

Grzegorz Hołub SDB

OSOBA LUDZKA: POMIĘDZY PARADOKSEM A WIELOASPEKTOWOŚCIĄ ISTNIENIA

Osoba ludzka: fikcja czy rzeczywistość?

W ostatnim czasie notuje się duże zainteresowanie pojęciem „osoba”. Jest to w znacznej mierze uwarunkowane zmieniającym się kontekstem kulturowym. Nowe problemy współczesności, szczególnie związane z aplikacją nowych technologii czy pogłębiona refleksja nad tym, co wiemy o otaczającym nas świecie, pobudzają do pytania o to, kim jest człowiek. Czy jest on kimś szczególnym, a więc bytem osobowym, i czy jego istnienie wprowadza jakieś ograniczenia na podejmowane działania i przedsięwzięcia? Czy też człowiek-osoba jest jakąś iluzoryczną rzeczywistością, która może być łatwo zrelatywizowana i w związku z tym nie nakłada żadnych poważniejszych barier, na przykład, na praktyczne zastosowanie wiedzy, dotyczącej ingerencji w ludzką cielesność?

Tego typu pytania zakreślają panoramę współczesnych debat na temat osoby, szczególnie w ramach tych nurtów filozofii, które są zwykle wykorzystywane do rozwiązywania problemów praktycznych. Zasadniczo ujawniają się tu dwa stanowiska: pierwsze negujące rzeczywistość osoby; drugie – opowiadające się za jej istnieniem. Można by było scharakteryzować te stanowiska – posługując się pewnym uogólnieniem – w następujący sposób. W ramach pierwszego funkcjonuje teza o „śmieci” człowieka i iluzoryczności jego szczególnej egzystencji. Orzeczenia o jego osobowym istnieniu są uznawane za wyraz próżności i megalomanii *Homo sapiens*. Z tego poziomu orzeczeń, o charakterze ontyczno-antropologicznym, zwykle następuje przejście do tez etycznych, określających moralną dopuszczalność określonych działań. Zwątpienie w wyjątkowość istoty ludzkiej najczęściej owocuje tym, że udziela się przyzwolenia na coraz to nowe i radykalniejsze ingerencje w ludzkie życie. Skoro człowiek-osoba nie jest istnieniem wyróżniającym się ponad innymi istnieniami, dlaczego miałyby się zrezygnować z poddawania go przeróżnym eksperymentom? Następnie, skoro *Homo sapiens* staje się przedmiotem eksperymentu, dlaczego nie przeprowadzić klasyfikacji na lepszy i gorszy „materiał eksperymentalny”, wprowadzając w ten sposób pewną selekcję pomiędzy jednostkami ludzkimi?

Drugie stanowisko opowiada się natomiast za podkreśleniem niepowtarzalności człowieka i utrzymaniem jego szczególnej roli w istniejącym świecie. Wzrastający poziom wiedzy i technologicznych możliwości uznany jest tu nie za adversarza, który stawia na straconej pozycji, ale za bodziec do pogłębienia refleksji na temat tego, kto jest protagonistą nauki i jej odbiorcą w technologicznym zastosowaniu. W stanowisku tym uznaje się, że cokolwiek dzieje się w obiektywizowaniu świata, nie zmienia to faktu, że człowiek jest bytem jedynym i niepowtarzalnym. Co więcej, zachowanie jego osobowego istnienia, jego dobrostan i integralny rozwój są swoistymi kryteriami postępu. Takie personalistyczne spojrzenie na świat nakłada ograniczenia na pewne typy działań i ingerencji w odniesieniu do jednostki ludzkiej. Jak powie Chantal Delsol: „w odpowiedzi na pytanie „kto jest człowiekiem?” nie wszystko jest możliwe”¹.

Pozytywna refleksja nad człowiekiem-osobą, rozwijana przez rzeczników stanowiska personalistycznego, nie tylko jest w trudniejszej sytuacji z powodu coraz bardziej wzrastającej roli myślenia naturalistycznego, negującego istnienie osoby, ale także ze względu na wewnętrzne uwarunkowania. Otóż kierując się ostrożnym spojrzeniem można co najmniej powiedzieć, że osoba nie jest rzeczywistością w pełni transparentną; niekiedy nawet, jawi się jako niejasna i ambiwalentna. Dotychczasowa refleksja antropologiczna nie tylko nie zdołała usunąć tej wieloznaczności, ale ją nawet wyostrzyła. W znacznej mierze ujawniła tym złożoność czy nawet skomplikowanie istnienia osobowego. Zarazem jednak zrodziła potrzebę poddania go dalszej refleksji i doprecyzowania odniesienia pomiędzy różnymi aspektami. Stąd konieczne jest prześledzenie tych ambiwalentnych ujęć osoby, które Vittorio Possenti określił jako paradoksy osoby (*paradossi della persona*)². Wtedy bowiem będzie możliwe stwierdzenie, czy świadczą one o jej bogactwie i kompleksowości, czy też o niesystematyzowalnej eklektyczności, a nawet wewnętrznej sprzeczności. Na bazie uzyskanych tu wniosków możliwa również będzie refleksja na temat sposobów badania rzeczywistości osobowej.

Różne odsłony osoby

Mówiąc o paradoksach osoby ma się na myśli takie jej fenomeny, które rozpatrywane pojedynczo i osobno jawią się jako prawdziwe. Jednak przy odniesieniu jeden do drugiego, wydają się być w konflikcie³. Obserwator tego zjawiska nie potrafi, w pierwszym momencie,

¹ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 19.

² V. Possenti, *Il principio-persona*, Roma 2006, s. 76-81.

³ Tamże, s. 76.

wyrobić sobie jednoznacznej opinii na temat osoby. Jest on zmuszony albo do przemilczenia tego, co niewygodne w rozumieniu, albo do podjęcia dalszej analizy życia osobowego. Z filozoficznego punktu widzenia to drugie rozwiązanie jawi się jako bardziej uzasadnione. Można co prawda zatrzymać się na wybranych aspektach i w ich świetle interpretować całość istnienia osobowego. Można podkreślać walory i zalety danego aspektu, a nawet przedstawiać go jako całość. Zawsze jednak pozostanie wątpliwość, czy jest to działanie słuszne. Być może lepiej jest cierpliwie przyjąć do wiadomości to wszystko, co poznajemy o osobie i później dopiero szukać sposobów uporządkowania tej wiedzy. Filozof-antropolog wydaje się być kimś, kto musi mieć odwagę, aby stanąć wobec całej prawdy o osobie, nawet jeśli nie potrafi w danym momencie zaproponować ostatecznego i wyczerpującego wyjaśnienia wszystkich jawiących się fenomenów.

A. Bycie i stawania się osoby

Osoba jest już określoną bytowością, a zarazem dopiero się nią staje. Jak powie Possenti: „podmiot ludzki jest osobą w ujęciu ontologicznym i musi się nią stawać w aspekcie działania, w stałej dialektyce pomiędzy naszym „ja” czasowym i punktowym, a naszym „ja” substancjalnym (*il nostro „io” essenziale*). (...) Jesteśmy już osobami ontologicznie i jeszcze nie-osobami w wymiarze jakości i działania”⁴. Inaczej mówiąc można byłoby wskazać, że nie istnieje tożsamość pomiędzy zaistnieniem osoby a jej zewnętrzną, intersubiektywną manifestacją. Osoba wcześniej się staje, niż ukazuje się jako taka. Co więcej – osoba trwa pomimo czasowego zaniku fenomenów osobowych. W stanowisku personalistycznym zaistnienie i bycie osoby niekoniecznie więc przekładają się na zewnętrzne manifestacje życia osobowego.

Bycie osoby jest jednak pewną podstawą i gruntem dla ujawniania się tejże osoby. Osoba nie mogłaby ujawnić i rozwijać swoich specyficznych cech, kiedy nie byłyby one dane jej potencjalnie już w samej strukturze bytowej. Tak więc stanowisko personalistyczne odrzuca tezę, że osoba staje się ontologicznie wraz z rozwojem, czyli że pojawiające się własności osobowe są momentem powstawania osoby jako osoby. W tej bowiem sytuacji dopiero zewnętrzne manifestacje osoby konstytuowałby ją ontologicznie. Pojawiające się własności osobowe są raczej stawaniem się osoby w drugiej – wtórnej skądinąd – sferze istnienia, mianowicie w wymiarze manifestacyjno-relacyjnym. Jest to kontynuacja (za)istnienia jako takiego, które przybiera konkretny kształt. I tutaj, na tym etapie życia

⁴ Tamże, s. 77.

osobowego, staje się jasne, że potencjalność ontologicznego fundamentu może przyjąć taką albo inną konkretyzację⁵.

Podział na osobę i jej pojawienia jest poniekąd powiedzeniem, że osoba już istnieje jako byt i staje się zarazem osobą w rozwoju i manifestacji tego bytu. Patrząc najpierw negatywnie należy stwierdzić, że osoba nie jest tylko stanem, pewną kompozycją ludzkiego istnienia, które pojawia się w sprzyjających momentach i w innych, mniej pomyślnych, zanika⁶. W tej bowiem sytuacji byłaby to pewna konstelacja pojedynczych momentów (impresji, percepcji, wspomnień, aktów świadomości, czy stanów somatycznych). Samo tłumaczenie osoby przez ich następstwo mogłoby doprowadzić do orzeczenia, że istnieje ona tylko tu i teraz, czyli tak naprawdę nie istnieje. Jak powie Peter Simpson: „jeśli osoba ma w ogóle być, (...) to musi być ona czymś, co *nie jest* taką konstelacją. Musi być ona czymś albo konstelacją czegoś, co trwa w czasie”⁷. Jej względnie niezmiennie trwanie w czasie może być zagwarantowane jedynie przez powiedzenie – biorące swój początek od Boecjusza – że osoba to indywidualna substancja o rozumnej naturze.

Substancjalne ujęcie osoby ukazuje, że zmiany i jej stawnie się są wtórne dla samej osoby, są poniekąd jej przypadłościami. Jednak te przypadłości nie są czymś mało istotnym i drugoplanowym. Nie są to elementy przypadkowe czy zewnętrzne względem samej substancjalności. Substancje osobowe nie posiadają ich, ale są właśnie tymi substancjami przez swoje przypadłości. Można powiedzieć za Simpsonem, że „przypadłości są sposobami [istnienia] substancji, czyli tego, jak te substancje się wyrażają. Nie są to rzeczy same w sobie. One należą do substancji i substancje są w swoich przypadłościach. W tym przypadku, substancja bez swoich przypadłości, swoich sposobów wyrazu, jest niekompletna i niedoskonała”⁸. Zewnętrzne, ekspresyjno-relacyjne pojawienia się osoby są więc istotne; są

⁵ Stawanie się osobą w wymiarze ekspresyjno-relacyjnym nie jest tylko wynikiem aktualizacji czystej potencjalności ontologicznego fundamentu, ale także efektem oddziaływania czynników środowiskowo-socjalizacyjnych.

⁶ Takie rozumienie osoby wyłania się na przykład z myśli Johna Locke’a. Osoba dla niego ujawnia się w tożsamości pamięci i świadomości, niezależnie od rodzaju bytu, który by wykazywał te własności (czy to byt duchowy, czy materialny). Jak powie Jenny Teichman, u Locke’a bycie osobą jest bardziej porównywalne do zdolności magnetyzowania, niż do bycia żelazem. Magnetyzm, tak jak elementy pamięci i świadomości bieżącej, jest tym, co dany byt może nabyć lub utracić. Zob. J. Teichman, *The Definition of Person*, „Philosophy” vol. 60 (1985), s. 180.

⁷ P. Simpson, *The Definition of Person: Boethius Revisited*, „The New Scholasticism” vol. LXII, no. 2 (1988), s. 214. Oczywiście zwolennicy np. Davida Hume’a powiedzieliby, że strumień impresji, jakiegokolwiek typu, jest fenomenem, który dokonuje się w czasie; poniekąd trwa w czasie. Jednak następstwo impresji – patrząc krytycznie – jest tu nieprzewidywalne. To, co faktycznie znamy, to tylko konstelacja bieżących impresji; nie wiadomo jaka ona będzie za chwilę. Nie istnieje żadna gwarancja, nic nie gwarantuje tego, że dalsza konstelacja utrzyma charakter tej aktualnej. Stąd, konsekwentnie patrząc, można wiarygodnie orzekać o byciu tego tylko momentu istnienia konstelacji osobowej.

⁸ P. Simpson, dz. cyt., s. 217.

one dopełnieniem istnienia osobowego, jego udoskonaleniem, i zarazem momentami jego identyfikacji.

To bycie i zarazem stawanie się osoby dobrze oddaje podział na osobę i osobowość. Osoba to rzeczywistość ontyczna; osobowość natomiast to konstrukt jakościowo-psychologiczny. Ten pierwszy jest stały i poniekąd niezmienny; ten drugi ma charakter rozwojowy i nawet w dojrzałej postaci ulega różnym modyfikacjom. Można więc powiedzieć, że jednostka ludzka jest osobą, natomiast osobowością się staje, czy nawet osobowością – taką czy inną – bywa. W porządku poznania najpierw dociera się do osobowości, do specyficznej konstrukcji uchwytnej w percepcji czy za pomocą innych metod badawczych, o charakterze empirycznym. Do osoby natomiast dochodzi się na drodze uniesprzecznienia tego, co się jawi.

B. Komunikowalność i niekomunikowalność osoby

Istnieje wśród personalistów – różnej proveniencji – przekonanie, że osoba jest istnieniem jedynym, niepowtarzalnym i takim, które do końca nie może być zakomunikowane, zobiektywizowane i „przełożone” na informację. Z drugiej jednak strony jest ona tym, kto stale komunikuje i daje się poznać. Possenti określi te przeciwieństwa w następujący sposób: „(...) osoba jest współistnieniem absolutnej niekomunikowalności ontologicznej i nieograniczonej komunikowalności intencjonalnej”⁹. Niekomunikowalność osoby wynika z jej jedynej i niepowtarzalnej struktury ontycznej, która dla jednych – jak Possenti czy inni inspirowani myśleniem Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – wynika z posiadania indywidualnej duszy, formy substancjalnej; dla innych z faktu posiadania tego jedyne go istnienia czy bycia. Norris Clarke powie, że „ludzkie „ja” zawsze pozostaje czymś znanym-i-nieznany, pewną tajemniczą otchłanią, w której więcej jest nieznanego niż poznane”¹⁰.

Ta niekomunikowalność struktury ontycznej czy struktury istnienia przenosi się w pewien sposób na nieprzekazywalność formalnych aktów osoby. Są one jej i tylko jej, i nikt innym nie może być ich podmiotem sprawczym. Uwagę na to zwraca Karol Wojtyła, który tłumaczy znaczenie określenia: osoba jest *alteri incommunicabilis*. Filozof ten stwierdza, że nie chodzi tu o prostą niepowtarzalność tej oto jednostki: to w pewien sposób można orzekać o różnej klasie istnień – ludziach, zwierzętach czy nawet roślinach. Osoba ludzka jest innym niekomunikowalna, bo jak powie Wojtyła: „owa nieprzekazywalność czy też nieodstępność

⁹ Vittorio Possenti, dz. cyt., s. 77.

¹⁰ W. N. Clarke, *Person and Being*, Milwaukee 1993, s. 46.

osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój”¹¹.

Z drugiej strony osoba jest kimś, kto stale znajduje się w relacji komunikowania i ujawniania się. Nie może ona pozostać i spełnić się w aspekcie swojej nieprzekazywalności. „Naturalnie” dąży do ujawnienia samej siebie, poprzez wchodzenie w relacje ze światem, a szczególnie z innymi osobami. Coraz to nowe możliwości udzielania siebie ukazują jej potencjalność i wewnątrz-bytowe bogactwo. Na zewnątrz ujawnia się to w wytworach człowieka, coraz to nowych i doskonalszych. W relacjach z innymi osobami szczytem auto-manifestacji osoby jest odniesienie miłości, które jest nie tylko dojrzałym ujawnieniem jej istoty, ale otwarciem na istotę drugiego, który jawi się jako dobro i domaga się respektu. To otwarcie się na dobro drugiej osoby jest swoistym katalizatorem procesu poznawczego. W miłości bowiem osoba ma szansę na stosunkowo zaawansowane ujawnienie tego, kim jest. Im bardziej angażuje się w relację do innej osoby, tym bardziej ujawnia swoje kwalifikacje duchowe i osobowościowe. Ta postawa miłości ukazuje ponadto, że osoba nie może zamknąć się w swojej niekomunikowalności, ponieważ to groziłoby jej totalną samotnością, solipsystyczną izolacją i uniemożliwiło jej rozwój. Niekomunikowalność, choć stale charakteryzuje życie osoby, w pewnym stopniu przechodzi w to, co może być poznane.

Niekomunikowalność i komunikowalność osoby stale sobie towarzyszą i ukazują istotną dwuaspektowość osoby: bycie w relacji do siebie samej i w relacji do tego, co inne, szczególnie do drugiej osoby. Dostrzegają to personaliści w różnych nurtach filozoficznych. Wskazują na to myśliciele inspirujący się Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu, jak na przykład Norris W. Clarke¹², jak i personaliści z nurtu filozofii egzystencjalnej. Na przykład włoski personalista i egzystencjalista Luigi Pareyson. Uzna on zasadę zbieżności relacji do siebie samego z relacją do innego za centralny punkt inspirujący egzystencjalizm¹³. Kontynuując swój namysł nad osobą rozwinie tę kwestię w postaci jasno sformułowanej tezy personalizmu egzystencjalistycznego. Powie, że w filozofii osoby należy „zaprzestać określania [ludzkiego] „ja” jako tego, co posiada charakter subiektywny i osobisty, jak gdyby wszystko z czym człowiek wchodzi w kontakt wyczerpywało się w jego wnętrzości. Osoba natomiast jest w tym samym czasie i w relacji ze sobą i otwarciem na innego; nie jest ona jednym bez drugiego”¹⁴.

¹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 26.

¹² Clarke będzie tu mówił o byciu-w-sobie i byciu-ku, byciu-dla.

¹³ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova 2002, s. 13.

¹⁴ Tamże, s. 201.

Niekomunikowalność i komunikowalność osoby mogą być odniesione do dwu podstawowych tendencji, właściwych dla życia osobowego. Possenti powie tu o tendencji „in-statycznej” i „ek-statycznej”¹⁵. In-statyczna oznacza skierowanie na samą siebie, na swoje istnienie substancjalne. Natomiast tendencja ek-statyczna określa skierowanie na zewnątrz, ku innym bytom, a szczególnie ku innym osobom. Jedna i druga są konieczne. In-statyczna określa bycie w sobie, pewne źródło tego oto konkretnego istnienia osobowego. Ta aktywność jest ostatecznym wytłumaczeniem tożsamości osoby, jako istnienia spójnego z sobą samym. Ek-statyczna natomiast jest naturalnym kierunkiem wyrażania się i manifestacji. Jest ona konieczna, aby osoba rozwinęła i ukazała to, kim jest potencjalnie. W tym wymiarze będą się realizowały również wszystkie relacje ze światem poza-podmiotowym, z otaczającym osobę środowiskiem. Zwieńczeniem tego będą dojrzałe relacje dwustronne, które w odniesieniu do innych osób przybiorą (albo przynajmniej mogą przybrać) postać wzajemnego szacunku, przyjaźni i miłości.

Inną formą ujęcia problemu komunikowalności i niekomunikowalności osoby jest powiedzenie, że jest ona rzeczywistością jawną i skrytą zarazem. Osoba ludzka zawsze jawi się jako ktoś znany i nieznan; ujawniający się i skrywający. Osoba – jak powie Possenti – przynależy równocześnie do sfery manifestacji i skrytości, unikając pełnej obiektywizacji¹⁶. Wyrażał to już sam termin „persona” i jego grecki odpowiednik „prosopon”. Pierwotnie była to maska, którą aktor ubierał na czas sztuki teatralnej. W tym znaczeniu prosopon-maską zakrywała prawdziwą twarz artysty; ujawniała jedynie tę postać, którą on odgrywał, z którą utożsamiał się na krótki okres czasu. W terminie tym więc stale obecne są dwa znaczenia: zakrywania i ujawniania. Gdyby wziąć pod uwagę dosłownie znaczenie maski-prosopon, to oczywiste się staje, że bardziej zakrywała ona autentyczne oblicze żyjącej jednostki (aktora). Te przesłanki natury semantycznej sygnalizują jednak obecność poważniejszego problemu filozoficznego.

Ta ambiwalencja otwartości i skrytości ujawnia się w relacjach międzyludzkich, kiedy to doświadczamy pewnej niepoznawalności drugiej osoby. Ma ona zawsze w sobie to „coś więcej” niż uchwytujemy za pomocą naszych władz poznawczych. W praktyce objawia się to wówczas, kiedy dobrze znane jednostki zaskakują nas, co pewien czas, ujawniając coś dotychczas nieznanego. Vittorio Possenti zwraca uwagę na to, że owa ambiwalencja jest w istocie częścią doświadczenia nas samych. Również my nigdy nie znamy siebie do końca – pozostajemy dla siebie zawsze pewną tajemnicą. Na gruncie filozofii arystotelesowsko-

¹⁵ V. Possenti, dz. cyt., s. 77-78.

¹⁶ Tamże, s. 78.

tomistycznym wynika to z niezdolności do wyczerpującej penetracji poznawczej naszej duszy¹⁷. Jednak wątek ten pojawi się także u Immanuela Kanta, dla którego dane są wyłącznie fenomeny osoby, a nie jej rzeczywistość noumenalna¹⁸. U egzystencjalistów będzie to istotna kwestia, choćby pod postacią głębi i niewyczerpalności poznawczej ludzkiej egzystencji czy bytowania.

Skrytość osoby jest oznaką jej głębi wewnętrznej i złożoności. Język stawania się może być dobrym kluczem interpretacyjnym tej nieuchwytności poznawczej. Osoba cały czas staje tym, kim ma być, stąd to, co o niej wiemy tu i teraz, nie wyczerpuje całej prawdy. Tezy te będą do zaakceptowania – choć z różnych względów – tak przez filozofów inspirowanych się Arystotelesem i Tomaszem, jaki i przez egzystencjalistów czy nawet dialogików. Zarazem jednak będą one w pewnym konflikcie z ideami Kartezjusza. Ten to bowiem filozof twierdził, że tak on sam, jak i jego idee są dla niego jasne i wyraźne. Można powiedzieć, że zakres jego świadomości i zakres istnienia osobowego pokrywały się. Istnienie jego osoby było dla niego samego oczywiste i transparentne. Pomimo faktu, że część filozofów-personalistów u Kartezjusza znajduje inspiracje dla swej filozofii, to jednak doświadczenie samego siebie wydaje się kierować ich w przeciwną stronę i przeczyć wykładni tego myśliciela. Częścią bowiem doświadczenia samego siebie jest pewna nieprzejrzystość swego wnętrza i ambiwalencja przeżyć. Jak powie Possenti: „im bardziej wchodzimy w samych siebie, tym ciemność staje się intensywniejsza, ponieważ subiektywność, wnętrze, głębsze pokłady świadomości nie mogą być całkowicie zobiektywizowane”¹⁹.

C. Osoba: część i całość

Osoba jawi się jako całość i zarazem jako część, na przykład część społeczeństwa czy nawet kosmosu. Istnieje jako totalność w sobie, ale i jako fragment pewnej większości. Osoba – chociażby dla etyków środowiskowych – jest jednostką jednego z gatunków zamieszkujących naszą planetę; jest ona więc częścią pewnej szerszej bio-wspólnoty. Dla radykalniejszych filozofów społecznych, osoba jest również tylko częścią większej i właściwej całości – społeczeństwa. Dla personalistów jednak w tym miejscu pojawi się paradoks. Osoba będzie i częścią jakiejś społeczności i kompletną zarazem rzeczywistością w sobie. Jak powie Jacques Maritain: „powiedzenie, że społeczność jest <<całością>> złożoną z

¹⁷ Tamże, s. 79.

¹⁸ Kant powie: „jestem sobie dany nie takim, jakim jestem dla intelektu, lecz jakim się sam sobie przejawiam”. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 169 (B 155).

¹⁹ V. Possenti, dz. cyt., s. 79.

osób, jest zarazem powiedzeniem że społeczność jest <<całością>> złożoną z wielu <<całości>>”²⁰.

Possenti rozwijając wątek relacji osoby do społeczności wskazuje, że osoba jest sługą w obrębie danego społeczeństwa, ponieważ oczekuje się od niej wkładu w dobro wspólne. Zarazem jednak jest ona tym, komu społeczeństwo służy, poprzez to że dzieła kultury i inne dobra wypracowane przez społeczność są ostatecznie skierowane na doskonalenie osoby. W tym aspekcie więc osoba posiada godność celu²¹. Paradoks ten jest dostrzegany tak przez personalistów, jaki przez egzystencjalistów. Egzystencjaliści jednak będą nachyleni bardziej indywidualistycznie, niż personaliści. Waga społeczeństwa jako społeczności osób-celów-samych-w-sobie, w wymiarze obiektywnych instytucji, będzie tu nieco niedoceniana. Rysy indywidualizmu pojawiają się u Sorena Kierkegaarda i Jean Paul Sartre’a. Jak powie Frederick Copleston, u Karła Jaspersa i Gabriela Marcela pojawi się wyraźne hasło „komunikacji”, choć zarazem będzie ono wskazywało bardziej na „bliską więź między pokrewnymi duszami”²². Tak więc naturalne skierowanie osoby do społeczeństwa będzie tendencją podkreślaną przede wszystkim przez takich personalistów, jak na przykład Jacques Maritain czy Emanuel Mounier.

Osoba jest rzeczywistością kompletną, jakąś pełnią samą w sobie. Prawdę tę sygnalizowała już definicja Boecjusza. Mówiąc o osobie, jako o indywidualnej substancji natury rozumnej chciał on wskazać na jej pełnię i kompletność. Szczególnie nazwanie osoby mianem substancji komunikuje to przekonanie. Odniesienie bowiem pojęcia substancji do istnienia osobowego charakteryzuje je jako pewną określoną strukturę bytową, która w swoim zasadniczym wymiarze jest pełnym i względnie zamkniętym w sobie światem. Nie jest ona – w swoim wymiarze ontycznym – po prostu częścią jakiejś całości. Trafnie określa tę pomocniczą funkcję pojęcia substancji Mieczysław Krąpiec. Twierdzi on, że „w koncepcji (...) substancji, w zastosowaniu do człowieka (...), jest jednak (...) coś niezwykle wartościowego, mianowicie wyrażenie możliwości samobytowania, możliwości takiego (...) bytu, który już samoistnieje, który już nie jest cechą czegoś; którego istnienie jest oryginalnym aktem, konstytuującym to coś jako byt realny, nosiciel wielu cech. Właśnie na oznaczenie realnej tożsamości bytu ludzkiego, mimo jego wielostronnej zmienności, nazywamy człowieka samoistnym bytem – substancją”²³.

²⁰ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia 1998, s. 35.

²¹ V. Possenti, dz. cyt., s. 81.

²² F. Copleston, *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, [w:] *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981, s. 110-111.

²³ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 131.

Określenie osoby mianem substancji niejednokrotnie było krytykowane, jako posunięcie, które nie dostrzega dynamizmu ludzkiego istnienia. Zarzucano temu stanowisku również zbyt daleko posuniętą obiektywizację osoby, która w końcu może doprowadzić do jej urzeczowienia czy uprzedmiotowienia. Tego typu uwagi, choć mogą być uzasadnione, są jednak dostrzegane przez propagatorów substancjalizacji osoby. W ramach tego stanowiska urzeczowienie czy nawet uprzedmiotowienie człowieka również postrzega się jako działania niepożądane. Zarazem jednak twierdzi się, że posługiwanie się pojęciem substancji wcale nie musi do tego prowadzić²⁴. W obrębie myślenia arystotelesowsko-tomistycznego można bowiem tak zinterpretować pojęcie substancji, że oznacza ono rzeczywistość wysoce dynamiczną i relacyjną. Przykład takiej interpretacji podaje Norris W. Clarke, dla którego „być, to być substancją w relacji”²⁵. Osoba jest wówczas pewnym bytem-w-sobie, charakteryzującym się pewną niekomunikowalnością i niewyraźnością, ale zarazem jest bytem-ku i bytem-dla, co wskazuje na jej naturalną skłonność do autoekspresji i wchodzenia w różnorakie relacje.

Również Josef Seifert wskazuje na pomocną rolę pojęcia „substancja” w odniesieniu do osoby ludzkiej. Po pierwsze zwraca on uwagę na to, że pojęcie substancji w sensie jednoznacznym i pełnym może być odniesione tylko do osoby ludzkiej (w przeciwieństwie do rzeczy nieożywionych)²⁶. Tylko ona posiada formę-substancjalną-duszę jako wewnętrzną i pierwotną zasadę organizującą istnienie; rzeczy materialne nabywają tę formę od zewnątrz i w istocie jest ona wtórna w stosunku do ich organizacji. Po drugie, dzięki ujęciu substancjalnemu indywidualność osoby ludzkiej znajduje swoje wytłumaczenie na poziomie struktury ontycznej – jej indywidualność rozstrzyga się na poziomie samo-bytowania. Element duchowy, czy po prostu dusza, jest źródłem osobności i indywidualności osoby ludzkiej. Choć podobne predykaty można orzekać o roślinach i zwierzętach, to jednak osoba ludzka wyraźnie góruje nad nimi. Tak więc – po trzecie – osoba ujawnia swą doskonałość w bytowaniu, które jest bytowaniem świadomym. Jak powie Seifert: „Osoba posiada samą siebie w oparciu o swoją świadomość, o to, że świadomie przeżywa swoje istnienie. W tak rozumianym wymiarze istnienia, osoba jest świadoma siebie w sposób absolutnie wewnętrzny (głęboki) i w formie, która jest niedostępna innym bytom. Już przed dokonaniem refleksji nad

²⁴ Tamże.

²⁵ W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*, Notre Dame 1994, s. 118-119. Zob. na rozwinięcie tej kwestii w: Grzegorz Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Kraków 2010, s. 241-256.

²⁶ Również Robert Spaemann analizując myśl Arystotelesa wskaże, że to właśnie w myśli arystotelesowskiej „paradygmatem substancji jest człowiek”. Zob. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Paris 1988, s. 134.

sobą samym, jest ona świadoma siebie: jest bytem obdarzonym uwagą. Jej istnienie jest przeżywane świadomie, jej działania i zachowania są dokonywane racjonalnie”²⁷.

Niekompletność osoby ujawnia się więc nie na planie struktury metafizycznej, ale w wymiarze stawania się, dochodzenia do tego, kim ona jest ze swej natury. Żadna osoba nie może żyć w próżni i do tego, aby być sobą potrzebuje szeroko rozumianego wsparcia. Można w tym kontekście wskazać na całe środowisko naturalne, które osoba wykorzystuje dla swego życia i rozwoju. Bliższym jednak kontekstem jest kontekst społeczny, kontekst innych osób. Jest on potrzebny, aby jednostka ludzka mogła ujawniać i rozwinąć specyficznie osobowe cechy. Wielu filozofów wskazuje na to, że obecność i asystencja innych osób są konieczne, aby mogło dojść do swoistego obudzenia życia osobowego. Robert Spaemann na przykład twierdzi, że dziecko uczy się mówić dlatego, że jest przy nim matka, która do niego mówi (a nie tylko mówi w jego obecności)²⁸. Osoba wchodzi w specyficznie osobowy świat wówczas, kiedy jest do niego wprowadzona. W istotnym sensie zajmuje ona w nim miejsce jej należne, ale to dokonuje się wspólnym wysiłkiem.

Przykładem tego wkraczania w świat osób jest sposób, w jaki dziecko uczy się języka. Spaemann wyraźnie wskazuje, że próby uczenia dzieci głuchoniemych języka w sztuczny sposób, to znaczy za pomocą samych środków audiowizualnych, okazały się nieskuteczne. Niezbędna okazała się tu obecność osób dorosłych, które zakładają, że małe niemowlęta są w stanie je zrozumieć²⁹. I tylko interakcja pomiędzy dorosłym a dzieckiem może sprawić, że te ostatnie poznają zarówno odniesienia semantyczne, jak i nabywają strukturę syntaktyczną, czyli gramatykę języka. W tej kwestii dosyć ciekawe analizy prezentuje także jeden z czołowych współczesnych fenomenologów, Robert Sokolowski. W kwestii odniesienia semantycznego stwierdza on, że „dziecko nie doświadcza danego słowa i danej rzeczy; ono doświadcza innej osoby, która używa danego słowa, aby oznaczyć daną rzecz. Bez pośrednictwa innej osoby, dźwięki nie byłyby brane za słowa”³⁰. Podobnie dzieje się w wypadku formułowania predykatów i tworzenia w ten sposób relacji syntaktycznych. Sokolowski wskazuje na współdziałanie osób w wydaniu sądu o rzeczy i o nowym jej aspekcie. Nie jest to czynność nakładania na rzecz już gotowych kategorii umysłu przez pojedynczego ludzkiego obserwatora, ale formułowanie orzeczenia, które może być dokonywane przez daną jednostkę, wobec innych poznających i posiadających odnośne

²⁷ Zob. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologia di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989, s. 333-344 (344).

²⁸ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 296.

²⁹ Tamże, 297.

³⁰ R. Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, New York 2008, s. 63.

oczekiwania³¹. Jakaś forma „społecznej zgody” poznających podmiotów pozwala na wyłonienie nowego predykatu, który wchodzi do intersubiektywnego systemu językowego. W końcu Sokolowski powie, że „nie istniałaby dla nas syntaktyczna artykulacja rzeczy, pojęć czy języka jeśli nie rozmawialibyśmy ze sobą. Język nie jest wydarzeniem psychologicznym, ale społecznym. Tak syntaktyka, jak i znaczenie słów są nam dane na mocy dokonującej się wymiany społecznej. Myślenie dokonywane przez nas jest rodzajem rozmowy i dokonuje się ono dzięki wsparciu języka”³².

D. Osoba ludzka: istota cielesna i duchowa

Kolejnym paradoksem osoby ludzkiej jest to, że istnieje ona jako istota materialno-biologiczna, a zarazem ma w sobie coś, co tę cielesność wyraźnie przekracza. Jest ona ciałem, a zarazem kimś więcej niż ciało. Inaczej mówiąc, nie możemy wiarygodnie sprowadzić istnienia osoby albo do rzeczywistości materialnej, albo duchowej. Próba przeprowadzenia takiej redukcji byłaby jakimś zamachem na osobę jako taką. Jak powie John Kavanaugh: „jeśli jesteśmy zmuszeni, aby zaakceptować wybór pomiędzy czystym [niematerialnym] umysłem, a skończonym [materialnym] ciałem, znika osoba ludzka”³³. Tak więc, aby nie ulec temu niebezpieczeństwu stale jesteśmy zobligowani, aby osobę rozpatrywać jako rzeczywistość konstytuowaną przez czynniki materialne i zarazem duchowe.

To, że osoba ludzka jest również rzeczywistością materialną nie ulega już dzisiaj prawie żadnej wątpliwości. Nie spotkamy już dzisiaj poważnego myśliciela, który twierdziłby, że człowiek posiada ciało pozorne, a nie realne. Również nie tak wielu będzie filozofów, którzy powtarzaliby kanoniczną tezę Rene Descartesa, że osoba to *res cogitans*, a ciało, *res extensa*, to rzeczywistość całkowicie pozaosobowa. Tego typu konstatacje wynikają z prostej obserwacji, że człowiek w pewien sposób należy do tego świata materialnego i to określa również jego życie osobowe.

Kierując się tym spojrzeniem możemy powiedzieć, że „człowieka wiele łączy ze światem, szczególnie organicznym. Tak samo jak każdy żyjący organizm, człowiek przechodzi kolejne stadia rozwojowe; jest podatny na choroby i umieranie; jego genotyp jest zbliżony do wielu wyższych ssaków, a nawet do innych organizmów żyjących. Na przykład badania porównawcze przeprowadzone na genotypie szympansa i człowieka pokazały, że istnieje tu podobieństwo posiadanych genów wahające się pomiędzy 92% a 99%, z średnią

³¹ Tamże, s. 61.

³² Tamże, s. 69.

³³ J. F. Kavanaugh, *Who Count as Persons? Human Identity and the Ethics of Killing*, Washington, D. C. 2001, s. 40.

95%³⁴. Również pewne podobieństwo istnieje pomiędzy człowiekiem a przyrodą nieożywioną. Wiele składników występujących w ciele człowieka to substancje naturalnie obecne również w innych częściach środowiska, jak na przykład tlen, węgiel, wodór, potas czy wapno. W aspekcie więc naukowo-objektywnym człowieka wiele łączy ze światem naturalnym³⁵. To obiektywistyczne ujęcie podobieństwa człowieka-osoby do naturalnego świata jest niekiedy przyczyną twierdzenia, że jego istota to nic innego niż rzeczywistość fizykalna, tyle tylko iż wysoce zorganizowana.

Osoba ludzka jednak wykazuje także to, że nie można być całkowicie sprowadzona do tego, co materialne. Zwykle jest ona przekonana, że jest kimś więcej niż zorganizowanym systemem komórek, tkanek czy systemów neurobiologicznych; że posiada w sobie to „coś więcej”. Twierdzeniem, które będzie konsekwentnie wynikało z tego przekonania, będzie powiedzenie, że to „coś więcej”, czynnik duchowy, nie jest pochodną tego, co materialne, a co jednak współ-konstryuuje osobę ludzką. Różne filozofie będą różnie określały ten aspekt duchowy. Jedni będą mówili tu o duszy, inni o umyśle, jeszcze inni o centrum osobowym.

Jak jednak można wykazać obecność tego, co duchowe w podstawowej strukturze istnienia osobowego? Tomasz z Akwinu był przekonany, że działania podmiotu i wykonywane przez niego operacje ujawniają to, jak ten podmiot istnieje; mówią coś istotnego o jego podstawowej strukturze. Tomasz zawarł to – w nieco innej kolejności – w stwierdzeniu: „w jaki więc sposób jakiś byt istnieje, w taki działa”³⁶. Skoro w jego działaniu – powiedzmy w jego poznaniu – można dostrzec obecność elementów niezależnych od uwarunkowań świata materialnego, sugeruje to istnienie adekwatnej sfery osobowej. Będzie tu chodziło przede wszystkim o obecność i funkcję pojęć abstrakcyjnych. Właściwie cały przebieg procesu poznania ujawnia zaangażowanie nie tylko sfery materialnej osoby, ale i sfery duchowej. Osoba poznaje zmysłowo, ale nigdy nie jest to poznanie czysto zmysłowe. Zdolność do zobaczenia w materiale zmysłowym czegoś ogólnego, ponadjednostkowego, świadczy o udziale w procesie poznawczym jakiegoś czynnika duchowego. Co więcej można wskazać na operacje umysłowe, które odbywają się na samych pojęciach abstrakcyjnych, bez udziału danych naocznych. Jak powie Akwinata: „umysł lub intelekt, posiada (...) działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”³⁷. Istnieją więc takie funkcje

³⁴ R. J. Britten, *Divergence between Samples of Chimpanzee and Human DNA Sequences Is 5%, Counting Indels*, „Proceeding of the Natural Academy of Science” 15 October, vol. 99, no. 21 (2002), s. 13634.

³⁵ G. Hołub, *Głęboka ekologia a idea jedności człowieka z przyrodą*, [w:] *Sacrum a priroda*, red. Gabriel Pala, Peter Tirpak, Kraków 2009, s. 139.

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 75, a. 2; tłum. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 31.

³⁷ Tamże, s. 30.

poznawcze, które odbywają się bez odniesienia do materiału zmysłowego, co dodatkowo podkreśla ów poza-empiryczny sposób istnienia podmiotu poznającego.

W ramach filozofii współczesnej można by przedstawić ten fakt obecności sfery duchowej w osobie, odwołując się do funkcji ludzkiej świadomości. Stanisław Judycki wskazuje na dwa, podstawowe typy świadomości: świadomość fenomenalną i świadomość niefenomenalną³⁸. Świadomość fenomenalna jest związana z danymi naocznymi³⁹. Jest ona napełniona danymi, konkretnymi postrzeżeniami, które są uchwytywane w ramach zmysłowej funkcji percepcyjnej. Świadomość niefenomenalna z kolei to typ świadomości, który za temat ma ogólność i abstrakcyjne pojęcia. Treści tej świadomości odnoszą się do wielu indywidualiów i są zasadniczo pozbawione cech, które przysługują poszczególnym jednostkom.

Świadomość niefenomenalna nie potrzebuje danych naocznych, czy to bieżących, czy odtwórczych (z pamięci), czy wytwórczych (z wyobraźni). Mogą one jej towarzyszyć, ale nie są istotne dla jej operacji i wyniku końcowego. Inaczej jest natomiast ze świadomością fenomenalną. Jej podstawowym materiałem są dane naoczne, ale zarazem są one niewystarczające. Ten typ świadomości jest nasycony elementami świadomości niefenomenalnej. Tylko dzięki nim podmiot jest w stanie zdystansować się do konkretności (do szczegółów materiału wrażeniowego), dostrzec to, co ogólne i dokonać klasyfikacji – określenia przynależności percypowanego szczegółu do klasy ogólnej. Tak więc dzięki pojęciom ogólnym i zdolności do abstrakcji, podmiot nie jest beznadziejnie zatopiony w danej naoczności.

Obecność poznania duchowego, umysłowego nie tylko więc pełni ważną rolę w obrębie samego procesu poznania, ale niedwuznacznie ujawnia adekwatną sferę istnienia – wymiar duchowy. Bez niego osoba nie może być tym, kim jest, ale z nim zawsze jawi się jako istota graniczna. Jak powie Norris W. Clarke: „osoba ludzka [jest] «istnieniem granicznym» żyjącym na krawędzi, na granicy, pomiędzy materią a duchem, czasem a wiecznością”⁴⁰.

Ku syntezie rzeczywistości osoby

Osoba ludzka zawsze jawi się jako istnienie złożone. Obserwacja osoby, przypatrywanie się jej różnym ujawnieniom, sprawia, że złożoność ta jest dla nas pewną zagadką. Czy mamy tu do czynienia z pojawieniami paradoksalnymi czy ujawnieniem

³⁸ S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004, s. 36-37.

³⁹ Te dane naoczne mogą być dane w sposób bieżący lub mogą być odtwarzane przez pamięć. Również na ich bazie wyobraźnia może tworzyć nowe obrazy, o charakterze naocznym (czyli obciążone konkretnością).

⁴⁰ W. N. Clarke, *Living on the Edge: The Human Person as „Frontier Being” and Microcosm*, „International Philosophical Quarterly” vol. XXXVI, no. 2 (1996), s. 183.

wieloaspektowości istnienia, uzależnione jest między innymi od typu wglądu poznawczego, którym się posługujemy. W powierzchownej bowiem obserwacji złożoność osoby łatwo może być określona mianem paradoksalności, dla której bieżącym wytłumaczeniem jest jedynie wskazanie na niewytłumaczalną wewnętrzną sprzeczność. Ta postawa poznawcza jest jednak niezadawalająca i pobudza do uważniejszej analizy życia osobowego.

Złożoność osoby ujawnia to, że nie można jej wytłumaczyć na poziomie prostej jedności struktur, cech i własności. Tutaj bowiem uderzałaby nas właśnie jej paradoksalność, która kończyłaby się jakimś typem eklektyczności. Złożoność ma jednak szansę, aby stać się zrozumiana na wyższym poziomie jedności, który łączy i integruje w sobie sprzeczne czy paradoksalne skądinąd cechy i własności. I ten wyższy poziom jedności jest możliwy, kiedy zaakceptujemy każdą z jawiących się własności taką, jaka ona jest, a zarazem nie ulegniemy pokusie absolutyzacji żadnej z nich. Przyjmiemy jednak, że składają się one na pewną większą całość.

Ta całość staje się dla nas jasna, kiedy popatrzymy na osobę, jako na istnienie substancjalne. Osoba jako substancja właśnie jest pewnym spójnym istnieniem, które zarazem łączy w sobie i integruje różne przypadłości. One to niejednokrotnie, na płaszczyźnie samego oglądu, jawią się jako przeciwstawne sobie. Jednak dzięki duszy-formie-substancjalnej są zintegrowane z całym istnieniem osobowym, bowiem – jak powie Seifert – zdolność do jednoczenia przeciwieństw „uzyskuje w duszy [ludzkiej] taką miarę, która z zasady jest niedostępna rzeczy materialnej”⁴¹.

Można powiedzieć, że ta zdolność do łączenia przeciwieństw różnych manifestacji osoby świadczy o jej bogactwie bytowym. Osoba potrzebuje ich, w całym ich zróżnicowaniu, aby zaktualizować i zakomunikować potencjalność swojego osobowego istnienia. Pewnym potwierdzeniem tej tezy są analizy Tomasza z Akwinu, w których określa relację formy do materii. Twierdzi on, że „forma nie jest dla materii, lecz raczej odwrotnie, materia dla formy; w formie więc należy szukać przyczyn, dlaczego materia łącząc się z daną formą ma takie a nie inne właściwości, a nie odwrotnie”⁴². Nieco parafrazując tę wypowiedź można by było powiedzieć, że zewnętrzne, dostępne poznawczo manifestacje osoby są dostosowane do charakteru duszy-formy-substancjalnej osoby; są adekwatne do jej statusu ontycznego. Stąd zrozumienie charakteru i zróżnicowania tych pierwszych jest w pewnym sensie zrozumieniem złożoności i bogactwa samej duszy osoby.

⁴¹ J. Seifert, dz. cyt., s. 335.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I, q. 76, a. 5, s. 126.

Fakt, że osoba-substancja „potrzebuje” swoich przypadłości w celu realizacji różnych funkcji ukazuje jej złożoność, którą – na poziomie samych fenomenów – możemy określić mianem wieloaspektowości. Poznawczo ujmujemy najpierw te złożone manifestacje; dopiero w drugiej instancji, na drodze namysłu racjonalnego, dochodzimy do stwierdzenia istnienia substancjalnego. Konieczne jest więc uświadomienie sobie faktu, że poznając osobę nie jesteśmy zdolni objąć jednorazowo całości jej istnienia⁴³. Poznajemy najwyżej kolejne aspekty, które się nam ujawniają. Niosą one ze sobą, za każdym razem, nowe informacje na temat osoby: osoba już jest, ale zarazem się staje; osoba komunikuje charakter swojego istnienia, a zarazem coś w niej pozostaje skryte i niemożliwe do wyczerpania poznawczego; osoba jest całością w sobie, a zarazem częścią pewnych większych zbiorowości; osoba jest istnieniem materialnym, a zarazem duchowym.

Świadomość ujawniających się aspektów powinna powstrzymać nas przed deklaracją o wyczerpaniu procesu poznania, nawet wtedy, kiedy dane jest parę fenomenów osobowych, uderzających swoją oczywistością. Żaden fenomen bowiem nie komunikuje całej prawdy o osobie. Tak więc nawet te przedstawione powyżej nie stanowią wystarczającej podstawy do zakreślenia kompletnego obrazu osoby⁴⁴. Można nawet powiedzieć, że same fenomeny nie są w stanie wyczerpać bogactwa bytowego osoby. Pozostaje ona zawsze „kimś więcej” niż to, co poznajmy, wskutek niemożności poznawczego spenetrowania fundamentu bytowego osoby.

Wieloaspektowość osoby a zarazem jej jedność domagają się zastosowania różnych metod poznawczych. Antyredukcjonistyczna refleksja nad osobą może być prowadzona tylko wówczas, kiedy zagwarantuje się możliwość badania tak tego, *jak osoba się jawi* (fenomenów osoby), jak również tego *kim ona faktycznie jest* (sposobu istnienia osoby). W dotychczasowych analizach rzeczywistości osoby pojawiły się metody właściwe dla metafizyki, fenomenologii, filozofii spotkania (dialogu) czy egzystencjalizmu. Wydaje się, że adekwatne badanie rzeczywistości osobowej, w dalszej kolejności, musi uwzględnić także metody nauk empirycznych, jak neurologia czy nauki kognitywne. Choć one same nie ujawniają tego, co w człowieku specyficznie osobowe, to jednak mogą pomóc w refleksji czysto filozoficznej. Mogą pomóc, na przykład, w doprecyzowaniu pewnych pytań czy orzeczeń filozoficznych, a przez to je wzmocnić.

⁴³ Inaczej może być na płaszczyźnie etycznej. Tutaj personalisci opowiadają się za możliwością ujęcia osoby i jej godności, w sposób bezpośredni i całościowy, na mocy doświadczenia aksjologicznego. Tak więc osoba nie ujawnia się tu na drodze sukcesywnej manifestacji fenomenów, ale całościowo i bezpośrednio. Zob. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 49.

⁴⁴ Można byłoby analizować dalsze „paradoksy” osoby, jak na przykład: wyjątkowość osoby ludzkiej i jej podobieństwo do innych osób.

Obecność różnych sposobów badania rzeczywistości osoby prowadzi do wyłonienia się różnych stanowisk personalistycznych. Jednym z podstawowych konfliktów, jaki je dzieli to spór o rolę metafizyki. Część personalistów uznaje konieczność metafizyki w prowadzeniu adekwatnej refleksji nad osobą; inna część zdecydowanie metafizykę odrzuca. Tę pierwszą grupę reprezentują ci, którzy na przykład w punkcie wyjścia przyjmują Boecjańską definicję osoby („osoba to indywidualna substancja natury rozumnej”). Tę drugą natomiast ci filozofowie, którzy są przekonani, że wystarczającym materiałem badawczym są różnorakie fenomeny osoby. Konflikt ten można by określić jako spór pomiędzy personalizmem uzasadnionym ontologicznie a personalizmem fenomenologicznym czy egzystencjalnym, czy też relacyjno-dialogicznym. Czy konflikt ten – można by zapytać – jest nieprzezwyciężalny?

Propozycję pewnego rozwiązania napotykaemy w myśli Karola Wojtyły. Otóż filozof ten komentując formułę Boecjusza, stwierdza: „definicja Boecjańska przede wszystkim określa niejako „teren metafizyczny”, czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek „zabudowy” tego terenu na podstawie doświadczenia”⁴⁵. Metafizyczne orzeczenia o osobie są ważne, ponieważ określają specyficzny dla człowieka sposób istnienia. Jednak nie dają one zarazem wyczerpującego czy kompletnego obrazu osoby, z racji na konieczność mocniejszego odniesienia do wnętrza osoby⁴⁶. Taki obraz można tworzyć (tzn. dążyć do jego utworzenia) analizując doświadczenie osoby, czyli aktywność jej sfery subiektywnej czy intersubiektywnej. Zachowując twierdzenie o znaczeniu metafizyki dla właściwego rozumienia osoby, można jednak powiedzieć, że wyznaczony przez to „teren” nie tylko stwarza warunek „zabudowy”, ale wręcz tej zabudowy się domaga. Porzucając więc wzajemne uprzedzenia może się okazać, że współgranie czy swoista komplementarność myślenia metafizycznego z tym, właściwym dla filozofii podmiotowych może być bardzo owocna w odkrywaniu bogactwa życia osobowego.

⁴⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. zbiorowa, Lublin 1994, s. 438.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 24.

