posiada pewne uzasadnienie, nie powinien jednak, a nawet nie może być uznany za prawomocną podstawę podziału. Z punktu widzenia historycznego, pozytywnego, cztery fazy po części nakładają się na siebie, po części zawierają się w sobie, zawsze jednak pozostają odrębnymi i odróżniającymi się fazami.

I. OSOBA I NATURA

Konieczne jest odniesienie, choćby zwięzłe, do rozróżnienia, jakie leży u podstaw rekonstrukcji, którą przedstawimy po to, by pokazać, że w dziejach ludzkich stanowi ona nowy sposób doświadczenia siebie, jest nową dynamizacją osobowego istnienia, a także nowym poznawczym uświadomieniem sobie tej rzeczywistości.

Znaczący jest fakt, że punktem wyjścia tego przebudzenia w wymiarze doświadczenia i poznania była nie antropologia, lecz teologia. Personologia, która w późniejszym okresie miała bardzo znaczący wpływ na antropologię, nie zrodziła się z antropologii, lecz właśnie z teologii.

Istniały dwa założenia o charakterze ogólnym, nieobecne w całości myśli pogańskiej pozabiblijnej, którego ta myśl nie byłaby w stanie sobie wyobrazić, ani tym bardziej sformułować. Mianowicie, chodzi o odrębność (*diakrisis*) i jedność (*enosis*), dotyczące natury i osoby¹. Nawet w oparciu o sam Stary Testament nie można było wiele osiągnąć.

¹ Por. J. Z i z i o u l a s, *Du personnage à la personne*, w: *L'être ecclésial*, Genève 1981, s. 23-55. W świecie prawosławnym, oprócz ważnych tekstów N. Berdiaeva, *De la destination de l'homme*, Lausanne 1979 [1931]; *Cinq méditations sûr l'existence*, Paris 1936 [1934]; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963 [1939], temat osoby w antropologii, poruszany jest także w tekstach C. Yannaras'a, takich jak: *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, jakkolwiek autorzy kładą nacisk na różne rzeczy. U Yannaras'a, i po części także u Zi-zioulas'a, „chrześcijaństwo zachodnie” sprowadzane jest do protestantyzmu, natomiast koncept „greckich Ojców Kościoła” obejmuje autorów z północnej Afryki (z Aleksandrii), a także ze Środkowego Wschodu (z Kapadocji, Palestyny), ze względu na fakt, że również oni piszą po grecku. Jest to cecha charakterystyczna całej prawosławnej twórczości nowogreckiej.

Pierwsze założenie dotyczyło konieczności przezwyciężenia monolitycznej koncepcji wszechświata i jego części, a więc bytu (*ousia, esse*) jako nieokreślonego *primum*, chociaż można było stopniować różne byty i jednostki.

W drugim chodziło o zachowanie pojęcia „osoby”, już wyodrębnionej z bytu monolitycznie rozumianego, w łączności z samym bytem (*ousia*) i z naturą (*physis*).

Za pierwszy krok w tym kierunku można uznać hebrajskie objawienie świata, jako stworzonego przez Boga. To czego można się było domyślać wcześniej, staje się jawne w Objawieniu Boga przez Jezusa Chrystusa, jako komunii Osób. Różna istota (*ousia*) Boga, w odniesieniu do istoty świata, stała się widocznym przedmiotem rozważań ojców kapadockich, którzy rozwijali refleksję na temat substancjalnej jedności, hipostatycznie określonej, a także na temat różnicy pomiędzy Hipostazami.

To osiągnięcie burzy monistyczną absolutność kosmosu jako ogółu bytu, a także wprowadza zasadę hipostatyczną jako nadrzędną w odniesieniu do zasady ontologicznej dotyczącej tylko doczesności.

W rozważaniach nad Trójcą Świętą konieczne jest dokonanie wyraźnego rozróżnienia między Osobami Boskimi i naturą Boską, tam gdzie jedność bytu, jedność substancjalna kojarzona jest z osobami, gdyż to nie istota rodzi, ale Ojciec². Źródło, z którego wypływa jedność, jest również osobowe, a jedność stanowi w rzeczywistości komunie Osób. „W Bogu nie ma nic nieosobowego”³.

Obecnie każdy byt ziemski zostanie ponownie rozpatrzony przez pryzmat tych nowych zasad: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴.

Drugi etap, polegający na połączeniu natury i osoby, osoby i bytu, udoskonalili się poprzez chrystologiczne rozważania, szczególnie w okresie zapoczątkowanym przez Sobór Chalcedoński. Jeżeli w rozważaniu nad tajemnicą trynitarną osoba jawiła się jako początek jedności Osób, nakreślając tym samym pewną substancję nadrzędną, hipostatycznie współ-określoną, w roz-

² Por. J a n D a m a s c e Ń s k i, *De fide orthodoxa*, 4, 7 (PG 94, 1113); T o m a s z z A k w i n u, *Scriptum super libros Sent.*, I d. 34 q. 1 a. 1 ad 2; t e n z e, *S. th.*, I q. 39 a. 5. Na ten temat Enrico Peroli pisze: „Wzajemność relacji w Trójcy Świętej tak dogłębnie łączy między sobą tożsamości osobowe pojedynczych Podmiotów Boskich, że zamyka w sobie nie tylko ich odnośne właściwości, ale także przynależną im boskość, w taki sposób, że również relacja każdej Osoby z jedyną boską *ousia* realizuje się za pośrednictwem takich relacji”. A także: „sama jedność boskiej *ousia* jest jednością jedyne go bytu Boga, która to ze względu na swą istotę, powinna być rozumiana jako zdarzenie międzyosobowe” (w: *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Brescia 2006, s. 82, 89).

³ A. H e s c h e l, *Il messaggio dei Profeti*, tł. wł., Roma 1993, s. 11.

⁴ Por. O r y g e n e s, *Peri archōn (O zasadach)*, PG 11.

ważaniu tajemnicy chrystologicznej, brak odniesienia Boga do świata uwidacznia się w świecie poprzez zburzenie grecko-pogańskiego monizmu, a hipostaza Syna jawi się jako coś, co łączy różne natury: tę ludzką i tę boską.

Natura ludzka nie tylko nie zostaje pominięta ani zniesiona przez obecność Hipostazy boskiej, ale wręcz przeciwnie, zostaje przez nią potwierdzona w nadzwyczajny sposób. Związek człowieka z Bogiem, w Jezusie Chrystusie, zostaje zdefiniowany w tak stanowczy sposób, że Augustyn będzie mógł stwierdzić: *Ambula per hominem et pervenis ad Deum*⁵. Wyrażenie to nie oznacza zgody na żaden przeskok, przez jaki *wstępowanie* (analogia) sprawiłoby, że *zstępowanie* (catalogia) stanie się zbędne. Jest to raczej potwierdzenie faktu, że Odwieczny Syn, który przybrał sobie za mieszkanie „namiot” człowieczeństwa, sprawił, że Jego człowieczeństwo stało się drogą do boskiej tożsamości Syna, a więc do tożsamości w Trójcy Świętej.

Natura ludzka Syna Bożego posiada właściwe sobie zdolności, władze (świadomość, poznanie, wola itd.), jednak one, nie będąc w sobie subsystemne, subsystemują w Osobie Syna. Ojcowie ze Wschodu określają to jako „hipostatyzację natury ludzkiej”. Dynamice enhipostatyzacji natury odpowiada uistotowienie hipostazy.

W uporządkowanej harmonii tych dwóch procesów i w określeniu transcendencji osób odnajdujemy odpowiedź na dwa problemy, które przeszkodziły światu pogańskiemu w zgłębieniu tajemnicy bytu osobowego. Jako że nie można było uzasadnić transcendencji osoby w oparciu o działanie Stwórcy nie należącego do porządku wszechświata (stworzenie na obraz i podobieństwo), a także ze względu na postrzeganie bytu jako czegoś całościowego i uprzedniego wobec rzeczywistości osób, myśl grecka znalazła się w sytuacji bez wyjścia i pozostała jej tylko „maska”, noszona przez podmiot skazany na „hipokryzję”⁶ i niemożliwość dostąpienia upragnionej personalizacji.

Teraz należy postawić sobie pytanie, jak zwykle w formie aluzji, czy i w jaki sposób, wyraźny i jasny podział uzyskany w teologii został przyjęty jako światło objawienia także w odniesieniu do rzeczywistości ludzkiej, a więc czy/jak rozgraniczenie między naturą a osobą odbiło się na antropologii.

Odpowiedź jest bez wątplenia twierdząca. Jasny sygnał, z punktu widzenia historii pojęć, pochodzi z faktu obrócenia semantycznego terminu *hypostasis*, który nie skłania się już tylko jednostronnie w kierunku pojęcia *ousia*, ale

⁵ Augustyn, *Sermones*, 141, 4.

⁶ *Hypocrites* w znaczeniu aktora. Cały teatr grecki można interpretować jako poszukiwanie bytu osoby. Por. Pirandello, *Sześć postaci scenicznych w poszukiwaniu autora* (1921).

w przeważającej mierze zbliża się do pojęcia *prosopon*. Badania przeprowadzone w drugiej połowie XX wieku nad antropologią bizantyjską dowiodły, że znaczny wpływ na antropologię miała refleksja nad Trójcą Świętą i chrystologią⁷.

Jeżeli przyjrzymy się na przykład antropologii Leoncjusza z Bizancjum, stwierdzimy, że podział na naturę i osobę jest wszechobecny⁸.

Leoncjusz dowartościowuje dwie główne cechy bytu osobowego objawione w tajemnicy trynitarniej i w tajemnicy chrystologicznej. W pierwszej zasada osobowa (Ojciec jako początek – przyp. red.) zaznacza się jako zasada odrębności między różnymi Osobami, w drugiej natomiast jako zasada zjednoczenia dwóch różnych natur. Także w odniesieniu do człowieka, jego byt hipostatyczny został przeanalizowany przez Leoncjusza z uwzględnieniem tych dwóch funkcji. Hipostaza pozwala na wyodrębnienie. Człowieka jako indywiduum nie wyróżnia to, że jest liczbowo odrębny od innych, ani też jego cechy. Są to jedynie konotacje, jakie nie mogą być uznane za konstytutywne elementy bytu osobowego. Prawdziwą zasadą indywidualności jest osoba a nie natura.

Drugą funkcją hipostazy, na planie antropologicznym, jest zjednoczenie. Leoncjusz z Bizancjum odrzuca antropologię dwudzielną, ukształtowaną w efekcie definiowania relacji dusza–ciało. Według Leoncjusza ani dusza, ani ciało nie istnieją same w sobie, lecz otrzymują istnienie w *enhipostazie*, to jest w zjednoczeniu przez osobę, przez hipostatyczną zasadę, która stanowi nie tylko *principium individuationis*, ale objawia się także jako *principium unionis ontologicae*.

Doktryna enhipostazy, a konkretnie jej zastosowanie w antropologii, zostało później wzbogacone i dopracowane przez Maksyma Wyznawcę, dzięki szczególnemu odniesieniu do chrystologii⁹.

⁷ Szczególne znaczenie dla naszego tematu posiada opracowanie: S. O t t o, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, München 1968. W publikacji tej Stephan Otto obala wiele powszechnie krążących opinii i otwiera nowe horyzonty badań nie tylko dotyczących Leoncjusza z Bizancjum, ale odnośnie do całego okresu poprzedzającego i następującego po nim.

⁸ Dzieła Leoncjusza z Bizancjum zostały zebrane w 86 tomie *Patrologia graeca* J. P. Migne'a. Zwracamy uwagę na wydanie włoskie pod red. Carlo dell'Osso, autora wielu esejów na temat Leoncjusza: L e o n z i o d i B i s a n z i o, *Le opere*, Roma 2001, szczególnie ze względu na szeroki wstęp i bogatą bibliografię.

⁹ J.-C. L a r c h e t, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, s. 125-186, 221.

Ogólnie rozumianą korzyścią na planie antropologicznym, wynikającą z rozróżnienia między naturą a osobą, było sprecyzowanie tego, że bytu osobowego nie można utożsamić z duchowymi cechami człowieka, z duszą. Właściwości te, wspólne dla wszystkich ludzi, cechują naturę ludzką, a dzięki enhipostatyżacji przynależą do pojedynczej osoby. Historia wzajemnego przeplatania się i oddalania się od siebie antropologii i personologii¹⁰, wzajemne połączenie, mimo że nie na zasadzie równości, naturalnych właściwości duchowych i osoby, spowodowała wymieszanie i zamianę tego, co odnosi się do natury i tego, co należy odnieść do osoby.

II. ROZDZIELENIE PERSONOLOGII I ANTROPOLOGII

Można przyjąć, że pierwsza faza rozdziału antropologii od personologii rozpoczyna się w momencie, gdy słabnie refleksja na temat dwóch głównych tajemnic chrześcijaństwa, czyli Przenajświętszej Trójcy i Wcielenia Słowa, ulegając częściowej formalizacji, i co więcej, prowadząc do stopniowego oddalania się teologii od nauk humanistycznych, historii, filologii i filozofii.

W XIV i XV wieku rozwijał się prąd myśli nazwany „humanizmem”, wewnątrz którego przetrwała, na przekór temu, co chciała narzucić pewna tendencyjna interpretacja ideologiczna, silna jedność między potwierdzeniem człowieka i Boga. Humanizm był fenomenem chrześcijańskim u swych początków, a także w niektórych przejawach swojego rozwoju¹¹.

Jakkolwiek, nauki humanistyczne i filozofia stopniowo oddalają się od ścisłego uprawiania teologii. Coraz częściej okazuje się, że humanista nie jest mistrzem i doktorem teologii i odwrotnie. Nie jest konieczne wyjaśnienie teoretyczne przyczyn podziału, by stwierdzić utratę bogactwa, które tkwi w połączeniu.

Warto zobaczyć, jak w tym okresie doszło do przesunięcia semantycznego w użyciu terminu „persona”. Powrót do studiowania starożytności pogańskiej grecko-rzymskiej przyczyni się do tego regresu. Tak zatem, termin ten jest używany często w znaczeniu prawnym lub teatralnym z czasów przedchrześ-

¹⁰ Przez „antropologię” rozumiemy badanie możliwości, zdolności dotyczących natury ludzkiej. „Personologia” natomiast odnosi się do badań nad rzeczywistością hipostatyczną człowieka, a więc dotyczy człowieka jako osoby.

¹¹ Por. H. De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, tł. wł., Milano 1977.

cijańskich, albo też w znaczeniu gramatycznym, również przedchrześcijańskim, bądź w odniesieniu do godności należnej tylko nielicznym śmiertelnikom.

Obserwując znaczące osłabienie semantyczne terminu „osoba”, dostrzegamy również zmiany w terminie „natura”. Podczas gdy termin „osoba” słabnie, termin „natura” zyskuje. „Natura” coraz częściej oznacza pewną całość, obejmującą cechy kosmosu i świata doczesnego, tym samym tracąc stopniowo nacechowanie teologiczno-antropologiczne.

Stopniowy zanik teologicznego znaczenia pojęcia „natura”, jako rezultatu twórczego działania Boga, powoduje wzmocnienie pojęcia natury w sensie siły (tj. przyrody – dop. red.), posiadającej pewną autonomię, a przez to jakby właściwą sobie podmiotowość.

Oderwanie pojęcia natury od antropologii sprawia, że natura, stanowiąca przedmiot naszego zainteresowania, nie jest rozumiana jako „natura ludzka”, lecz jako przyroda¹². Również w tym miejscu dostrzegamy krok wstecz w porównaniu z antycznym traktatem chrześcijańskim *Peri tou anthropou physeos (O naturze ludzkiej)*¹³. Człowiek, zarówno jako „mikrokosmos”, jak i zwieńczenie rzeczywistości natury, określany jest w odniesieniu do natury wszechświata. Humanista zdaje sobie sprawę, że człowiek należy do dwóch królestw (porządków), ale interesuje się głównie jednym z nich, nie wiedząc do końca jaki jest ich punkt wspólny. Wyakcentowanie jednego stopniowo go oddala od drugiego.

Z punktu widzenia związku człowiek/osoba, a więc antropologia/personologia, warto przyrzeć się jak w tym okresie termin „człowiek” coraz bardziej oddalał się od pojęcia „osoba”. Ostatecznie *hendiada* „osoba ludzka” stała się rzadkością.

Jest jasne, że wyrażenie „osoba ludzka” zrodziło się z konieczności odróżnienia jej od „Osoby Boskiej”. Obecnie u osób, które zajmują się sprawami człowieka, rzadko występuje zainteresowanie tym, co boskie, znika również konieczność owego rozróżnienia. Jednak, jak to zostało już wspomniane, silne pojęcie „osoby”, ukształtowane przez wspólne wysiłki filozofów i teologów w poprzednich wiekach, ma tendencję do przygasania.

¹² Istnieje związek między tym, czym będzie rozwój „czystej natury” w relacji do tego, co nadprzyrodzone i tego, co stanowi rozdźwięk między bytem osobowym i naturalnym człowieka.

¹³ N e m e z j u s z z E m e z y, *De natura hominis*, s. 40, 487-845; por. G r z e g o r z z N y s s y, *De opificio hominis*, s. 44, 124-256.

Przyjrzyjmy się dwom wymownym przykładom. Pico della Mirandola w swoim dziele *De dignitate hominis* nie posługuje się terminem „osoba”, mimo że wie, iż człowiek jest osobą.

Lorenzo Valla w pracy pt. *Elegantiae* (VI, 38) sprowadza osobę do właściwości, a w innych utworach zmienia znaczenie oczywistego faktu historycznego, twierdząc, że termin pochodzi z rzeczywistości ludzkiej i został zastosowany w sensie metaforycznym w odniesieniu do rzeczywistości boskiej¹⁴.

Ostatni punkt, który – naszym zdaniem – charakteryzuje omawianą obecną fazę, dotyczy wzrostu zainteresowania, z punktu widzenia antropologii, tym wszystkim, co zostało objęte mianem duszy. Rozdziały na temat duszy i traktaty o duszy powstają coraz częściej, a wzrost ich liczby jest odwrotnie proporcjonalny do ilości traktatów o osobie¹⁵.

Także tutaj odnotowuje się regres, po pierwsze w takim sensie, iż nie bierze się pod uwagę długiej i żmudnej pracy, która pozwoliła Ojcom na przekształcenie pogańskiej myśli dotyczącej duszy w antropologię objawioną. Tym samym przenieśli oni zdolności i czynności przypisywane duszy myślącej na obszar osobowego bytu człowieka. Chrześcijańska refleksja miała tu kluczowe znaczenie, jako że Chrystusowi przypisano posiadanie duszy ludzkiej, ale nie osoby ludzkiej. To wystarczyło do ustalenia rozróżnienia także na poziomie antropologicznym.

Na drugim miejscu, oprócz przeskoku o całe stulecie, również w tym przypadku ponownie nawiązuje się do pogańskiej, przedchrześcijańskiej wizji, zgodnie z którą dusza stanowiła centrum człowieka. Przyblednięcie znaczenia centrum osoby i zastąpienie go duszą to kluczowy zwrot w historii myśli antropologicznej i personologicznej. Zapomnienie o związku między dwoma zdaniem, zgodnie z którymi człowiek to *anima et corpore unus*, a także „człowiek jest osobą” pociąga za sobą fatalne następstwa, odczuwalne również w naszych czasach.

Dlaczego tego typu substytucja jest tak poważna w skutkach? Wynika to z faktu, iż za konceptem duszy kryją się zazwyczaj naturalne właściwości, już w starożytności uznawane za myślącą część duszy. Co więcej, ustanawiając

¹⁴ L. V a l l a, *Repastinatio dialectice et philosophice*, red. G. Zippel, Padova 1982, II, s. 405-406: „Rozróżniam lepiej niż to czynią filozofowie «osobę» od substancji w Bogu, pojęcie, które wywodzi się od terminu «osoba» w człowieku, zostało użyte w sensie metaforycznym, nazywa ją także «cechą ...»”.

¹⁵ K. M i c h a l s k i, *La lutte autour de l'âme au XIVe et au XVe siècle*, w: O. Pluta (red.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam 1988; B. M o j s i s c h, U. R. J e c k, O. P l u t a, *Seele: Mittelalter*, vol. 9, Basel 1995, s. 12-26.

duszę hegemonicznym centrum jednoczącym człowieka, nie tylko miejscem schronienia akcji boskiej, traci się całą wagę korzyści antropologicznych, nabytą wraz z odkryciem hipostatycznego charakteru bytu ludzkiego.

Takie przeniesienie akcentu na duszę rzeczywiście otwiera drogę do redukcji człowieka do roli „duchowego podmiotu”, co urzeczywistni się w drugiej fazie.

Zdaje się, że to, co wydawało się takie oczywiste Wilhelmowi z Auxerre¹⁶, Aleksandrowi z Hales, Tomaszowi z Akwinu¹⁷ i Bonawenturze z Baginoregio, już takie nie jest. Aleksander stwierdził: *anima nostra persona non potest esse*¹⁸, a jego uczeń Bonawentura dodał: *natura rationalis creata non facit personalitatem*¹⁹.

III. JEDNOSTRONNE AKCENTOWANIE NATURY LUDZKIEJ

Druga faza, której główne linie tematyczne poddamy pod rozwagę, obejmuje w całości XVI, XVII i XVIII wiek.

Pierwsza obserwacja potwierdza osłabienie terminu „osoba”, jako że sama koncepcja już wcześniej została zagubiona. Istotnym faktorem w epoce nowożytnej, który potwierdził ów stan rzeczy, była reformacja protestancka.

Luter dąży do odebrania wagi pojęciu „osoba”, odgrywającemu ważną rolę w krytykowanej przez niego scholastyce. W ten sposób termin „osoba” jest przez niego naznaczony jako „słówko” (*Wörtlin*)²⁰, chociaż z drugiej strony

¹⁶ Wilhelm z Auxerre, *Summa aurea*, III tr. 1 c. 3 q. 8 (Spic. Bon., XVIII A, 37); I tr. 6 c. 1 (S. B., XVI, 81-82). Argument, który w tym miejscu przytacza Wilhelm z Auxerre, jest następujący: *anima non est „per se una”*; *ergo non est persona*.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *In Ep. I ad Cor. 15, 1s.* : „*Anima mea non est ego*”; por. *S.th.*, I q. 29 a. 1.

¹⁸ Alexander Halensis, *Summa theologica*, I pars II inq. II sect. 1 q. 1 c. 3 ad 4 (Q I, 571); II inq. II tr. II q. unica c. 4 a. 1 ad 4 (Q II, 145): „*Anima vero rationalis non habet rationem personae*”.

¹⁹ Bonawentura, *In II Sent.*, d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 (Q II, 106 b). Uzasadnienie przytaczane przez Aleksandra i Bonawenturę na usprawiedliwienie braku równoznaczności między osobą i duszą różni się od uzasadnienia, jakie znajdujemy u Maksyma Wyznawcy. Maksym wymieniał właściwości myślącej duszy pośród darów natury, co oznacza, że uważał je za wspólne dla wszystkich jednostek danego gatunku. Tutaj natomiast zwraca się uwagę na możliwość komunikacji. Osoba jest *incommunicabilis*, podczas gdy dusza łączy się z ciałem tworząc z nim jedno.

²⁰ M. Luth er, *Auslegungen von Joh. 1 und 2 in Predigten (1537/38)*, (WA 46, 550, 16 nn.; por. także WA, s. 41, 272, 36).

utrzymuje on, że *fides facit personam*²¹ i tutaj swoisty ciężar przypisywany wierze przez reformatora przechodzi w sposób konieczny na rzeczywistość bytu osoby. Wyrażenie samo w sobie jest jednak dwuznaczne i podpada pod podwójną hermeneutykę. Z jednej strony, wiara jako cnota teologalna jest dziełem Boga, jakiego dokonuje On w człowieku, a w tej optyce bycie osobą w przypadku człowieka może być wyjaśniane w ścisłym odniesieniu do boskiego działania. Z drugiej strony, działanie Boże w osobie ludzkiej – które umożliwia akt wiary – przynależy do porządku zbawienia, podczas gdy godność osobowa przynależy człowiekowi już jako stworzeniu Bożemu, stworzonemu na obraz i podobieństwo samego Boga. To otwiera możliwość interpretacji rzeczywistości bytu osoby jako oderwanej od stworzonej natury ludzkiej i niemalże jej przeciwstawionej.

Problem teologiczny, który za tym stoi, dotyczy pytania o godność osobową człowieka po grzechu pierworodnym. Także w odniesieniu do pierwszego aspektu, należy przyznać, że skoro świadomość jest miejscem, w którym wiara zgadza się na działanie głównie Boskie (Duch Święty), choćby nawet wbrew intencji Lutera, to *fides facit personam* niewątpliwie wyrazi się jako *conscientia facit personam*, co będzie oznaczało, że osoba to jej wewnętrzność, jej świadomość²².

U Barucha Spinozy wyraźne jest zagubienie znaczenia tego terminu. W liście do L. Meyer'a z 26 lipca 1663 napisał on: *me fugit quod vocabulo personalitatis intelligant theologi*. Twierdził, że dobrze rozumie, co chcą przezeń określić „krytycy”, tzn. filologowie. Także tutaj odnajdujemy wyraźny powrót do znaczenia gramatycznego (aleksandryjskiego) tego terminu, a więc pod względem semantyki, do epoki przedchrześcijańskiej.

Aby udokumentować zanik terminu, wystarczy przyjrzeć się dziełu Kartezjusza. Wszystko sprowadza się tam do myślącego „Ja”. Wydawać się to może udanym tłumaczeniem, jako że łączy w sobie podmiot i substancję. Ponadto mamy ważny ślad tego, czym było pojęcie „osoba” ludzka w epoce patrystyki

²¹ M. L u t h e r, *Zirkulardisputation de veste nuptiali*, 1537 (WA 39 I, 282, 16; 283, 1).

²² W świecie protestanckim, w XX wieku, nastąpiło silne zainteresowanie tematem „osoby”, z uwzględnieniem zarówno jej wymiaru relacyjnego jak i ontologicznego: D. B o n h o e f f e r, *Atto ed essere*, tł. wł., Brescia 1985; W. J o e s t, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; W. H ä r l e, „*Hominem iustificari fide*”. *Tratti fondamentali dell'antropologia della Riforma*, w: E. Herms, L. Žak (red.), *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, Città del Vaticano 2007, s. 429-454; E. H e r m s, *Person*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI(2003)1123-1129.

i scholastyki, gdyż *cogito* jest zamieszkałe przez myśl Nieskończoności, która prowadzi go w akcie autotranscendencji do przekroczenia siebie.

Ta pozostałość prawdy teologicznej nie odnosi się jednak do bytu osobowego, ale do myśli, to jest do właściwości, którą antropologia pochalcedońska przypisywała naturze człowieka.

Cały proces podąży tym samym szlakiem, gubiąc jednakże aspekt autotranscendencji ludzkiego ducha, umocowany teologicznie (przez Augustyna). Tym, co się teraz dokonuje, jest umieszczenie ludzkiej natury w centrum. To powoduje utrwalenie podziału na antropologię i personologię. Wyraźne jest to u Locke'a. Osoba zredukowana jest do myśli i autorefleksji²³. Poza dynamiką świadomościową i intelektualną nie ma osoby. „Tożsamość polega na tożsamości samowiedzy” (§ 19) a nie osoby. Czynnikiem integrującym tożsamość jest pęd do szczęścia, pierwotne zainteresowanie sobą (§ 26). Chodzi zatem o efekt, a więc o przyszłość. Jeśli się spojrzy perspektywicznie na kwestię szczęścia, to przechodzi ona w kwestię szczęścia wiecznego, a więc sądu Bożego. Dla człowieka tło sądu Bożego stanowi apel, na który odpowiadając daje kształt swej osobowej tożsamości. Mimo wszystko taka dynamizacja responsoryjna dokonuje się zawsze z udziałem świadomości: „bez świadomości nie ma osoby” (§ 23). A więc, to co nazywane jest tożsamością osobową, w rzeczywistości stanowi tożsamość świadomości. Jest to anglikański wariant reformy.

David Hume, w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739), doprowadza do końca operację systematycznej redukcji bytu osobowego człowieka do bytu na poziomie natury. W całym *Traktacie* naturę rozpatruje jako niezależną i odrębną od osoby. Po rozważeniu kwestii nieśmiertelności duszy²⁴ w szóstej sekcji, Hume wprowadza temat tożsamości osobowej. Z punktu naszego widzenia, który wcześniej przedstawiliśmy, wymowna jest sekwencja „dusza–osoba”. Kwestia osoby jest natychmiast ograniczona do kwestii „ja”. Hume używa tu wyrażenia: „ja albo osoba”²⁵. W następstwie tego centralną rolę przypisuje funkcji pamięci. To pamięć „odkrywa tożsamość osobową”²⁶. „Jedynie pamięć [...] trzeba uważać [...] za źródło tożsamości osobowej”²⁷. W innym miejscu Hume tak oto podsumowuje ogólnie panujące stanowisko w tej kwestii: „Większość filozofów zdaje się być skłonnych do myślenia, że tożsamość osobowa

²³ L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, 27 § 16.

²⁴ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005, I, IV, 5.

²⁵ Tamże, I, IV, 6 (s. 330, 332 tł. pol.).

²⁶ Tamże, s. 339 (tł. pol.).

²⁷ Tamże, s. 339 (tł. pol.).

rodzi się ze świadomości, i że świadomość nie jest niczym innym jak tylko odbiciem myśli, postrzeganiem pośrednim”²⁸.

Zważywszy, że zarówno świadomość jak i pamięć stanowią atrybuty natury ludzkiej, słabą okazuje się próba Hume’a dążąca do wyjaśnienia osoby ludzkiej za pomocą natury ludzkiej. Co więcej, jest on bardziej zainteresowany kwestią tożsamości niż osoby. Osoba pojawia się wtedy w pozycji przymiotnikowej a nie rzeczownikowej. Rzeczywiście Hume jest często cytowany jako ten, który z zasady odmawiał osobie ludzkiej wymiaru substancjalnego. Według Hume’a, mamy dostęp jedynie do „określonych właściwości”, do „określonych percepcji”, ale nie do „substancji”.

Podział, do jakiego doszło między personologią a antropologią, a w następstwie utożsamienie osoby ludzkiej z jej naturą, powoduje coraz głębszą i trwalszą niezdolność odróżnienia w uzasadniony sposób natury świata (przyrody – przyp. red.) od natury ludzkiej. Z czasem doprowadzi to do uznania człowieka za epifenomen o stopień wyższy od monistycznie pojmowanej natury.

Warto zauważyć, że antropologia zawsze powinna zajmować się wyodrębnianiem tego, co składa się na typowe dla natury ludzkiej cechy, w odróżnieniu – i w porównaniu – z naturą kosmosu. Zasada dystynktywna, mimo że różna w poszczególnych prądach myśli i u poszczególnych myślicieli, niezaprzeczalnie określa cechę wspólną: jest to zdolność lub działanie właściwe naturze ludzkiej. „Człowiek dzięki temu, że może mieć przedstawienie swego «ja» – pisze Kant – wyniesiony jest nieskończenie wysoko ponad wszystkie inne żyjące na ziemi istoty. Za sprawą tego jest on osobą, a jedność jego świadomości powoduje, że przy wszystkich zmianach, jakie mogą go spotkać, pozostaje on jedną i tą samą osobą. Ze względu na swą rangę i godność jest więc istotą całkowicie różną od rzeczy, a także od równych im, pozbawionych rozumu zwierząt...”²⁹.

Kiedy antropologia istniała w wyraźnej jedności z personologią, odróżnienie bytu ludzkiego od bytu przyrody nie dokonywało się na podstawie porównania między człowiekiem i światem, między człowiekiem i innymi bytami, lecz było oparte na różnicy relacji, jaką sam Stwórca ustanowił między Sobą i każdym pojedynczym stworzeniem. Człowiek różnił się od zwierzęcia nie dlatego, że można u niego dostrzec wyjątkowe cechy nie istniejące w świecie zwierząt, ale ponieważ Stwórca inaczej udziela Siebie człowiekowi i reszcie świata. Na różnej relacji Boga – a zatem z Bogiem – oparte było zróżnicowa-

²⁸ Tamże, II, 663 (tł. wł.). Nie jest możliwe znalezienie odpowiednika cytatu w wyd. polskim ze względu na niewystarczające dane.

²⁹ I. K a n t, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tł. pol., Warszawa 2005, § 1, s. 9.

nie stworzeń między nimi samymi. Nie tylko różnorodność ontologiczna, ale także zróżnicowanie osobowe jest umocowane *in divinis*.

Za punkt kulminacyjny można uznać poglądy J. G. Fichtego, u którego dostrzegamy pełne utożsamienie „ja” z osobą ludzką, przy czym uznaje on „ego” za podwójnie zależne, tzn. od drugiego „ja” i od nie-ja świata. Co powoduje w efekcie, że nie ma sensu mówienie o osobie jako o absolicie i używanie tego pojęcia na określenie Boga. Stanowiłoby to prostacki antropomorfizm³⁰. Ta opinia Fichtego sprawia, że można go uznać, wraz ze Spinozą i jeszcze innymi myślicielami, za prekursora aktualnych krytyków samego pojęcia „osoba”.

Rousseau w rozdzieleniu antropologii i personologii staje się specjalistą. Po tym, jak wyeliminowano z tajemnicy bytu osobowego człowieka odniesienie teologiczne, pozostały jednak ślady enhipostatyżacji, wpisane w samą naturę ludzką. Rousseau zatroszczył się o ich zniwelowanie, odkrywając warstwę natury bardziej pierwotną. W ten sposób udało mu się przeciwstawić naturę (przyrodę) naturze. Ludzkości, która nie była już więcej obciążona koniecznością życia w godności osoby, Rousseau proponuje by zastosować dla natury ludzkiej paradygmat natury kosmicznej³¹. Ta ostatnia będzie musiała zostać przyjęta za kanon nowego człowieka. A więc natura-przyroda, pojmowana jako bodziec do odżywiania się, do samozachowania, do seksualności, zostanie przeciwstawiona naturze uhipostatyzowanej, wyrażającej się w rozumie, woli, uspołecznieniu. „Refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i [...] człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe [...] Umysł zdeprawował ich zmysły a wola przemawia wciąż, kiedy natura umilkła”³².

³⁰ J. G. Fichte pisze: „Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt” (w: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. III (1962), s. 131. Przeciwny pogląd prezentuje J. Zizioulas w publikacji: *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*, „*Scottish Journal of Theology*” 28(1975), s. 401-447.

³¹ Rousseau żyje w społeczeństwie, które doprowadziło do końca rozdział między wiarą i kulturą, i to co najmniej w dwóch kierunkach: pierwszy z nich to kierunek niewiary, natomiast drugi to kierunek wiary, która odcięła się *de iure* od filozofii, sztuki, nauki (protestantyzm). Z wnętrza tego podziału wyrósł fenomen, który Rousseau bierze pod uwagę. Jego błąd polega na tym, że nie dokonał tematyżacji pierwszego rozłamu.

³² J.-J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*,

Wraz z Rousseau wkraczamy w trzecią fazę, w której to rozszczepienie licznych aspektów natury i ich przeciwstawienie sobie na różne sposoby i za pomocą rozmaitych form, staje się czymś zwyczajnym. Po tym jak było się absolutnie pewnym wszystkiego, co dotyczy natury ludzkiej, pojawia się tendencja do obrony przed nią samą poprzez odwołanie się do alternatywnych rzeczywistości³³.

Tłumaczenie: *Agnieszka Radziszewska*
Konsultacja naukowa: *ks. Krzysztof Guzowski*

THE PARABLE OF NATURALIST HUMANISM

S u m m a r y

In the first part of the article the Italian theologian and philosopher Massimo Serretti presents the stages of formation of two concepts: person and nature, the stages of connecting them, and the stages when they appeared separately. On the example of the presented history of thought the author shows that separating the concept of nature from the concept of person has caused, among others, separating anthropology from personology, and in this way has influenced the view of man and the differentiated ethical approach to man as part of nature and as a being transcending nature thanks to the power of spirit. The author of the article proves that for Christian thought based on Revelation anthropology is personology, as the nature of man is not similar to anything in the world of nature; it only has counterparts in the world of Divine persons.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: osoba, natura, antropologia, personologia.

Key words: person, nature, anthropology, personology.

w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tł. pol. PWN 1956, s. 149, 154.

³³ Por. R. Spaemann, *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, Stuttgart 2008 (chodzi o wybór esejów, wcześniej opublikowanych w różnych czasopismach). Spaemannowi przyznaje się ważną zasługę podjęcia tematu natury ludzkiej w niedualistyczny sposób. Patrz na przykład krótki esej pt. *Sul concetto di natura dell'uomo*, tł. wł., „Il Nuovo Areopago” 18(1986). Chociaż nie bierze on pod uwagę, przy rozpatrywaniu kategorii „natura”, pary pojęć „natura–osoba” zasadniczej dla historii myśli chrześcijańskiej, często zastępowanej przez parę „natura–łaska”. Pierwszemu pominięciu towarzyszy kolejne: dążenie do historycznej rekonstrukcji pojęcia, by tam gdzie powinno być używane, było wyrażone słowami. Jakkolwiek jedną ze znaczących cech wieków współczesnych jest niewiedza, że „świadomość”, „poznanie”, „duch”, „ego” nie tylko nie przeciwstawiają się temu, czym jest „natura” z antropologicznego punktu widzenia, ale się z nią utożsamiają. Sprawia to, że mamy do czynienia z „naturą” również tam, gdzie używane są kategorie umyślnie przeciwstawione temu, co według ich przypuszczeń jest „naturą”.