

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Paweł Mielnik

**Zagadnienie dynamizmu osoby ludzkiej
w filozofii Roberta Spaemanna**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Seminarium naukowe z etyki

Kraków 2022

Opis bibliograficzny pracy

Paweł Mielnik, Zagadnienie dynamizmu osoby ludzkiej w filozofii Roberta Spaemanna, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Władysława Zuziaka, Kraków, WF UPJPII, 2022, 165 strony.

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie dynamizmu osoby ludzkiej w filozofii Roberta Spaemanna. Badania przeprowadzono w oparciu o teksty Roberta Spaemanna oraz publikacje z zakresu filozofii osoby, antropologii, metafizyki i etyki.

Celem pracy było opracowanie zwartej koncepcji osobowego dynamizmu w myśli Roberta Spaemanna oraz wskazanie na elementy, które umożliwiają rozwój dalszych badań dotyczących koncepcji osoby i jej dynamicznego charakteru w dorobku niemieckiego filozofa.

W realizacji wyznaczonego celu zastosowano metodę analityczno - syntetyczną.

Wykorzystano 48 materiałów źródłowych i 71 innych pozycji bibliograficznych jako literaturę pomocniczą.

Słowa kluczowe:

- a. **imiennie:** Robert Spaemann
- b. **rzeczowe:** osoba, dynamizm, relacje, ciało, dusza, podmiot, działanie, miłość
- c. **geograficzne:** filozofia niemiecka

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	3
Rozdział I: FENOMENOLOGIA OSOBY	9
1. Ludzkie relacje – osoba wśród osób	9
2. Język – osobowa komunikacja.....	15
3. Obietnica i przebaczenie	19
4. Doświadczenie religijne	27
5. Sztuka – twórczość osoby	34
Rozdział II: ONTYCZNA STRUKTURA OSOBY	40
1. Ciało i życie biologiczne.....	40
2. Dusza i sfera psychiczna	45
3. Ontologiczny wymiar śmierci.....	50
4. O godności osoby.....	55
5. Osoba jako podmiot	61
Rozdział III: ZNACZENIE KONCEPCJI OSOBY W ROZSTRZYGANIU WYBRANYCH PROBLEMÓW ETYCZNYCH.....	68
1. Ochrona życia ludzkiego.....	68
2. Osoba w relacji do przyrody – wyzwania ekologii	76
3. Wobec zmiennych warunków życia społecznego.....	84
4. Kształtowanie porządku politycznego	91
Rozdział IV: DYNAMIZM OSOBY	100
1. Filozoficzne źródła pojęcia dynamizmu w filozofii Roberta Spaemanna.....	100
2. Osoba pomiędzy „być” a „stawać się”	104
3. Fenomenologiczny wymiar osobowego dynamizmu	107
4. Struktura osoby a jej dynamiczny charakter	117
5. Etyczny wymiar osobowego dynamizmu	129
6. Miłość jako zasada dynamizmu	139
ZAKOŃCZENIE	149
BIBLIOGRAFIA	155

WSTĘP

W swojej autobiografii wydanej w formie rozmowy z niemieckim dziennikarzem Stephanem Sattlerem na pierwsze pytanie w tym wywiadzie dotyczące początków zainteresowania się filozofią Robert Spaemann odpowiada: „Myślę, że nie można dokładnie określić kiedy zaczyna się filozofia. Filozofia to tylko intensywniejsza i systematyczniejsza kontynuacja normalnego myślenia. Trzeba by więc właściwie zapytać: Kiedy zaczął Pan myśleć? I oczywiście nie ma odpowiedzi na to pytanie” (tłum. P.M.)¹. Zasadzie intensywności i systematyczności myślenia Robert Spaemann pozostawał wierny przez całe swoje zawodowe życie jako filozof. Twierdzenie to znajduje uzasadnienie w sposobie filozofowania, które czytelnik może śledzić w licznych publikacjach niemieckiego myśliciela. Konsekwencja i uczciwość w myśleniu jest zauważana i często podkreślana przez komentatorów Spaemanna, zarówno w rodzimych Niemczech, jak i na gruncie polskim. Dzięki temu jest on określany mianem jednego z największych niemieckich filozofów współczesności².

Chociaż niewątpliwie w centrum filozoficznych zainteresowań Roberta Spaemanna stoi człowiek, to bogactwo jego myśli nie zawęża się do antropologii. Duży jej zakres dotyczy zagadnień natury etycznej, co znajduje swoje odzwierciedlenie w fakcie, że większa część publikacji niemieckiego myśliciela dotyka właśnie problemów rozważanych na gruncie filozofii praktycznej. Jednak z racji istotnego założenia, że etyka nie może się obyć bez metafizyki, również i ta przestrzeń zostaje przez Spaemanna doceniona. Metafizyka zyskuje szczególne miejsce także z racji zwrócenia uwagi filozofa na tradycyjne dylematy filozofii, jak np. myślenie teleologiczne, znaczenie pojęcia życia, rozumienie zagadnienia natury i wreszcie konsolidujący w sobie większość tych zagadnień problem osobowego statusu człowieka.

¹ „Man kann, glaube ich, nicht genau sagen, wann man zur Philosophie gekommen ist. Philosophie ist ja nur die intensivere und systematischere Fortsetzung normalen Denkens. Also müsste man eigentlich fragen: Wann haben Sie angefangen zu denken? Und diese Frage kann man natürlich erst recht nicht beantworten“. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, s. 21.

² Zob. J. Kreiml, M. Stickelbroek, *Vorwort*, w: J. Kreiml, M. Stickelbroek (red.), *Die Person—ihr selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, s. 7; J. Kożuchowski, *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 14.

Proste stwierdzenie, że człowiek jest osobą, nie rozwiązuje filozoficznych spornych kwestii, lecz wręcz przeciwnie, staje się powodem kontrowersji, którym czoła chce stawić Robert Spaemann. Podejmuje on próbę przedstawienia kompleksowej koncepcji osoby i czyni to w opozycji do naturalistycznego spojrzenia reprezentowanego w myśli współczesnej przez Dereka Parfita i Petera Singera. Czyni to z wynikającą z jego rozumienia filozofii intensywnością i systematycznością myślenia. W wyniku zainteresowania autora niniejszej pracy tematem Spaemannowskiego personalizmu oraz polemicznym kontekstem jego powstania zrodziła się myśl, iż jądrem toczącego się sporu o osobę jest właściwie zagadnienie osobowego dynamizmu. Nie chodzi nawet o rozstrzygnięcie dylematu: czy osoba jest istotą statyczną, czy dynamiczną? Istota kontrowersji dotyczy rozumienia osobowej dynamiki. Co stanowi jej specyfikę i jak się ona przejawia? Pomimo kluczowego znaczenia tych zagadnień dla toczącego się sporu wokół pojęcia osoby, w twórczości Spaemanna nie ma oddzielnej, poświęconej temu problemowi publikacji. Niewątpliwie ważnym tłem dla omawianego w pracy tematu stanowi problem teleologii przyrody, który Spaemann szeroko analizuje w jednej ze swoich publikacji³. Tadeusz Biesaga, odnosząc się do podjętej przez Spaemanna próby odnowienia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii, podkreśla jednak, że problem „(...) związku autoteleologii osoby z teleologią natury ludzkiej wymaga osobnego opracowania”⁴. Należy także podkreślić, iż temat dynamizmu nie wyczerpuje się w ujęciu teleologicznym.

Dlatego podstawowym celem przedłożonej pracy jest kompleksowe opracowanie zagadnienia dynamizmu osoby ludzkiej w myśli Roberta Spaemanna oraz wskazanie na elementy, które posiadają w sobie potencjał dalszego pogłębienia refleksji w tej materii.

Na sformułowanie określonego celu istotne znaczenia miał również stan naukowych badań nad myślą Spaemanna na gruncie polskim. Z racji tego, że duża część twórczości niemieckiego filozofa koncentruje się na zagadnieniach natury etycznej, odnajduje to odzwierciedlenie w polskich publikacjach. Przykładem zainteresowania tematami z zakresu filozofii moralności mogą być chociażby publikacje Józefa

³ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 2008.

⁴ T. Biesaga, *Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii*, „Logos i Ethos”, nr 2(55), 2020, s. 46.

Kożuchowskiego⁵. Kwestię reinterpretowanej przez Spaemanna arystotelesowskiej eudajmonologii w swojej pracy podejmuje Klara Kostrzewa⁶. Do tego samego tematu w jednym ze swoich artykułów nawiązuje Andrzej Póltawski, który również w innym tekście podejmuje próbę zdefiniowania ogólnego rozumienia filozofii przez niemieckiego myśliciela⁷. Autorzy, którzy w swoich badaniach dotyczą zagadnień metafizycznych, koncentrują się jedynie na pewnych pojedynczych aspektach pojęcia osoby. Między innymi ważną kwestię pojęcia natury rozważa Zbigniew Teinert⁸, a nad sprawą teleologii pochyla się przywoływany już wyżej Tadeusz Biesaga. Brakuje jednak całościowego ujęcia Spaemannowskiego personalizmu w kontekście podstawowego problemu dynamizmu i właśnie do wpisania się w tę przestrzeń aspiruje niniejsza dysertacja.

Prace badawcze nad dorobkiem Roberta Spaemanna są z oczywistych względów bardziej zaawansowane w jego ojczyźnie. W ich ramach pojawiają się także znacznie częściej niż w literaturze polskiej materiały odnoszące się do kompleksowego zrozumienia pojęcia osoby. Niemożliwym byłoby jednak zbadanie wszystkich, obecnych w twórczości niemieckich komentatorów wątków personalistycznych, dlatego autor niniejszej pracy odwołuje się do literatury niemieckiej, która jedynie w bezpośredni sposób nawiązuje do tematu osobowego dynamizmu. Szczegółowy wykaz tych publikacji znajduje się poniżej w bibliografii. Szczególnie ważne jednak dla właściwego zrozumienia filozoficznych intencji samego Roberta Spaemanna, jest fakt, że analizy zawarte w pracy opierają się w większości na źródłowych tekstach w języku niemieckim i dostępnych przekładach w języku polskim.

Podejmując próbę realizacji wyznaczonego celu, w pracy zastosowano ogólną metodę analityczno – syntetyczną. Wybór metody związany jest ze sposobem obecności tematu dynamizmu w dorobku niemieckiego filozofa. Zagadnienie to, co zostało już wyżej zasygnalizowane, chociaż obecne w myśli Spaemanna, nie jest często

⁵ Zob. J. Kożuchowski, *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013; *Filozofia spraw ludzkich w myśli Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020.

⁶ K. Kostrzewa, *Roberta Spaemanna przezwyciężenie Arystotelesowskiej felicytologii*, Warszawa 2017.

⁷ Zob. A. Póltawski, *Życzliwość jako eudajmonia. Antropologia Roberta Spaemanna*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXXIII, z. 2, 2005, ss. 51–57; *Filozofia a nauka i światopogląd według Roberta Spaemanna*, w: *Istnienie, wartość, twórczość: prace dedykowane Profesorowi Władysławowi Stróżewskiemu w 80. Rocznicę urodzin*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, ss. 115–120.

⁸ Zob. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.

dostatecznie wyeksponowane i aby to uczynić, poddać należy teksty źródłowe i opracowania szczegółowej analizie, która umożliwi ostatecznie syntetyczne ujęcie tematu osobowego dynamizmu. W celu ukazania szerszego kontekstu niektórych elementów, jak i możliwości ubogacającego rozwoju myśli w wielu miejscach analizy przybierają także charakter komparatystyczny. Wybór filozofów z którymi bywa zestawiona myśl niemieckiego filozofa wynika albo z bezpośredniego odwołania samego Spaemanna, albo z przesłanek natury merytorycznej odnoszących się do omawianych kwestii i dostrzeżonych przez autora pracy. Wyeksponowanie osobowego dynamizmu poprzedzone zostało syntetycznym ujęciem koncepcji osoby dokonane na podstawie analizy Spaemannowskiego personalizmu.

Wyznaczony cel i zastosowane metody wpłynęły na strukturę prezentowanej pracy. Została ona podzielona na cztery rozdziały. W pierwszych trzech autor koncentruje się na rekonstrukcji pojęcia osoby u Spaemanna. Rekonstrukcja ta dokonywana jest na trzech zasadniczych dla dynamizmu płaszczyznach: fenomenologicznej, ontologicznej i etycznej. Wybór elementów prezentowanych na każdej z tych płaszczyzn związana jest nie tyle z osobistymi upodobaniami autora, ale opiera się na zawartości filozoficznego dorobku Roberta Spaemanna. Czwarty rozdział stanowi najistotniejszą część pracy, w której następuje właściwe sformułowanie tematu dynamizmu w kontekście wcześniej zaprezentowanej koncepcji osoby. Treści zawarte w poszczególnych rozdziałach rozkładają się następująco.

Pierwszy rozdział jest próbą przedstawienia fenomenologicznego ujęcia osoby, dla którego kluczowym zagadnieniem jest zdolność budowania międzyosobowych relacji. Osoba według Spaemanna jest istotą, która nie tylko ujawnia się w relacjach, ale która wręcz nie istnieje bez relacji, ponieważ jej bycie zawsze uzależnione jest od zajęcia swego wyjątkowego miejsca we wspólnocie osób. W przestrzeni tych relacji powstają także inne sposoby wyrażania się osoby, do których należy język, zdolność przebaczenia, obietnica, doświadczenie transcendencji w religii, oraz zdolność do kształtowania rzeczywistości przez szeroko pojętą sztukę.

W drugim rozdziale zawarty jest szkic ontycznej struktury osoby według Spaemanna. Poza tradycyjnym dualistycznym spojrzeniem, odnoszącym się do ciała i duszy, na wyróżnienie w ramach koncepcji niemieckiego myśliciela zasługuje inspirowany arystotelizmem temat życia. Stąd również śmierć jako zakończenie życia

biologicznego odsłania ontyczne podstawy ludzkiego bytu. Ponieważ wizja osoby u Roberta Spaemanna mocno zakorzeniona jest w myśli chrześcijańskiej, to również zagadnienie godności nie może być w tym ujęciu pominięte. Wreszcie dla dynamiki osoby kluczowe znaczenie ma fakt, że jest ona strukturą podmiotową.

Trzeci rozdział poświęcony jest wymiarowi moralnemu ludzkiej osoby. Etyka jako nauka filozoficzna jest przestrzenią ścierania się różnych koncepcji w ramach moralności. Rozstrzygnięcie tych dylematów zależy od zrozumienia tego, kim jest osoba. Spaemann w swoich publikacjach, oprócz ogólnego określenia ram etyki filozoficznej, angażuje się w rozwiązywanie problemów dotyczących ludzkiego życia – zarówno jego początków, jak i kwestii związanych z jego zakończeniem. Podejmuje również, istotne z punktu widzenia toczącej się współcześnie dyskusji, tematy dotyczące ochrony przyrody i właściwego dla osób podejścia do niej. Wreszcie najbardziej różnorodna tematycznie przestrzeń działania moralnego obejmuje problemy ze sfery życia społecznego i politycznego.

Zwieńczeniem zawartych w pracy rozważań jest zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią treść rozdziału czwartego. Pierwsza jego część jest próbą zdefiniowania źródeł i istoty zagadnienia dynamizmu w myśli Spaemanna. Mimo odwołań do dorobku filozofów nowożytności i współczesności okazuje się mieć on nade wszystko arystotelesowski charakter. Dla pełnego obrazu tej dynamicznej rzeczywistości osoby następuje w dalszej części pracy analiza problemu w wyżej przyjętym kluczu trzech wymiarów: fenomenologicznym, ontologicznym i etycznym. Jest to więc próba podsumowania wcześniejszych trzech rozdziałów, ale właśnie w perspektywie osobowego dynamizmu. Celem jest jednak nie tylko rekonstrukcja poglądów niemieckiego filozofa, ale także wskazanie możliwości rozwoju jego myśli. Pomocą w tej przestrzeni są inspiracje zawarte w dorobku innych myślicieli, np. S. Kierkegarda, M. Heideggera, E. Levinasa, Ch. Taylora, czy J. Tischnera. Ostatecznie jednak to, co kluczowe dla osoby i jej dynamizmu zawiera się w temacie miłości. Dlatego końcowym elementem pracy jest zwrócenie uwagi na tę rzeczywistość i możliwości jakie dla ewentualnych dalszych badań zawarte są w tej właśnie przestrzeni.

W ocenie autora pracy zaprezentowana struktura omawianych wątków pomoże w klarownym przedstawieniu kluczowej dla koncepcji osoby problematyki dynamizmu, i tym samym przyczyni się do pogłębienia zrozumienia, oraz wzbudzenia większego zainteresowania na gruncie polskim dorobkiem wybitnego, niemieckiego myśliciela.

Rozdział I: FENOMENOLOGIA OSOBY

Przystępując do rekonstrukcji koncepcji osoby ludzkiej w myśli Roberta Spaemanna dziwić może fakt, że rozpoczynamy od fenomenologii. Wszak filozofia osoby źródła swoje znajduje w metafizyce i ontologii. Jednak dla człowieka jako podmiotu poznającego, zanim zbada on istotę przedmiotu poznania, dane jest w doświadczeniu najpierw to, co się jawi. Husserlowski kierunek rozważań ku rzeczy samej w sobie wiedzie więc poprzez fenomeny, na które podmiot poznający w pierwszej kolejności koncentruje swoją uwagę. Schemat ten jest tym bardziej usprawiedliwiony, im więcej wieloaspektowy jest poznawany przedmiot. Trudno o bogatszą rzeczywistość angażującą kognitywne władze człowieka niż ta osobowa, dotycząca rdzenia jego własnego bytu. Spaemann wydaje się być również tego zdania, bo duża część jego filozoficznego dorobku koncentruje się na tych wymiarach rzeczywistości – fenomenach – które odsłaniają osobę.

1. Ludzkie relacje – osoba wśród osób

Krótkie i proste zdanie z artykułu R. Spaemanna, w którym autor próbuje dać odpowiedź na pytanie: co czyni osobę, doskonale oddaje kapitalne znaczenie, jakie przypisuje on w tym temacie relacjom międzyosobowym: „(...)Nie ma osoby bez jakiegóż innej osoby, tak jak nie ma żadnej liczby bez innych liczb” (tłum. P.M.)⁹. Chcąc więc uchwycić w szerszym filozoficznym wymiarze istotę osoby w ujęciu niemieckiego filozofa i określić jej znaczenie w kontekście jego całościowego dorobku, trzeba najpierw zatrzymać się nad fenomenem relacji¹⁰.

Świat wzajemnych zależności jest oczywiście bardzo bogaty, dlatego sprecyzować trzeba, że w pierwszym rzędzie chodzi o ten rodzaj relacji, który wypływa z odkrywania osobowej tożsamości. A ta kształtuje się w napięciu między tym, co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne. Obiektywizowanie subiektywności jest istotą

⁹ „Es gibt keine Person ohne eine andere Person, wie es keine Zahl gibt ohne andere Zahlen“. R. Spaemann, *Was macht Personen zu Personen?*, „Philosophisches Jahrbuch“, nr. 119, 2012 r., s. 7.

¹⁰ O istotnym charakterze relacji w kształtowaniu się koncepcji osoby ludzkiej u Roberta Spaemanna świadczy także fakt, że niniejsza rozprawa nie jest jedyną, która rekonstruuje tę koncepcję rozpoczynając od opisu fenomenu relacji. Zob. S. Diamond, *The role of recognition in the notion of person. A comparison between Peter Singer and Robert Spaemann*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2014.

relacji osobowych, a proces ten odbywa się jednocześnie na dwóch płaszczyznach, które najprościej zaznaczyć w następujący sposób: ja – ja, ja – inny.

W pierwszym odniesieniu do samego siebie zaznacza się typowa dla osób samoświadomość. Z tym, że typowa nie oznacza tutaj zarezerwowania jedynie dla osób, ale że osoba odznacza się pewną specyfiką, a mianowicie nie jest ona czystą świadomością, lecz posiada naturę. Jak pisze Spaemann: „Dlatego do istoty osoby należy to, że nie jest ona czystą świadomością, lecz posiada naturę. Osoby nie są po prostu podmiotami świadomości, lecz takimi podmiotami świadomości, które przeżywają siebie zarazem jako naturalne rzeczy w świecie (...)”¹¹. Owo posiadanie natury wyraża się między innymi w refleksyjnym jej ujęciu i odnoszeniu się do niej, co transcenduje różnicę wewnętrzną – zewnętrzną. Spaemann zauważa i uwypukla jeszcze jeden istoty element kształtujący tę relację, a mianowicie czasowość: „Osoby istnieją poza różnicą wewnętrzną – zewnętrzną przez to, że o niej wiedzą (...) To czasowość pozwala na pojawienie się tej różnicy w obrębie samej subiektywności i przez czasowość konstytuuje się stosunek osób do siebie samych”¹².

Czas nie stanowi więc bariery, na którą natrafia tożsamość. Musi się z nią zmagać i w tej walce skazana jest na porażkę, jak przedstawiał to kilka wieków temu J. Locke. Ideę tę podchwycili również współcześni filozofowie, wśród których odnajdujemy także Petera Singera oraz Dereka Parfita, z którymi Spaemann polemizuje w swojej książce „*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*”¹³. Opór Spaemanna wywołuje utożsamienie przez trzech wspomnianych filozofów tożsamości świadomości ze świadomością tożsamości. Operacja ta jest

¹¹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, ss. 125–126. Autor korzystając z przekładów polskich opiera się w pracy przede wszystkim na oryginalnych tekstach w j. niemieckim, jeżeli tylko są one mu dostępne. W takiej sytuacji podaje również tekst niemiecki dla porównania go z polskim tłumaczeniem, które nie zawsze oddaje pełny sens oryginału. Tak jak w przypadku niniejszego cytatu. W oryginale niemieckim jest mowa o tym, że istotowo należy do osoby „nie tylko być świadomością, ale też posiadać naturę” (tłum. własne). Natomiast polskie tłumaczenie brzmi następująco: „(...)do istoty osoby należy to, że nie jest ona czystą świadomością, lecz posiada naturę.” Przy zestawieniu tych tekstów obok siebie widać wyraźną różnicę znaczeniową.

„Es gehört deshalb wesentlich zur Person, nicht nur Bewußtsein zu sein, sondern eine Natur zu haben. Personen sind nicht bloß Bewußtseinssubjekte, sondern solche Bewußtseinssubjekte, die sich zugleich als natürliche Dinge in der Welt wissen(...)”. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen et was und jemand*, Klett–Cotta, Stuttgart 2006, s. 112.

¹² R. Spaemann, *Osoby...*, s. 126;

„Personen sind über die Innen-Außen-Differenz hinaus, indem sie von ihr wissen (...) Es ist die Zeitlichkeit, die diese Differenz innerhalb der Subjektivität selbst entstehen läßt und durch die sich das Selbstverhältnis von Personen konstituiert.”. R. Spaemann, *Personen...*, s.112.

¹³ Dzieło to będzie sztandarowe dla rozważań zawartych w niniejszej pracy.

następstwem lockowskiego rozumienia ruchu, które odrzuca arystotelesowskie pojęcie możliwości. Ruch nie jest według Locke'a ciągłym procesem urzeczywistniania możliwości, ale atomistycznie pojętą sekwencją nieskończenie wielu pojedynczych wydarzeń. Jeżeli więc warunkiem tożsamości, jak twierdzi Locke, jest wspólny początek¹⁴, to taka idea ruchu nie może gwarantować ciągłej tożsamości osoby, której działania są rozciągnięte w czasie. Osoba nie jest tą samą osobą dziś i jutro. Chociażby dlatego, że świadomość, która pełni rolę unifikacyjną ma swoją przerwę np. w czasie snu¹⁵. Już na samym początku rozważań natrafiamy więc na temat ściśle związany z dynamizmem osoby jako istoty świadomie działającej w czasie, urzeczywistniającej możliwości w niej tkwiącej. W którym kierunku więc koncentruje swoje myślenie niemiecki filozof? Z punktu widzenia wspomnianych oponentów kierunek ten może być zaskakujący.

To co Locke uważał za przeszkodę ciągłości osobowej tożsamości, staje się dla Spaemanna elementem fundującym odniesienia *ja* do siebie. Relacja ta wymaga czasu, gdyż refleksyjna pewność co do swojego osobowego bycia może być przez podmiot osiągnięta tylko na drodze uwspółcześniania sobie siebie jako przeszłego¹⁶. Dzięki dystansowi czasowemu podmiot może transcendować siebie poza to kim jest i tak posiadać tożsamość, podobnie jak posiada się naturę. A mieć mogą tylko to, co nie jest mną. „Osoby nie są bezpośrednio swą naturą. Muszą nieustannie urzeczywistniać posiadanie natury”¹⁷.

Ten proces ciągłego urzeczywistniania się natury w czasie kształtuje nie tylko relację *ja* do samego siebie, ale również relację osobowej podmiotowości w stosunku do innych osób. Rolę *Innego* ukazuje Spaemann, rozważając znaczenie kartezjańskiego przejścia od *cogito* do *sum*: „Owo *ja jestem* nie może być rozumiane jako rezultat procesu refleksji skończonej świadomości, gdyż ten proces jest nieskończony. Dopiero przez antycypację *Innego* i jego spojrzenia zostaje on zatrzymany. Jeśli *Inny* nie chce sam siebie oszukiwać, musi myśleć, że ja myślę. W tym *cogitat me cogitare* wyjaśnia

¹⁴ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące ludzkiego rozumu*, tłum. Bolesław J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. I, ks. II, 27, § 1, s. 460.

¹⁵ „Jeśli zaś tenże Sokrates w stanie czuwania i we śnie nie ma tej samej samowiedzy, to Sokrates na jawie nie jest tą samą osobą, co Sokrates pogrążony we śnie”. Tamże, § 18, s. 483.

¹⁶ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 128.

¹⁷ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 132;

„Personen sind nicht unmittelbar ihre Natur. Sie müssen das Haben einer Natur fortwährend leisten”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 117.

się *cogito* jako *sum*” (tłum. P.M.)¹⁸. Intersubiektywność wymaga, aby podmiotowość miała stronę zewnętrzną, którą odkrywa spojrzenie Innego. Jak się okazuje, w przypadku osób nie chodzi tu tylko o ciało, ale również o uzewnętrznioną stronę wewnętrzną, czyli *cogito* stające się *sum*. Zdolność do dania sobie i innym obiektywnego wglądu w swoją subiektywność, dzięki przechodzeniu w przeszłość, stanowi cechę ściśle osobową. Już na tym poziomie rozważań uwidacznia się znaczenie dynamicznego charakteru osoby i jej ukierunkowanego na zewnątrz odkrywania się przed sobą i innymi osobami. Niemiecki filozof dostrzega i opisuje tę zdolność, ale zdaje się nie zauważać maksymalnej liczby konsekwencji, jakie ona za sobą pociąga.

Spaemann, rozwijając tę ideę, wpisuje się w grupę myślicieli takich jak P. Ricoeur, M. Heidegger, E. Levinas, czy J.L. Marion. Zaznaczają oni, że we współczesnej filozofii tożsamość *cogito*, w odróżnieniu od jego nowożytnego rozumienia, ujmowane może być jedynie wraz z ideą *Inności* i wpisana zostaje koniecznie w relację do tego co *Inne*¹⁹. Relacja ta okazuje się być nawet bardziej pierwotna niż odniesienie do siebie. Wyraźnie widać to w procesie dorastania i adaptacji społecznej małego dziecka. Znakiem tego może być fakt, że często dziecko zanim zacznie mówić *ja*, mówi o sobie w trzeciej osobie. Najpierw dostrzega siebie jako jednego wśród innych. Dopiero wtedy może nawiązać się stosunek do samego siebie²⁰. I choć źródeł takiego sposobu zachowania można się doszukiwać w tym, że wszyscy dookoła zwracają się do dziecka w drugiej osobie, czy też mówią o nim w trzeciej osobie, to jednak ostatecznie nie ma to wpływu na fakt, że człowiek języka uczy się od zewnątrz i dopiero dzięki niemu odkrywa swoją podmiotowość. Dokonuje się to, co Spaemann zgrabnie określa mianem zajęcia miejsca, które nie istnieje bez przestrzeni, w której także i inne osoby odnajdują swoje miejsce²¹. To wyjątkowe miejsce człowiek nie tyle otrzymuje, co czeka ono na niego na mocy prawa przysługującego mu z urodzenia. Dlatego ludzkie relacje pokrewieństwa to nie tylko

¹⁸ „Dieses *Ich bin* kann nicht als Resultat eines Prozesses der Reflexion des endlichen Bewußtseins verstanden werden, denn dieser Prozeß ist unendlich. Erst durch die Antizipation des Anderen und seines Blicks wird er zum Stehen gebracht. Wenn der Andere sich nicht selbst täuschen will, muß er denken, daß ich denke. In diesem *cogitat me cogitare* weiß sich das *Cogito* als *sum*”. R. Spaemann, *Das „sum” in „cogito sum”*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 41 (3), s. 382.

¹⁹ Zob. G. Lubowicka, *Podmiotowość-poświadczenie inności*, Kwartalnik filozoficzny, t. XXVI, z. 3, 1998, ss. 19–61.

²⁰ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 169.

²¹ „Personsein ist das Einnehmen eines Platzes, den es gar nicht gibt ohne einen Raum, in dem andere Personen ihre Plätze haben”. Tamże, s. 193.

kwestia należenia do gatunku *homo sapiens*, ale też odgrywanie pewnej roli²². Bycie ojcem, matką czy kuzynem to pełnienie określonej funkcji we wzajemnych relacjach. Funkcje te człowiek pełni przez całe życie. Nie wygasają one nawet wraz z ustaniem funkcji biologicznych, tak jak bywa to w przypadku zwierząt²³. Każdy, kto urodził się człowiekiem zajmuje swoje osobowe miejsce w rodzinie ludzkiej i nie jest jedynie egzemplarzem danego gatunku, lecz również zawsze pełniącym funkcje wynikające z pokrewieństwa.

Jeszcze raz podkreślić należy, iż człowiek ma prawo do tego miejsca. Ten jurydyczny wymiar reprezentowany jest w akcie uznania. Każda osoba ma obowiązek uznania innej osoby jako osoby. Chociaż pojęcie obowiązku ma w tym miejscu specyficzne znaczenie. Każdy obowiązek zakotwiczony jest bowiem w uzasadnieniu, a tymczasem postrzeganie osoby samo jest ostatecznym źródłem uzasadniania obowiązków. Dość wyraźnie zauważalne jest tutaj echo kantowskiego imperatywu kategorycznego, nakazującego traktować innych zawsze jako cel, a nie środek do osiągnięcia innych celów.

Poczucie powinności wypływa z postrzeżenia osoby na sposób uznania jej za kogoś „takiego samego jak ja”. Zwrot ten jednak dotyczący podobieństwa, wskazuje Spaemann, ma paradoksalne znaczenie: „Nie chodzi w nim o podobieństwo kogoś innego do mnie, lecz taką samą nieporównywalność i jedyność”²⁴. Ta numerycznie pojęta niepowtarzalność każdej osoby prowadzi niemieckiego filozofa do fundamentalnego stwierdzenia dla jego idei personalistycznej: „Nie da się pomyśleć istnienia w świecie tylko jednej osoby. To, co konstytuuje tożsamość osoby, może ze swej istoty istnieć tylko jeden raz. Jednak właśnie dlatego bycie osobowe może istnieć tylko jako wielość osób”²⁵. Z tego właśnie względu tytuł jego sztandarowego dzieła, w którym zawiera swoją filozoficzną koncepcję osoby, sformułowany jest w liczbie nie pojedynczej, lecz mnogiej.

²² Warto zwrócić uwagę na pierwotne, antyczne znaczenie słowa osoba–persona (łac.), πρόσωπον (gr.), które należało do dziedziny teatru i określało rolę, którą odgrywał aktor, w odróżnieniu od niego samego. Rola tę reprezentowała maska używana przez aktora o tej samej nazwie.

²³ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 79.

²⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 226;

„Das Wort hebt nicht ab auf die Ähnlichkeit des Anderen mit mir, sondern auf die gleiche Unvergleichlichkeit und Einmaligkeit”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 196.

²⁵ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 51;

„Eine einzige Person in der Welt läßt sich nicht denken. Was die Identität einer Person ausmacht, kann es wesentlich nur ein einziges Mal geben. Personalität kann er aber eben darum nur als eine Vielheit von Personen geben”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 49.

Nie jest to idea nowa, ale jak przypomina Spaemann, ma ona swoje źródła w teologii chrześcijańskiej. Czy nawet wprost – pojęcie osoby we współczesnej filozofii jest niezrozumiałe bez rozważań trynitarnych i chrystologicznych pierwszych czterech wieków po Chrystusie²⁶. O Bogu zaczęto mówić jako o osobie dopiero wówczas, kiedy zaczęto mówić o Trójcy Świętej. Pojęcie osoby, któremu w języku greckim odpowiada hipostaza, posłużyło do rozwiązania paradoksu, przed jakim stanęli pierwsi chrześcijańscy myśliciele – jak pogodzić monoteizm z niektórymi wypowiedziami Chrystusa w Nowym Testamencie na temat jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wypracowanym, ortodoksyjnym rozwiązaniem okazała się formuła: „Jedna istota, trzy osoby”. Innym paradoksem, natury nie tylko relacyjnej, ale i ontologicznej, który udało się rozwiązać dzięki użyciu pojęcia *persona* był w tym samym czasie problem bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Sobór w Chalcedonie w roku 451 orzekł, że osoba Jezusa Chrystusa jest w posiadaniu dwóch natur: boskiej i ludzkiej. Chrystus jako osoba jest więc Bogiem i jest człowiekiem.

Idea osoby, tak jak jest ona obecnie rozumiana, weszła więc do filozofii w kontekście rozważań dotyczących paradoksu jedności i wielości. Osoba pozostaje zawsze istotą dwubiegunową, rozdartą między samotnością a wspólnotą. Uwidacznia się to chociażby w możliwości tworzenia przez osoby większych społeczeństw, czy instytucji, w stosunku do których osoba nigdy nie może być sprowadzona jedynie do części większej całości, a jeżeli tak, to tylko w wymiarze, do którego w sposób wolny się zobowiązuje. Ale to zrzeczenie się następuje również ze względu na nią samą, ze względu na jej spełnienie i szczęście. Spaemann nawiązuje w tym kontekście do arystotelesowskiego pojęcia *polis*, które tworzą wolni obywatele i jest ono naturalnym środowiskiem rozwoju ich wolności i realizowania życia spełnionego. Określenie człowieka jako istoty politycznej nie oznacza, że polityka wchłania jednostkę, ale że człowiek urzeczywistnia swoją naturę, organizując swoje życie wspólne na sposób *polis*²⁷.

Jednak bycie osoby nie tylko w wymiarze politycznym, w wymiarze organizowania życia społecznego, ale zawsze, według autora „*Personen*”, pozostaje byciem w relacji. Osobowa relacyjność jest kluczem do odkrywania i opisywania

²⁶ Por. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. Jarosław Merecki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, ss. 107–108.

²⁷ Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett–Cotta, Stuttgart 2009, s. 25.

innych fenomenów, w których byt ujawnia się jako osoba. Dotyczy to sfery języka, sztuki, religii, które będą przedmiotem dalszych analiz, a których trop wyznaczają rozważania Roberta Spaemanna.

2. Język – osobowa komunikacja

Czy język, obok innych atrybutów, stanowi *differentia specifica* gatunku *homo sapiens*? Przecież zdolność do porozumiewania się i akty komunikacji wspólne są nie tylko dla ludzi, ale także dla innych istot żyjących. Jednak język ludzki pełni również dodatkową rolę manifestowania osobowego charakteru tych, którzy się nim posługują. Na czym ta rola polega? Odpowiedź wydaje się być prosta, kiedy stwierdzimy, że język posiada dwie zasadnicze funkcje. Po pierwsze jest instrumentem komunikacji, po drugie stanowi on narzędzie myśli²⁸. O ile w pierwszym przypadku dotyczy to nie tylko osób, o tyle w drugim mówić można o funkcji zarezerwowanej jedynie dla osoby. Wszak jest ona naturą rozumną. Tak właśnie określił ją Boecjusz w swojej definicji, która przez wieki stanowiła fundament rozważań o osobie²⁹. Jej krytyka, szczególnie w średniowieczu, odnosiła się do pojęcia substancji i nie dotyczyła bezspornej racjonalności.

Źródło racjonalności widzi Spaemann w umiejętności dostrzegania wewnętrznej różnicy między własnym *ja* a jego uposażeniem jakościowym. W ten sposób rodzi się refleksja, którą określa mianem zwrotu ku sobie, lub też wyjściem z siebie³⁰. Poprzez odniesienie się do siebie na sposób refleksji, dostrzeżenie siebie jako wydarzenia w świecie, osoba kształtuje swoje życie moralne i swój język. Spaemann napisze: „Spostrzeżenia różnicy wnętrza i zewnętrza, które leży u podstaw ludzkiego języka, tak samo nie można przyporządkować światu wewnętrznemu, jak samej struktury języka”³¹. Konsekwencją tego stwierdzenia jest fakt, że ludzki język i jego struktura, podobnie jak wspomniana różnica, nie są zakotwiczone w naturze. Nie jest on naturalnym sposobem uzewnętrzniania się życia, ale systemem komunikacji

²⁸ Por. M. Dummet, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia języka*, t.1, red. B. Stanosz, Wyd. Spacja, Warszawa 1993, s. 52.

²⁹ „Persona est naturae rationabilis individua substantia”. Ancius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3, 74.

³⁰ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 23.

³¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 221;

„Die Wahrnehmung der Innen-Außen-Differenz, die der menschlichen Sprache zugrunde liegt, kann so wenig einfach der *Innenwelt* zugeordnet werden wie die Struktur der Sprache selbst”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 192.

i manifestowania siebie, w którym antycypowany jest punkt widzenia adresata wypowiedzi. Rodzi się on w wymiarze międzyosobowym. „Ludzie wyszedłszy ze swego ograniczonego środka, znajdują się w wymiarze, w którym o tym, co ma znaczenie, i o tym, na czym ono polega, nie rozstrzygnęła *natura*. Już nawet medium porozumienia się co do tego znaczenia nie jest naturalne. Nie istnieje naturalny język ludzki. Ale języka również nie wymyślamy. Zawsze jest on już obecny, gdy ludzie wkraczają w ów proces komunikacji, w którym urzeczywistniają się jako to, czym są, jako osoby”³².

Z tej dłuższej wypowiedzi rodzi się jedno narzucające pytanie i jeden ważny wniosek. Pytanie brzmi: co, jeżeli to nie natura nadaje znaczenie i określa na czym ono polega? Wniosek z kolei jest następujący: osoby urzeczywistniają się w procesie, czy jak pisze Spaemann, w wydarzeniu komunikacji. To stwierdzenie jest jednocześnie odpowiedzią na powyższe pytanie: znaczenie ma charakter międzyosobowy.

Spaemann prezentuje ten pogląd odwołując się często do przykładu bólu³³. Jego doświadczenie dotyka sfery wewnętrznej jednostki i na pytanie o ból odpowiedź dać może tylko ona sama. Jednak, czy doświadczający cierpienia właściwie rozumie słowo ból – tego sam nikt rozstrzygnąć nie może. Rozstrzygnięcie to wymaga porozumienia ze swoim rozmówcą na ten temat. „Nie wiemy, czy sami rozumiemy jakiś język, zanim nie dowiemy się, czy inni go rozumieją”³⁴. Cytat ten wskazuje, że klasyczne pytanie filozofii o relację między słowem i rzeczą lub doświadczeniem rozszerzyć należy jeszcze o jeden element jakim jest druga osoba, bo prawda objawia się nie tyle w języku, co w rozmowie. Odkrycie to jest stosunkowo świeże w filozofii. Mimo korzystania z dialogu jako metody dochodzenia do prawdy już od czasów Sokratesa i Platona rozważania na temat prawdy szły przede wszystkim w kierunku relacji między myśleniem a ideą rzeczy, czy też zmysłowym jej doświadczeniem, zapominając zupełnie o roli jaką w procesie poznania prawdy pełniła mowa. Dopiero rozważania

³² R. Spaemann, *Osoby...*, ss. 21–22;

„Herausgetreten aus ihrer organischen Mitte, stehen Menschen in einer Dimension, in der über das, was Bedeutsamkeit hat, und das, worin sie besteht, nicht schon *von Natur* entschieden ist. Bereits das Medium der Verständigung hierüber ist kein natürliches. Es gibt keine natürliche menschliche Sprache. Aber wir erfinden auch die Sprache nicht. Sie ist immer schon vorausgesetzt, wenn Menschen in jenes Kommunikationsgeschehen eintreten, durch das sie sich als das realisieren, was sie sind, als Personen”.

R. Spaemann, *Personen...*, s. 24.

³³ Zob. tamże ss. 21, 65, 222.

³⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 222;

„Ob wir selbst eine Sprache verstehen, wissen wir nicht, ehe wir wissen, ob andere sie verstehen”.

R. Spaemann, *Personen...*, s. 193.

L. Wittgensteina na temat języka we współczesnej myśli filozoficznej były dowartościowaniem tej sfery i roli jaką pełni³⁵.

Dla Spaemanna podobnie jak dla Wittgensteina, w pierwszym okresie jego twórczości, myśl zawiera się w sensownym zdaniu, a zdanie jest modelem myślanej rzeczywistości. Model ten może być prawdziwy lub fałszywy i charakter ten można odkryć w zestawieniu z różnymi, przecinającymi się kontekstami, w które uwikłana jest ludzka mowa. Świadomy kłamca musi zawsze uważać na spójność swojego kłamstwa w różnych kontekstach. Ten, kto mówi prawdę wie, że jego prawdziwe zdanie jest zawsze zgodne z innymi zdaniami prawdziwymi. Mowa nie stanowi mimo to nieskończonego kontinuum weryfikowania się prawdy. Posiada ona, podobnie jak moralne działanie, swoją niezależność od kontekstu. Wynika to, zdaniem Spaemanna, zarówno ze struktury rzeczywistości, jak i z istoty człowieka jako osoby³⁶. Dzięki temu w każdym wypowiedzianym zdaniu jest obecna osoba, jako istota odniesiona do prawdy. I co istotne, jest ona obecna jako całość w każdej swojej pojedynczej wypowiedzi, przez którą nawiązuje się komunikacja interpersonalna. „Obecność w słowie” stanowi wręcz warunek konieczny dla komunikowania się osób: „Rozmowy są możliwe tylko wtedy, gdy nikt nie musi w ścisłym sensie *wypowiedzieć się*, by powiedzieć coś prawdziwego. Trzeba by bowiem czekać do końca życia mówiącego, by ocenić to, co powiedział. Wówczas nie istniałaby jednak komunikacja na temat prawdy. Komunikacja taka należy do istoty osoby“³⁷.

Do istoty osoby należy zdolność do komunikacji z innymi osobami na temat prawdy. Czym jednak jest ta prawda? Na to pytanie Spaemann odpowiada stawiając tezę, że nie ma etyki bez metafizyki, bo przecież powinność rodzi się w zetknięciu z drugim, który jest *rzeczywisty*, czyli *rzeczą samą w sobie*³⁸. To bycie rzeczywistym, czy też samoistnym w klasycznym tego słowa znaczeniu, stanowi wezwanie do dania

³⁵ Zob. H. Fischer, *Die eine Wahrheit? Wahrheit in Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2015, ss. 23–26.

³⁶ „Die Kontextunabhängigkeit der Wahrheitswerte von Sätzen in einer auf die Wirklichkeit bezogenen Rede hat sowohl mit der Natur der Welt als auch mit dem Wesen der Person zu tun. Die Welt muß von sich her so strukturiert sein, dass sie alle Einzelaussagen über das, was der Fall ist, wahr oder falsch macht(...) Die Person aber muß imstande sein, sich in ihrer Rede jederzeit als wahrheitsfähiges Wesen darzustellen”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 139.

³⁷ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 158;

„Gespräche sind nur möglich, wenn niemand im vollen Sinn des Wortes ausreden muß, um etwas Wahres zu sagen. Jeder müßte sonst das Leben des anderen abwarten, um das, was dieser sagte, beurteilen zu können. Es gäbe dann aber gerade keine Kommunikation über Wahrheit. Zum Wesen von Personen gehört eine solche Kommunikation”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 139.

³⁸ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 150.

odpowiedzi i określenia powinności względem siebie. Takie odniesienie do ontologicznie pojętej prawdy we wzajemnych relacjach jest rysem ściśle osobowym, wykraczającym poza biologiczną solidarność gatunkową, która stanowi zbyt płytki fundament do budowania międzyludzkich relacji. Implikuje to w sferze języka żądanie, aby sądy wypowiedziane w pierwszej osobie ktoś inny powtórzył w trzeciej. Istnieje więc ścisła, domagająca się uznania zależność między stwierdzeniem np.: *odczuwam ból* i *on odczuwa ból*. Żądanie to nie podlega żadnej dyskusji, bo podmiotowość debatujących osób nie jest wynikiem jakiegoś wspólnego konsensusu, ale warunkiem początkowym dyskursu³⁹.

Rozległym jednak polem do dyskusji pozostaje temat wspólnych powinności, do których zobowiązuje podmiotowość. Spaemann z naciskiem podkreśla znaczenia dyskursu na gruncie etycznym⁴⁰. Opisuje przede wszystkim warunki jakie muszą być spełnione, aby dyskurs mógł być sensowny, co dla niemieckiego myśliciela znaczy tyle co prowadzący do właściwych rozwiązań konfliktów moralnych. Nie zajmuje się samym procesem wspólnego dochodzenia do konsensusów. Píše, że wzajemne porozumienie możliwe jest wtedy, kiedy spełnione są pewne określone warunki. Do podstawowych należy zgoda na fundamentalne odróżnienie tego, co dobre i tego, co złe. Ponadto dyskurs musi być wolny od przymusu, jak również biorący w nim udział powinni być kompetentni, to znaczy powinni mieć jasność co do swoich interesów i posiadać zdolność do ich przeformułowania z punktu widzenia sprawiedliwości. Postawa ta zawiera się w moralnej klasyfikacji uczciwości.

Niemiecki filozof zaznacza również, że żaden dyskurs nie może tworzyć norm, a jego rola sprowadza się do ich sprawdzania, uwiarygodniania w ogniu krytyki i w świetle racjonalnych argumentów⁴¹. Wynika to z istotnego założenia, że dyskurs etyczny jest nieskończony. Towarzyszy on działaniu moralnemu, które w tej sytuacji nie może być jego rezultatem. Efektem ma być wspomniany wyżej konsensus, który przybiera postawę określaną mianem życzliwości (niem. *Wohllollen*). Jest ona jedną z podstawowych zasad etycznych, odnajdującą w dyskursie ważny sposób swojego wyrazu. Osoba, tak jak i dyskurs jest zawsze ukierunkowana. Zawsze chodzi jej o coś, a konkretyzując ten kierunek rzecz można, że w gruncie rzeczy chodzi jej o nią samą.

³⁹ Por. tamże, s. 132.

⁴⁰ Zob. R. Spaemann, *Der Diskurs w: Glück und Wohllollen...*, ss. 172–185.

⁴¹ „Der Diskurs ist nie sittliche Entscheidungsinstanz, sonder immer nur Durchgangsstadium in der persönlichen sittlichen Urteilsbildung”. Tamże, s. 179.

Osoba odznacza się pewną postawą, którą określić można mianem *bycia ku*. Spojrzenie na ten kierunek z punktu widzenia drugiej osoby odsłania definicję życzliwości: „Bycie – ku temu, co jest dobrem dla drugiego, co spełnia jego bycie – ku, nazywamy życzliwością”⁴². Nowego, pełniejszego znaczenia nabiera więc pojęcie życzliwej dyskusji. Dzięki wzajemnemu komunikowaniu się na bazie prawdy osoby zmierzają ku wspólnemu dobru, bo bez wątplenia jako dobro można rozumieć użyte w tym zdaniu w wersji niemieckiej określenie *das Zutragliche*, które tłumaczymy w szerszym kontekście owej wypowiedzi jako „to, co sprzyjające dla innych”.

Spaemann nazywa język, obok ludzkiego oblicza, empiryczną reprezentacją ludzkiej duszy⁴³. Pełni on tę funkcję nie tylko dlatego, że jest formą pojęć rodzących się w ludzkim rozumie. Jego funkcja wykracza daleko poza bycie jedynie nośnikiem ludzkich myśli. Język ma też zdolność wyrażania głęboko osobowych postaw, wśród których obietnica i przebaczenie zajmują wyjątkowe miejsce. Do analizy tych właśnie fenomenów należy teraz przejść. Wynikiem tego będzie pełniejsze zrozumienie powyższych rozważań na temat języka.

3. Obietnica i przebaczenie

Fenomeny obietnicy i przebaczenia, co do swojej istoty, sięgają daleko głębiej niż tylko do „dania komuś słowa”, czy zakomunikowania winowajcy zmiany swojego nastawienia do niego. Oba te doświadczenia ściśle ze sobą związane tworzą strukturę o wyjątkowo osobowym charakterze.

W przypadku obietnicy chodzi nie tylko o to, że jedynie osoba jest zdolna jej udzielić, ale również o to, że ona także jest ostatecznym gwarantem jej spełnienia. A nawet idąc dalej za Spaemannem powiedzieć trzeba, iż osoba jest obietnicą, ponieważ ma w sobie zdolność do aktu moralnego, jakim jest zawieszenie refleksji na temat tego, że obietnica może być niedotrzymana⁴⁴. Osoby obdarzają się wzajemnym

⁴² R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce*, przeł. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 130;

„Aussein auf das, was für den Anderen das Zutragliche ist, also das, was dessen eigenes Aussein–auf erfüllt, nennen wir Wohlwollen”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 129.

⁴³ „Um uns über den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen menschlicher *Natur* und Personalität klar zu werden, genügt es, sich klar zu machen, daß wir so etwas wie Personalität oder Selbstverhältnis niemals direkt empirisch feststellen können. Von einer personalen *Seele* gibt es nur empirische Repräsentationen, vor allem das menschliche Antlitz und die Sprache”. Tamże, s. 152.

⁴⁴ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 237.

zaufaniem i jest to zdolność naturalna, gdyż każda osoba jest również roszczeniem domagającym się uznania. Mamy więc do czynienia w tym punkcie z pewną formą pierwotnej obietnicy, która stanowi fundament dla wszystkich innych obietnic. Istotne jest też rozróżnienie między treścią obietnicy, a nią samą⁴⁵. Treścią jest to, co musi zostać wypowiedziane, natomiast jej źródłem jest sama osoba składająca obietnicę.

Ten dychotomiczny charakter obietnicy odnosi się więc do ogólnej jej teorii, ale też ujawnia się on w każdej sytuacji obiecywania czegoś komuś. Jako egzemplaryczną sytuację przedstawia Spaemann związek małżeński. Tym jednak, co go odróżnia od innych obietnic, to jego nieodwołalność w kontekście całego życia i fakt, że jest to sytuacja tak ścisła, iż funduje wspólnotę, którą w języku biblijnym nazywa się jednym ciałem⁴⁶. Ma to również swoje skutki w prawnym rozumieniu małżeństwa, które w jurydycznych kontekstach traktowane jest jako jedna osoba prawna. Owa komplementarność jest możliwa tylko dzięki różnicy jaka zachodzi między płciami⁴⁷. Jednak jedność małżeńska, co zaskakujące, wskazuje na niepłciowy charakter pojęcia osoby, a relacje seksualne są dla Spaemanna najmniej osobowe, bo „zawierają element odindywidualizowania, zanurzenia się w przedosobowy strumień życia”⁴⁸. Paradoksalnie więc, osłabienie indywidualnego charakteru jednostki przez swego rodzaju rozpląnięcie się w wyłącznej relacji seksualnej z drugą osobą prowadzi do wspólnoty życia ściśle osobowego, opartego na wzajemnej obietnicy.

Elementami konstytutywnymi tej obietnicy są wyłączność i dożgonność. Przede wszystkim to drugie ogniwo rzuca światło na istotę nie tylko małżeństwa, ale obietnicy jakiegokolwiek w ogóle. Opiera się ona na transcendowaniu czasu. Zakłada stałość postanowienia, które dokonane w danej chwili wyprzedza czas swojego spełnienia⁴⁹. Właściwie każde ludzkie działanie zakorzenione jest w perspektywie przyszłego celu, ale żadne inne działanie nie uwidacznia tego lepiej jak właśnie obietnica, w której podmiot przeciwstawia się naturalnemu biegowi rzeczy i wyłącza siebie i swoje zobowiązania spod prawa zmienności fundowanego w czasie. Tworzy w sferze moralnej przestrzeń dla przyszłego spełnienia obietnicy.

⁴⁵ „Es heißt, daß wir den Inhalt des Versprechens unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person sind”. Tamże, s. 241.

⁴⁶ Zob. Mt 19,5; Mk 10, 8.

⁴⁷ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 47.

⁴⁸ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 282;

„Sie haben ein Element der Entindividuation, des Eintauchens in einen vorpersonalen Lebensstrom“.
R. Spaemann, *Personen...*, s. 244.

⁴⁹ Por. tamże s. 238.

W ten sposób rodzi się odpowiedzialność, która swoimi korzeniami sięga etycznych i moralnych relacji⁵⁰. Jako przykład tzw. *sittlichen Verhältnissen* podaje Spaemann przyjaźń, małżeństwo, relacje między rodzicem a dzieckiem, lekarzem a pacjentem, nauczycielem a uczniem, czy między szkolnymi kolegami. To w nich, przez wzajemne odpowiadanie za siebie, bazujące na osobowym zaufaniu, rozwija się i ujawnia etyczna natura człowieka⁵¹. Odpowiedzialność i sytuacja pozostawania ze sobą w relacji to warunki jakie stawia Spaemann obietnicy⁵².

Takie widzenie sprawy wydaje się być nieskomplikowane. Gdy jednak wniknie się głębiej w zagadnienie, okazuje się, że wiele dychotomicznych podziałów w tej sferze przenika się wzajemnie i odkrywa złożoność międzyosobowych relacji.

Po pierwsze oddzielić należy dwa rodzaje odpowiedzialność „za” i „wobec”, które wyznaczają podział na przedmiot i adresata odpowiedzialności. Adresatem tym może być każdy, kto będąc centrum przeżywania związku z rzeczywistością jako bytu w sobie, jest w stanie ustanowić „odniesienie”, z którego wynika postawa „roszczenia”. Po drugiej stronie całego procesu znajduje się komplementarna postawa „uznania”. Spaemann podkreśla, że obie te postawy co do natury nie mają charakteru psychicznego i nie zależą od świadomości podmiotu. Swoją początek mają w naturze moralnej osób⁵³. Stąd obowiązywanie obietnicy nie ogranicza się tylko do momentu kiedy o niej pamięta przynajmniej jedna ze stron, ale jest obowiązująca do czasu jej spełnienia.

Mając na względzie moralny charakter roszczenia i uznania, w przestrzeni między którymi trwa obietnica, Spaemann przywołuje arystotelesowskie pojęcia *poiesis* i *praxis*, odnoszących się w pierwszym wypadku do „wytwarzania”, a w drugim do „obchodzenia się z innymi”⁵⁴. Według filozofa cały proces „wytwarzania” podporządkowany jest swemu celowi. Przeciwnieństwem jego w tym kontekście jest „obchodzenie się z”, w którym to działaniu podmiot nie jest jedynym celem dla siebie, ale bierze on pod uwagę również celowość drugiego, z którym znajduje się w relacji.

⁵⁰ Trudność rozróżnienia tego, co *moralne* i tego, co *etyczne* ma swoje źródło w tłumaczeniu niemieckiego przymiotnika *sittlich*, który łączy w sobie oba te znaczenia.

⁵¹ Por. R. Spaemann w: P. Geach, F. Inciarte, R. Spaemann, *Persönliche Verantwortung*, Adamas Verlag, Köln 1982, s. 20.

⁵² „Versprechen stehen wirklich unter einem Vorbehalt, aber dieser stillschweigende Vorbehalt lautet: es sei denn, ich gerate in eine Situation, in der sich eine vordringliche Verantwortung ergibt”. Tamże ss. 20–21.

⁵³ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 239.

⁵⁴ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 223.

Odpowiedzialność jest uświadomieniem sobie tej wspólnoty celów i takim działaniem, które stara się nie naruszać celu żadnej ze stron.

Jednak w tej *praxis* jest też miejsce na pewną gradację. „Odpowiedzialność rośnie wraz z władzą” (tłum. P.M.)⁵⁵. W zależności od tego jakie grupy obejmuje ta władza, Spaemann wyznacza górną i dolną granicę ludzkiej odpowiedzialności. Pierwszą kreuje przestrzeń całego świata, czy wręcz kosmosu, którego sięga ludzkość, a drugą, dolną granicą jest godność pojedynczej osoby⁵⁶. W tym punkcie rozchodzi się jednakże odpowiedzialność i sytuacja obietnicy. Obietnica zobowiązuje zawsze i w takim samym stopniu, ponieważ stoi poza wszelkimi kategoriami ilościowymi. Obiecać coś jednej osobie i obiecać coś całemu światu znaczy w zasadzie to samo.

Brak gradacji w sferze obietnicy dotyczy zresztą nie tylko elementu ilościowego, lecz również niezależności od kontekstu⁵⁷. Znaczy to, że nawet śmierć osoby, wobec której jesteśmy związani obietnicą, nie zwalnia nas z obowiązku jej wypełnienia. Mimo iż po śmierci człowiek nie może wnosić roszczenia, to niedotrzymanie obietnicy byłoby brakiem respektu i „uznania” osoby jako istoty obdarzonej transcendencją. „Osobę innego uznajemy tylko wtedy, gdy aktualizujemy własne bycie osobowe. I odwrotnie: tylko w uznaniu osób realizujemy się jako osoby”⁵⁸.

Drugim biegunem tego uznania jest przebaczenie. Spaemann oddziela wyraźnie jego wymiar ontologiczny i moralny⁵⁹. Zanim ktoś zaciągnie winę w sensie moralnym, która wymaga przebaczenia po spełnieniu określonych warunków, które to warunki będą omówione nieco później, musi zmierzyć się z bardziej pierwotnym, ontologicznym wymiarem winy.

⁵⁵ R. Spaemann w: P. Geach, F. Inciarte, R. Spaemann, *Persönliche Verantwortung*, s. 23.

⁵⁶ Por. tamże s. 23.

⁵⁷ „Die Pflicht, ein Versprechen zu halten, ergibt sich gar nicht als Funktion eines Gesamtnuzens, also etwa der Erhaltung jener Annehmlichkeit, die sich aus dem allgemeinen Vertrauen unter Menschen ergibt. Es handelt sich gar nicht um die Pflicht primär gegen eine unbekannte Zahl unbekannter Personen, die irgendwo von einer Vertrauensverletzung mitbetroffen wären, sondern um eine Verantwortung, die sich aus diesem konkreten sittlichen Verhältnis ergibt, in das ich mich begeben habe, als ich ein Versprechen gab. Dieses Verhältnis zieht seinem Wesen nach Engagement nach sich: das Einlösen des Versprechens”. Tamże, ss. 19–20.

⁵⁸ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 279;

„Die Person des anderen wird nur anerkannt, wenn wir die eigene Personalität aktualisieren. Aber auch umgekehrt: nur in der Anerkennung von Personen realisieren wir uns selbst als Person“. R. Spaemann, *Personen...*, s. 241.

⁵⁹ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, ss. 239 - 254.

Wynika ona z faktu skończoności ludzkiego bytu, który „jest taki, jaki jest”⁶⁰. Wymagając czegoś od ludzkiej osoby trzeba brać pod uwagę jej skończony charakter i nie należy, jak określa to Spaemann, traktować jej z pełną, doskonałą powagą⁶¹. *Conditio humana* definiowana jest przez granice jej natury, która z racji swej ograniczoności nie może stanowić w pełni pewnego gwaranta realizacji obietnic udzielanych przez ludzką osobę. Jest to jednak nie tylko powód ludzkich kłopotów z dotrzymaniem obietnicy, ale też źródło pewnej wyjątkowości i cennej osoby. Można nawet powiedzieć, że tutaj sięgamy do źródeł nie tyle osobowej godności, ale przede wszystkim wartości i ciężaru bytu. „Ograniczoność sprawia, że uświadamiamy sobie cenne tego, co rzeczywiste. Cenne jest jednak sposobem, w jaki jawi nam się rzeczywistość – jako «chwała», «blask»”⁶². Co prawda słowa te padają wówczas, kiedy Spaemann odnosi się do moralnego wymiaru relacji osób do rzeczy, ale zasada ta sprawdza się bez względu na to, czy mówimy o ograniczonym wymiarze rzeczy, czy osób jako bytów rzeczywistych. W tym przypadku działa również zasada znana z ekonomii, która głosi, że dostępność wpływa na cenę i ma ona również swoje znaczenie w wydawaniu codziennych sądów wartościujących. Jeżeli czegoś jest wiele i ma się to na wyciągnięcie ręki, to wydaje się to mniej cenne i niejako mniej rzeczywiste. Choć dodać należy, że własne *ja* stanowi w tym względzie przypadek ekskluzywny⁶³. Rzeczywistości doświadczamy zawsze jako *ja* wypełniające cały epistemologiczny horyzont. I właśnie horyzont jako granica jest powodem potrzeby przebaczenia.

Słowo „potrzeba” w tym wypadku też nie jest przypadkowe. Spaemann pisze: „W przebaczeniu «ontologicznym» udzielamy drugiemu pozwolenia na niedotrzymanie obietnicy, którą on sam jest jako istota rozumna”⁶⁴. To pozwolenie, mimo iż zależy od dobrej i wolnej woli przebaczonego, jest również wezwaniem dla niego samego,

⁶⁰ Por. tamże, s. 242.

⁶¹ „Verzeihung in diesem fundamentalen, vormoralischen Sinn bedeutet, daß wir unseresgleichen nur dann gerecht werden und ihn in seiner Würde achten, wenn wir ihn nicht vollkommen ernst nehmen”. Tamże, s. 242.

⁶² Tamże, s. 231;

„Knaptheit nämlich läßt uns erst die Kostbarkeit des Wirklichen zu Bewußtsein kommen. Kostbarkeit aber ist die Weise, wie uns seine Wirklichkeit erscheint: als «Herrlichkeit»”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 224.

⁶³ Por. tamże, s. 224.

⁶⁴ Tamże, s. 251;

„In der «ontologischen» Verzeihung erlauben wir es dem anderen, das Versprechen nicht zu halten, das er als vernünftiges Wesen ist”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 245.

ponieważ uchylając się od przebaczenia sam wyklucza się ze wspólnoty osób⁶⁵. Powraca więc stwierdzenie o tym, że człowiek uaktualnia swoje osobowe bycie dzięki uznaniu innych, ale też i przez uznanie dla innych, które przybrać może postać przebaczenia.

Z pozwoleniem na nowe zdefiniowanie się wobec swojej winy jest związany inny ważny element całego procesu pojednania, a mianowicie kara. Według niemieckiego filozofa oba pojęcia wręcz się pokrywają. Być zdany na dobrą wolę pokrzywdzonego jest karą dla winowajcy⁶⁶. Nie chodzi jednak o żadne upokarzanie strony winnej w ten sposób, ponieważ kara pełni istotną i pozytywną rolę w naprawianiu relacji międzyludzkich. Daje ona możliwość „odkupienia” swoich win i stanowi sposób uszanowania człowieka jako osoby, nawet w sytuacji, gdy on sprzeniewierzy się sobie jako obietnicy. Spaemann odwołuje się w tym miejscu do heglowskiego rozumienia kary jako „czci okazywanej przestępcy”⁶⁷. Wypełnienie warunku kary, jak i wcześniejsza prośba o przebaczenie ze strony winnego, wykazują, iż przebaczenie nie jest aktem jednostronnym, ale dokonuje się między osobami. Jest to widoczne również w rozumieniu samej winy, którą niemiecki filozof odwołując się do augustiańskiej i później również scholastycznej teologii i filozofii nazywa *curvatio in se ipsum*. Wina jest izolacją, przebaczenie pojednaniem i przywróceniem równości.

Ta równość jest możliwa do odbudowania także dlatego, że nie można jej ostatecznie zniszczyć, gdyż odnosi się ona do równości osób. A nikt nie może przestać być osobą, jeżeli nią jest. Dlatego, że „(...) nikt nie może stać się «nie-osobą», niszcząc różnicę między swoją osobową tożsamością i swym uposażeniem jakościowym”⁶⁸. To rozróżnienie funduje równocześnie jedność ducha i natury, czy też zewnętrżności oraz wewnętrżności i stanowi o jedności człowieka, która jest według diagnozy Spaemanna atakowana z pozycji naturalistycznych i spirytualistycznych. Prowadzi to z jednej strony do samouprzedmiotowienia, a z drugiej do posuniętego radykalnie do granic subiektywizmu⁶⁹. Istotą tego ataku jest jednak podważanie zamkniętego charakteru prawdy zawartej w języku, a konkretnie w pojedynczych zdaniach oraz

⁶⁵ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 249.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 249.

⁶⁷ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landmann, BKF, PWN, Warszawa 1969, s. 109.

⁶⁸ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 290;

„Niemand kann (...) zur «Unperson» werden und die Differenz zwischen seiner personalen Identität und seinem So-sein vernichten”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 251.

⁶⁹ Zob. R. Spaemann, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, „Ethos”, nr. 33–34, 1996, s. 40.

w pojedynczych czynach, będących zamkniętymi jednostkami sensu, przez co można je określać jako dobre lub złe. Skupiając się tylko na przykładzie czynów w kontekście omawianego przebaczenia, podkreślić trzeba że nie są one procesami przyczynowymi, nakierowanymi na uniwersalny cel ostateczny, ale stanowią konkretyzację podmiotowych potrzeb, poglądów, odpowiedzialności i obowiązków⁷⁰. Osoba jest więc obecna w swoich czynach. „Pojedyncze czyny mogą nie tylko zniszczyć życie drugiego, lecz również zniszczyć sens życia na tym świecie ich podmiotu. Tego sensu nie możemy wówczas odzyskać w oparciu o własne siły, lecz możemy tylko przez skruchę prosić o przebaczenie”⁷¹.

Wkraczamy tutaj na teren przebaczenia w sensie ściśle moralnym, którego przedmiotem są czyny złe i niesprawiedliwe. To właśnie przedmiot odróżnia je od przebaczenia ontologicznego, w którym przypomnijmy, osoby wybaczą sobie skończoność ich natury i kładą w ten sposób fundament dla przebaczenia moralnego⁷². Odnosząc się do czynów wymagających przebaczenia Spaemann o wiele częściej mówi o czynach niesprawiedliwych niż złych. Pojęcie sprawiedliwości i niesprawiedliwości inspirowane jest przede wszystkim dziedzictwem arystotelesowskim. Przypomnijmy, że Stagiryta wyróżniał sprawiedliwość wymienną i rozdzielczą. Spaemann opowiada się za tą tradycją, kiedy mówi, że „u podstaw wszelkiej sprawiedliwości leży konieczność podziału ograniczonej ilości dóbr”⁷³. Dodaje on jeszcze, że jest ona cnotą, czyli postawą człowieka polegającą na jego bezstronności nie tylko przy podziale korzyści i kosztów, ale również w rozwiązywaniu sporów⁷⁴.

Jakkolwiek nie wszystkie czyny podlegają tak pojętemu kryterium sprawiedliwości, to jednak niemiecki filozof uzupełnia to kryterium o inspirowaną chrześcijaństwem idee miłości bliźniego. Nakłada ona na człowieka obowiązek działania nie tylko według równości arytmetycznej i proporcjonalnej, ale także według proporcjonalności opartej o potrzeby każdego człowieka⁷⁵. Nieuwzględnianie ich w swoim działaniu, czy wręcz celowe ich pogłębianie zasługują bezwzględnie na karę i wymagają wybaczenia. Stanowi to niewątpliwie postęp w rozumieniu

⁷⁰ Por. tamże s. 34.

⁷¹ Tamże, s. 41.

⁷² Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, ss. 245–246.

⁷³ R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, przeł. P. Mikulska, J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 42.

⁷⁴ Zob. tamże, ss. 30–51.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 50.

sprawiedliwości, która w ten sposób rozszerza swój zakres i stanowi synonim również tego, co dobre.

Spaemann rozważa jeszcze przypadek szczególny, jakim jest przebaczenie samemu sobie. Osoba ludzka ma poczucie ponoszenia odpowiedzialności za siebie i za sposób, w jaki żyje. Z odpowiedzialności tej nie może się też sama zwolnić i to nie tylko dlatego, że jest jednocześnie tym na kim ciąży obowiązek oraz tym kogo on dotyczy. Sytuacja ta rodzi pokusę udzielenia sobie dyspensy od wypełnienia tych obowiązków. Istnieje jednak taka grupa obowiązków, z których nie może nas nikt zwolnić, nawet jeżeli dotyczą one drugiej osoby. Druga osoba nie może nas zwolnić np. z zakazu maltretowania jej samej. Ten rodzaj obowiązków znajduje swoje prawne określenie w pojęciu „umowy sprzecznej z obyczajami”⁷⁶. Otwiera to pytanie o adresata, instancję tej odpowiedzialności. Dlatego zdaniem Spaemanna: „idea odpowiedzialności za siebie jest ideą religijną, więcej nawet, jest to idea konstytutywna dla religii”⁷⁷.

Sfera religijnej transcendencji ujawnia się jako kolejna oznaka bytu osobowego, której należy przyjrzeć się teraz bliżej. Reasumując natomiast rozważania na temat obietnicy i przebaczenia, podkreślić należy na koniec ich komplementarność i doniosłość w ujawnianiu osoby. „Obietnica ustanawia niezależność tożsamości od zdania jej na to, co faktyczne. Przebaczenie kontradycyjnie przywraca tę niezależność. Jest ono aktem twórczym w pełnym sensie”⁷⁸. Oba fenomeny stanowią nierozłączną parę, która nie tylko ujawnia osobę, ale również ją kształtuje.

Warty zaznaczenie jest jednak fakt, że zarówno obietnica, jak i przebaczenie odsłaniają jedynie pozytywny wymiar osoby. Są one wyrazem pewnego nastawienia, które określić by można mianem personalistycznego optymizmu. Przez takie określenie autor niniejszej pracy rozumie sposób definiowania osoby jedynie w pozytywnych kontekstach. Biorąc pod uwagę historyczne źródła pochodzenia tego pojęcia, a więc teologiczne rozważania na temat natury chrześcijańskiego Boga, będącego *summum*

⁷⁶ Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 253.

⁷⁷ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 260;

„Der Gedanke der Verantwortung für sich selbst ist ein religiöser Gedanke, ja er ist ein für die Religion konstitutiver Gedanke”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 253.

⁷⁸ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 290;

„Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her. Sie ist ein im eminenten Sinne schöpferischer Akt”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 251.

bonum odizolowanego od jakichkolwiek braków i negatywnych elementów, spojrzenie takie jest zrozumiałe. Człowiek jednak, będąc również osobą, nie odziedziczył z tym tytułem⁷⁹ predykatu doskonałości. Jest on obarczony wadami i to także takimi, które wynikają nie tylko z jego ograniczoności, którą dzieli przecież z każdym bytem nie będącym Bogiem, ale również wadami przypisanymi jedynie człowiekowi. W odwołaniu do augustiańskiej tradycji dotyczącej grzechu jako zamknięcia się na innych, w tym w docelowo na Boga, padają słowa Spaemanna, że „tylko osoby mogą być radykalnymi egoistami”⁸⁰. To ciekawa i niestety nie rozwinięta znacząco myśl przywoływana przez niemieckiego filozofa. Podkreśla zdolność do składania i wywiązywania się z obietnic, umiejętność przebaczenia, a przemilcza również ściśle ludzką postawę zemsty. Zaznaczyć przy tym trzeba, że akurat włączenie w zakres rozważań nad osobą tematów obietnicy i przebaczenia stanowi niewątpliwie pozytywne osiągnięcie Roberta Spaemanna. To sprawia, że temat zyskuje swoistą egzystencjalną głębię. Jest to jednak, w mniemaniu autora niniejszej rozprawy, głębia jednowymiarowa. Dobrym dopełnieniem tego obrazu byłaby właśnie analiza zemsty. Wykracza ona przecież poza usankcjonowane prawem wymierzenie kary. Człowiek za swoje krzywdy domaga się nie tylko sprawiedliwości, ale właśnie zemsty. Jej chęć pozostaje przecież często żywa nawet wtedy, kiedy sprawiedliwa kara zostanie już wymierzona. To jak uczy doświadczenie cecha wyjątkowo ludzka.

4. Doświadczenie religijne

Czy doświadczenie religijne ma charakter obiektywny, wykraczający poza konfesyjne podziały i czy faktycznie doszukać się w nim można rysu osobowego każdej ludzkiej jednostki? Można zaryzykować odpowiedź twierdzącą, ponieważ jak zaznacza Spaemann, w każdej religii chodzi w jakiś sposób o prawdę. Stąd zresztą wynika konfliktowy potencjał wymiaru religijnego ludzkiej egzystencji⁸¹. Człowiek pragnie, aby jego wiara religijna była prawdziwa. Refleksja nad tą wolą prowadzi do zaskakujących rezultatów. „Z pragnieniami, które są konstytutywne dla człowieka, jest raczej tak, że są one silnym argumentem za prawdziwością swojej treści. Oaza na

⁷⁹ Termin „tytuł” nie jest użyty w tym kontekście przypadkowo. Bycie osobą związane jest wszak automatycznie z osobową godnością.

⁸⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 248.

⁸¹ Por. R. Spaemann, *Czym jest dobra religia?*, w: R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, przeł. J. Merecki, Oficyna naukowa, Warszawa 2012, s. 293.

pustyni może być halucynacją, której ulega spragniony człowiek. Ale fakt, że ludzie mają pragnienie, dowodzi, że woda istnieje. Coś takiego, jak pragnienie, nie istniałoby w ogóle bez wody. Czy odwieczna pogłoska o Bogu nie może być sposobem, w jaki daje o sobie znać Bóg?”⁸²

Mimo iż pragnienie Boga na różne sposoby jest przez ludzi odczuwane i wyrażane, to Spaemann zaznacza w swoich rozważaniach, że paradygmatem w tej dziedzinie jest dla niego religia chrześcijańska⁸³. Nie tylko dlatego, że sam będąc chrześcijaninem często wypowiada się na tematy związane z chrześcijańskim światopoglądem i teologią, ale również dlatego, że, co wyżej zostało już zaznaczone, to właśnie chrześcijaństwu i teologicznym kontrowersjom wokół idei Trójcy Świętej oraz boskości Jezusa Chrystusa, nowożytna myśl filozoficzna zawdzięcza pojęcie osoby. Nie chodzi jednak o to, by zająć się teraz teologią, ale funkcją jaką religia pełni w odkrywaniu osoby. A jest ona niewątpliwie istotna. Nawet jeżeli ktoś jest niereligijny z przekonania, to wymiar religijny pozostaje „konstytutywny dla osobowego bycia człowieka”⁸⁴. Ontologiczne ugruntowanie bycia na płaszczyźnie religijnej ma swoją długą tradycję w filozofii, jednak niewątpliwie jaskrawo uwydatniło się to w myśli Kartezjusza. Francuski filozof oparł swoje rozważania na refleksji podmiotowości, której podstawy rzeczywistości widział w fundującej ją idei Boga. Ona była ostateczną bazą dającą oparcie dla faktyczności podmiotu. Dla Spaemanna z kolei pojęcie Boga i sfera religii stanowią podbudowę dla moralnego działania i, co zaakcentowano wcześniej, dla odpowiedzialności za samego siebie.

Wynika to z transcendowania przez osobę ludzką natury w taki sposób, że osoba ją posiada. To jeden z konstytutywnych elementów spaemannowskiej koncepcji osoby. Kiedy jednak w relacje natury i osoby włączymy jeszcze trzecią siłę w postaci Boga, wówczas sytuacja stwarza ciekawe zależności. Zgodnie z religijnymi założeniami natura jest określona, posiada granice jako stworzenie i jest teleologicznie zdeterminowana przez wolę Stwórcy. Normatywność „tego, co z natury słuszne” wynika więc nie z samej natury, ale z woli Boga⁸⁵. To On jest nadrzędnym prawodawcą.

⁸² Tamże, s. 294.

⁸³ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 103.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 105.

⁸⁵ „Nicht als Natur ist Natur für den Menschen numinos, sondern als göttliche Schöpfung”. Tamże, s. 107.

Korzenie takiego myślenia znajdują się w starej idei prawa naturalnego, które od czasów średniowiecznych, a dokładnie od okresu działalności św. Tomasza z Akwinu, bardzo głęboko obecne jest w filozofii, czy lepiej powiedzieć etyce chrześcijańskiej i rozumiane jest jako specyficznie ludzkie uczestnictwo w boskim prawie, które Stwórca nadał stworzeniu powołując je do istnienia⁸⁶. Intrygujące jest stwierdzenie, że chodzi o „specyficznie ludzkie uczestnictwo.” Na czym więc ta specyfika polega? Historia odpowiedzi na to pytanie jest w filozofii bardzo długa. Swoją punkt początkowy znajduje w stwierdzeniu, iż dla człowieka to, co „słuszne z natury” musi być zgodne z jego naturą. A jest to natura rozumna. Stąd wniosek, że to, co zgodne z naturą jest też zgodne z rozumem. Prawo naturalne jest więc prawem rozumu, którego nie da się wyprowadzić z obserwacji przyrody, ale jedynie w toku racjonalnego dyskursu.

Dyskurs ten odbywa się nie tylko w ramach ludzkiej wspólnoty, ale może być też rozmową z samym sobą⁸⁷. Nowożytne teorie prawa naturalnego doceniały i rozwijały przede wszystkim ten pierwszy aspekt wzajemnego dialogu, do tego stopnia, że prawo naturalne zaczęto charakteryzować jako wyłącznie efekt umowy społecznej. Najbardziej doniosłą i znaną próbą pogodzenia różnych koncepcji w tej dziedzinie była idea *Volonté générale* autorstwa J.J. Rousseau. Chociaż temat prawa naturalnego rozgrywa się w przestrzeni moralnej, to jest to jednak moralność, która swoimi korzeniami osadzona jest na doświadczeniu związku jaki łączy człowieka z jego Stwórcą i Prawodawcą.

Z punktu widzenia znaczenia religii bardziej interesujące i jednoznaczne jest odkrywanie prawa naturalnego we wspomnianym dyskursie z samym sobą. Przebija się przez opis tej sytuacji kategoria sumienia. Dlaczego jest ono połączone ze sferą religii, staje się jasne kiedy Spaemann podaje jego definicję: „Sumienie jest obecnością absolutnej perspektywy w istocie skończonej; zakorzeniem tej perspektywy w jej strukturze emocjonalnej. Z tego wyłącznie powodu, że w pojedynczym człowieku obecne jest to, co ogólne, obiektywne, absolutne, mówimy o godności człowieka”⁸⁸. W cytowanym tekście niemiecki filozof odwołuje się w prawdzie do „absolutnej perspektywy”, ale nie nawiązuje bezpośrednio do religii i pojęcia Boga. Mówi jednak

⁸⁶ Zob. R. McInerney, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, przeł. R. Mordarski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, ss. 77–81.

⁸⁷ Por. R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna naukowa, Warszawa 2006, s. 194.

⁸⁸ R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, s. 65.

o sumieniu, że jest ono również „dwojakim poruszeniem ducha”⁸⁹. Z jednej strony pozwala ono wyjść poza siebie, poza zakres swoich interesów, a z drugiej strony stawia wymagania pozostawania z innymi w dialogu na temat tego, co dobre i sprawiedliwe. Człowiek musi żyć „we wspólnocie obyczajów.” Dialog ten jednak może trwać bez końca, a skończoność ludzkiego życia i doczesnego horyzontu wymaga często podjęcia konkretnej decyzji. Trzeba zamknąć dyskurs i z przekonaniem przystąpić do działania. Według Spaemanna sumienie można zdefiniować również jako tego rodzaju przekonanie⁹⁰.

Mimo powyższych dookreśleń, wciąż jednak nie dają one odpowiedzi na pytanie skąd w człowieku to dwojake wewnętrzne przeświadczenie? Gdzie są jego źródła? Spaemann odrzuca koncepcję sumienia jako wyniku wychowania, wpojonych norm, które Z. Freud w swojej psychoanalizie określał mianem *superego*. To właśnie ze względu na popularność freudowskiej myśli taki pogląd na sumienie stał się w szerszych kręgach popularny. Spaemann zwraca uwagę, że ludzie kierujący się sumieniem często muszą jednak sprzeciwiać się ogólnie panującym tendencjom i normom, które miałyby być źródłem pochodzenia tego wewnętrznego głosu. I nie czynią tego bynajmniej z powodu wrodzonej przekory i inklinacji do sprzeciwu, ale głębokiego, wewnętrznego przekonania, którego realizacja daje możliwość zaznania pokoju.

To wewnętrzne doświadczenie głosu sumienia sprawia, że nieraz określa się go mianem wrodzonego instynktu społecznego. Niemiecki filozof zwraca jednakże uwagę na różnicę między niemożnością wynikającą z instynktu, popędu, a niemożnością będącą wyrazem sumienia. W przeciwieństwie do pierwszej sytuacji kierowanie się sumieniem jest aktem wolnym, urzeczywistniającym wolność osoby⁹¹. Realizacja wolności nie ma tylko wymiaru pozytywnego, ale i negatywny. Wolny jest ten, kto potrafi respektować ograniczenia, których źródłem jest jego własne sumienie. Podobnie korzystną rolę odgrywają wyrzuty sumienia, które zwłaszcza w kręgu wspomnianej psychoanalizy traktowane są jako choroba, z którą należy walczyć. Autor „*Osób...*” podkreśla, że to właśnie niezdolność do przeżywania wyrzutów sumienia, wówczas

⁸⁹ Tamże, s. 65.

⁹⁰ Zob. tamże, s.66.

⁹¹ Por. tamże, s. 68.

kiedy się zawiniło, jest istotnym sygnałem braku zdrowia psychicznego. W tym świetle również ból pełni w ludzkim organizmie pożyteczną rolę bycia sygnałem zagrożenia.

Spaemann nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie jakie są źródła sumienia. Skąd pochodzi ta absolutna perspektywa w skończonym byciu? Z pewnością sumienie nie jest sposobem zdalnego sterowania przez Absolut, który z zewnątrz zmusza osobę do kierowania się wyznaczonymi regułami. Filozof podkreśla raczej wrodzony charakter sumienia i znaczenie wspólnoty dla rozwinięcia się tego „zmysłu dobra i zła”⁹². Dlatego tak wiele wspólnego ma sumienie z mową. Człowiek uczy się mówić w ludzkiej społeczności, ale nikt nie określa mowy mianem uwewnętrznionej obcej determinacji. Jest ona, podobnie jak sumienie, specyficznie osobową partycypacją w tym, co ogólne.

Właściwie to samo powiedzieć można o religii, gdyż doświadczenie religijne jest w pierwszym rzędzie doświadczeniem – w sensie uświadomienia i wolnego podjęcia - powinności, której źródłem jest wola osobowego Stwórcy. Etyka spaemannowska, podobnie więc jak kartezjańska metafizyka swój fundament posiada w religijnej idei Boga.

We współczesnej myśli pojawia się coraz częściej pytanie, czy możliwe jest zbudowanie etyki na podstawach, które nie tylko pozbawione byłyby zasadniczej roli Boga – Absolutu, ale nawet wręcz, czy możliwa jest etyka nihilistyczna? Tym tematem zajmował się chociażby współczesny, włoski postmodernista Gianni Vattimo⁹³. Postuluje on budowę nowej etyki na gruncie tzw. myśli słabej, która w jego projekcie swoje korzenie ma nie w teorii bytu, ale w hermeneutyce. Jest on w tej materii kontynuatorem postulatu hermeneutycznej orientacji etyki wysuwanego przez jego nauczyciela Hansa – Georga Gadamera. Niesie to za sobą oczywiście zagrożenie relatywizmu, jednak z punktu widzenia hermeneutyki zagrożenie to, staje się naturalnym następstwem, wręcz pożądanym elementem interpretacji. To ona stanowi prawdę, wbrew klasycznemu jej ujęciu jako adekwacji myśli z rzeczywistością⁹⁴. Przewartościowaniu ulega także rozumienie religii i jej rola. Vattimo nie przekreśla chrześcijaństwa, ale wzywa do przyjęcia jego nihilistycznej wersji, dla której podstawy

⁹² Zob. tamże, ss. 68–69.

⁹³ Zob. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattimo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.

⁹⁴ Zob. tamże, ss. 121–122.

stworzył już wcześniej F. Nietzsche. Nie jest on jednak prorokiem ateizmu, lecz podkreśla samowyczerpanie się funkcji bycia Boga jako podstawy, na której można oprzeć nie tylko metafizykę i etykę, ale wręcz całość myślenia. Dlatego swoją propozycję etyki postmetafizycznej buduje na gruncie chrześcijańskich wartości dialogu, szacunku, miłosierdzia i tolerancji⁹⁵. W zestawieniu z koncepcją włoskiego filozofa widać wyraźnie jak bardzo wizja etyki Spaemanna bazuje na klasycznej metafizyce i, co za tym idzie, na religii.

Jaskrawie odbija się owa tendencja także we wspomianej już idei odpowiedzialności za samego siebie, która zgodnie ze słowami niemieckiego filozofa jest konstytutywna dla religii. A to dlatego, że odpowiedzialność zakłada adresata, wobec którego ponosi się odpowiedzialność i nie może nim być ten, na kim odpowiedzialność ciąży. Jedyne idea osobowego Boga daje możliwość zaistnienia i realizacji tego typu odpowiedzialności. Ponadto zwalnia też jednostkę ludzką z odpowiedzialności uniwersalnej, której z jednej strony domaga się rzeczywistość, a z drugiej charakter ludzkiego działania, ograniczoności w realizacji celów sprawia, że tym, który tę odpowiedzialność podejmuje nie może być pojedynczy człowiek⁹⁶. Ostatecznie Spaemann stwierdzi wprost: „odpowiedzialność moralna wymaga odciążenia od odpowiedzialności uniwersalnej. To odciążenie zwie się «religia»”⁹⁷.

Religia to rzeczywistość bardzo złożona. Z jej treści wyodrębnić należy jeszcze jeden istotny element, nad którym w swoich rozważaniach pochyła się także niemiecki myśliciel. Chodzi o kategorię rytuału. Nie sprowadza się ona tylko do przestrzeni religijnej. Istotną uwagą jest, że „(...) to co rytualne, występuje zawsze w dwóch formach: w rytualnej strukturze życia codziennego i w bezpośrednim uobecnieniu świętości przez rytę sakralne”⁹⁸. Stąd mimo wyemancypowania się *ethosu* od rytuału, nie można zapominać o pierwotnej jedności obu doświadczeń. Z tej pozycji Spaemann

⁹⁵ Por. tamże, s. 20.

⁹⁶ „Wenn wir nicht das Recht haben anzunehmen, die Wahrnehmung begrenzter und überschaubarer Verantwortung werde auch im Ganzen nützlich, jedenfalls aber nicht schädlich sein, dann kann es sittliches Handeln gar nicht geben. Aber eben diese Annahme ist eine religiöse. Fichte hat den «Glauben an eine göttliche Weltregierung» aus diesem Grund als eine Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns bezeichnet”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 109.

⁹⁷ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 122;

„Sittliche Verantwortung bedarf der Entlastung von universeller Verantwortung. Diese Entlastung heißt «Religion»”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 109.

⁹⁸ R. Spaemann, *Rytuał i etos, w Kroki poza siebie...*, s. 287.

krytykuje chociażby teorie Bergsona na temat dwóch niewspółmiernych źródeł moralności i religii⁹⁹.

Jednak czym jest dokładnie rytuał? Z cytowanych słów wynika, że na poziomie etycznym stanowi on część struktury życia codziennego, a w religii jego funkcja polega na uobecnianiu sacrum i włączeniu życia indywidualnego w szerszy, wręcz kosmiczny, kontekst. Przyglądając się bliżej obu formom wyraźniej widać ich podobieństwa i różnice. I w etyce, i w religii jest to sposób określania działania. W życiu codziennym, Spaemann zauważa, iż rytuał opóźnia osiągnięcie celów tego działania. Dzięki niemu człowiek działa defensywnie broniąc siebie i swojej sprawczości przed „osuwaniem się w radykalną przygodność” lub przed zamianą świata w technologię, której można by używać w dowolnym celu¹⁰⁰. Człowiek celebrytuje więc życie, pozornie opóźnia jego spełnienie, oraz tworzy sobie świat, w którym żyje. Potrzebę tego rodzaju twórczości Spaemann tłumaczy faktem, że człowiek jest istotą kulturową, twórczą i każda próba zaprzeczenia temu, każdy wysiłek zmierzający do radykalnej derytualizacji byłby jednocześnie dehumanizacją¹⁰¹.

Kontrapunktem dla rytualizacji jest proces racjonalizacji. Redukuje on każde działanie do ich funkcji i w ten sposób, z jednej strony czyni je bardziej czytelnym, ale z drugiej również bardziej uboższym. Na tym właśnie polegało w V w. p.n.e. sofistyczne oddzielenie dotąd nierozdzielnych kategorii dobra (*agathon*) i piękna (*kalón*). Ten proces emancypacji stanowił jednocześnie początek etyki filozoficznej i powolnego oddalania się od religii.

Źródła jednak obydwu, do czego przekonuje niemiecki filozof, są wspólne. „Tylko tam, gdzie istnieje rytuał ofiary, lub inne specyficzne sakralne rytuały, w których uobecnianie jest to, co boskie, rytuały życia codziennego nie przemieniają się w puste, ceremonialne formuły. Tylko tam, gdzie wspominamy to, co nieprzygodne, absolutne, ceremonialny życia codziennego są w stanie przewyciężyć przygodność i przekazywać sens. Ale jest też odwrotnie (...): Symbolami więzi tego, co ludzkie, z tym, co boskie w ramach rytów sakralnych mogą być tylko te rzeczy i działania z tego świata, których codzienne, należące do świata życia użycie zostało już rytualnie

⁹⁹ Zob. tamże, s. 288.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 279.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 280.

przemienione”¹⁰². Ponadto, co istotniejsze, zarówno rytuał, nazwijmy go świecki, jak i rytuał sakralny wspólnie stawiają opór uniwersalnej tendencji entropii, wypełnienia swojej funkcji i bezużyteczności w obliczu skończonej misji. Dlatego właśnie w kontekście religii Spaemann kończy w swojej najważniejszej książce rozdział poświęcony temu tematowi słowami: „Religia jest nadzieją, że druga zasada termodynamiki nie jest ostateczną prawdą o rzeczywistości”¹⁰³.

Rytuał postuluje, co wyżej zostało zaznaczone, jedność dobra i piękna. Jest on jednak etycznie ambiwalentny. Istnieją również rytuały zła. Ale ani dobre, ani złe nie mogą sobie pozwolić na to, aby nie były piękne, ponieważ w swojej przygodności wskazują na to, co bezwarunkowe¹⁰⁴. Zmysł piękna, człowiek ma dzielić zresztą ze światem zwierzęcym i wynika on z naturalnej tendencji życia do autoprezentacji. Ponieważ, jak wskazują badania z dziedziny biologii, nie spełnia ona żadnej funkcji służącej samozachowaniu, to u człowieka staje się nośnikiem znaczeń transcendentálnych¹⁰⁵. Uwaga ta, nakierowuje na temat sztuki, którą teraz trzeba się zająć.

5. Sztuka – twórczość osoby

Piękno odgrywa z pewnością ważną rolę w sztuce i można nawet stwierdzić, że tworzenie piękna należy do zadań sztuki. Jednak sens estetycznej twórczości nie zamyka się w takim stwierdzeniu, a wręcz nawet może rodzić wątpliwości i budzić nowe pytania. Wyżej już wspomniano, że poczucie piękna zakorzenione jest nie tylko w człowieku, ale również w zwierzętach i swoje podstawy ma we wspólnej płaszczyźnie łączącej istoty żywe. Spaemann powołuje się w tej materii na badania szwajcarskiego zoologa Adolfa Portmanna, który neguje funkcjonalistyczne rozumienie piękna w procesie ewolucji gatunków. Fakt, że taką rolę może pełnić wcale nie determinuje tego pojęcia. Mówiąc wprost nie musi istnieć relacja między jakością jakiegoś produktu a jego prezentacją.

¹⁰² Tamże, s. 279.

¹⁰³ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 123;

„Religion ist die Hoffnung, daß der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik nicht das letzte Wort über die Wirklichkeit ist”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 110.

¹⁰⁴ Por. R. Spaemann, *Rytuał i etos*, w *Kroki poza siebie...*, ss. 290–291.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 292.

Ludzki, czyli osobowy charakter sztuki nie jest więc zakorzeniony w fenomenie piękna, który niewątpliwie cechuje twórczość artystyczną. Ten ujawnia się w roli, jaką sztuka pełni w procesie poznania oraz kształtowania rzeczywistości. Właściwie jest to relacja dwukierunkowa, tzn. nie tylko sztuka wpływa na rzeczywistość, ale też rzeczywistość nadaje kształt sferze sztuki. Rozważania dotyczące artystycznej twórczości osoby Spaemann rozwija wychodząc od pytania o mimetyczny wymiar sztuki. Co oznacza stwierdzenie, że sztuka naśladuje naturę?¹⁰⁶ Pojęcie naśladowania w tej dziedzinie ma swoje korzenie w greckim *mimesis*, którym określano rytualne działania kapłana w starożytnym kulcie dionizyjskim. Nie było więc odtwarzaniem rzeczywistości zewnętrznej, ale sposobem wyrażania wnętrza. Przeniesienie znaczenia nastąpiło później na gruncie filozofii i zarówno dla Demokryta, jak i Platona *mimesis* oznaczało już naśladowanie natury. Z tym, że pierwszy rozumiał to działanie w sensie technicznym, jako wykorzystywanie dla ludzkich celów sposobów działania natury, a drugi w wymiarze estetycznym, jako kopiowanie natury. Zgodnie z platońskim przekonaniem nie była to jednak działalność pozytywna, bo sprzyjając powstawaniu fikcji łudziła i odciągała człowieka od jego celu nadrzędnego, jakim było oczywiście poznanie prawdy.

Znacząco platońskie rozumienie *mimesis* rozwinął Arystoteles. Zwrócił on uwagę na zdolność artysty do interpretowania swoich postrzeżeń. Mógł on przedstawiać rzeczy upiększając je lub szpecąc¹⁰⁷. Do tych czterech interpretacji pojęcia *mimesis*, obejmujących tradycję od obrzędowej po arystotelesowską w późniejszym czasie dołączyła również interpretacja chrześcijańska, opierająca się na rozważaniach Pseudo – Dionizego i Augustyna. Wychodzili oni z założenia, że jeżeli sztuka ma naśladować rzeczywistość, to powinna to być rzeczywistość duchowa, doskonalsza niż świat widzialny¹⁰⁸. Pogląd ten nie był odległy od pierwotnego, rytualnego znaczenia naśladowania, jednak sposobem wyrazu nie był, jak w przypadku kultów dionizyjskich, taniec i muzyka, ale symbole, które uzewnętrzniały to, co ukryte, niewidoczne. Kategoria symbolu do dzisiaj określa rozumienie sakramentu w tradycji chrześcijańskiej.

¹⁰⁶ Jest to tytuł jednego z artykułów Spaemanna: R. Spaemann, *Was heißt: Die Kunst ahmt die Natur nach?* „Philosophisches Jahrbuch“, nr. 114, 2007 r., ss. 247–264.

¹⁰⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 319–324.

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 324.

Wszystkie te elementy wczesnych dziejów kształtowania się stosunku sztuki do rzeczywistości znajdują swoje odbicie w rozumieniu problemu przez Spaemanna. Rozróżnia on trzy poziomy naśladowania natury przez sztukę: symulację techniczną, symulację estetyczną i nadawanie symbolicznego charakteru naturze.

Pierwszy z nich opiera się, w spaemannowskim ujęciu, całkowicie na arystotelesowskim rozumieniu. Żeby lepiej pojąć tę techniczną funkcję sztuki wyjaśnić trzeba, że Arystoteles zalicza sztukę obok natury, przypadku i konieczności do rzędu przyczyn. Jednak dwie pierwsze przyczyny, a więc sztuka i natura różnią się od dwóch pozostałych tym, iż rezultaty, które wywołują są podstawą dla zaistnienia całego procesu. Ową podstawę zwykło się nazywać celem (*telos*). Celowość natury nie wynika jednak z jej wolnego, racjonalnego działania. To człowiek przypisuje temu działaniu celowość stosując analogie do własnego działania. Podziwiamy jak natura „działa” i sami ją w tym procesie naśladujemy. W ten sposób koło relacji człowieka do natury zamyka się¹⁰⁹.

W technice istotny jest więc cel końcowy, to dla niego dochodzi do procesu symulacji. Jeżeli cel przeniesienia człowieka w krótkim czasie na dalekie odległości został osiągnięty przy pomocy samolotu, w budowie którego wykorzystano mechanizm ptasich skrzydeł, to nie jest istotne, czy skrzydła samolotu wyglądają identycznie jak ptasie. Symulacja techniczna nie powinna więc mylić. Nie jest jednak obojętne, jak dana maszyna, symulacja wygląda. Staje się to dla człowieka coraz istotniejsze i dowodem tego jest prężnie rozwijająca się dziedzina tzw. sztuki użytkowej. Jednak to właśnie szersze możliwości kształtowania formy, a nie tylko wierne naśladowanie oryginału pozwala na wykazanie się inwencją twórczą¹¹⁰. Wierność oryginałowi ma dotyczyć jego funkcjonalnego *telos*. Jedyne w tym znaczeniu powiedzieć można, że im bardziej np. sztuczne serce przypomina naturalne, tym lepiej.

Stwierdzenie, że symulacja techniczna nie ma na celu przekonania jakoby sztuczna imitacja była rzeczą naturalną, sprawdza się także w wyodrębnionej przez Spaemanna dziedzinie teatru. Kiedy w sztuce teatralnej aktorzy odgrywają scenę morderstwa, to widz musi zrozumieć, co w danej scenie się rozgrywa i jednocześnie być pewnym, że to tylko gra – rodzaj fikcji. Nie dochodzi więc do prawdziwego

¹⁰⁹ Por. R. Spaemann, *Was heißt: Die Kunst ahmt die Natur nach?*, s. 250.

¹¹⁰ „Bei der technischen Simulation ist die Differenz der Simulation zum Simulierten, der Charakter der Nachahmung als Nachahmung nicht thematisch”. Tamże, s. 252.

morderstwa. Teatr nie naśladowuje też natury. Należy do odrębnego i bardziej złożonego obszaru naśladowania. Mianowicie takiego, w którym sztuka symuluje sztukę¹¹¹. Tak jak buty są wynikiem naśladowania przez szewca sztuki robienia butów, tak w sztuce teatralnej swoje odbicie znajduje szersza rzeczywistość ludzkiego życia, ludzkich relacji. Zaskakujące może być więc twierdzenie, że teatrowi bliżej do dziedziny rzemiosła niż sztuki estetycznej. Będzie to jeszcze bardziej jaskrawie widoczne, kiedy spróbujemy bliżej przyrzeć się symulacji estetycznej.

Konstrytuwne warunki dla zaistnienia symulacji estetycznej są dwa. Jak wskazuje niemiecki filozof, pierwszy z tych warunków jest do uchwycenia przez wszystkie istoty żywe, a drugi uzmysłwić może sobie tylko człowiek jako osoba. Najpierw należy więc wyróżnić dwoistość jaka zachodzi między byciem i jawieniem się. To co jest, w poznaniu zawsze się jawi, prezentuje. To doświadczenie stanowi jeden z najstarszych tematów w filozofii. Właściwie jest to fundament filozofii w jej wydaniu epistemologicznym¹¹². Czy człowiek może ufać swojemu poznaniu? Czy jest ono adekwatne do rzeczywistości? Taki wymóg stawia się przecież prawdzie w jej klasycznej definicji. Człowiek zadaje sobie te pytania, bo doświadcza omyłności swojego poznania. I to właśnie jest drugi warunek dla zaistnienia dzieła sztuki – człowiek ma świadomość rozdzielenia bycia i „jawienia się jako”. Tylko człowiek posiada zdolność oddzielenia prawdy od fałszu.

Spaemann jest filozofem bardzo ostrożnie podchodzącym do sądów, które w kantowskiej tradycji nazywane są *a posteriori*. W swoich wspomnieniach przywołuje historię o śnie, który zapamiętał jeszcze z czasów dzieciństwa. We śnie tym mały Robert uciekał przed goniącą go czarownicą. Jednak w pewnym momencie przypomniał sobie o zapewnieniach jego matki, która nieraz przekonywała syna, że czarownice nie istnieją. Skoro tak, to to czego właśnie doświadczał musiało być snem, z którego świadomie chciał się wyrwać i udało mu się to. Zadziwiający jest jego komentarz do tej

¹¹¹ Zob. tamże, s. 252.

¹¹² W swojej autobiografii Robert Spaemann wyznaje, że takie odróżnienie tego co jest od tego co się tylko wydaje stanowiło dla niego powód jego zwrócenia się do filozofii już od najmłodszych lat i jest nadal najważniejszym motywem napędzającym jego filozoficzne myślenie: „Worum es mir in der Philosophie geht, ist etwas ganz Elementares: die Verteidigung von Selbst–Sein, Selbst–Sein mit eigenem «Aus–Sein–auf». Und es geht um die Unterscheidung von Sein und Schein, von Wirklichkeit als Selbstsein und Simulation”. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt...*, s. 58.

historii, w którym mówi o „przesądnej empirii”¹¹³. Ujawnia się w tej dziecięcej historii nie tylko ów ściśle osobowy charakter człowieka, jakim jest dystans osoby do swojej własnej natury, ale także przekonanie, że możemy go rozszerzyć jako dystans do natury każdej rzeczy będącej przedmiotem aparatu poznawczego człowieka.

Ta zdolność daje osobie ludzkiej pewną władzę nad światem. Może ona tworzyć dla innych osób światy fałszywe, o których obie strony wiedzą, że są tylko pozorem. Na tym właśnie polega symulacja estetyczna i tak na jej temat wypowiada się niemiecki filozof: „W sztuce człowiek przedstawia pozór jako pozór, grę jako grę. Konstrukcję świat wyłącza spod kontroli rzeczywistości. Projektuje światy możliwe, wśród których świat rzeczywisty jest tylko jednym z wielu, światem, który teraz oto stał się obcy”¹¹⁴. Sztuka jest więc rodzajem wysublimowanej gry między artystą a odbiorcą. Artysta nie chce swoim dziełem wprowadzać w błąd, ale jego życzeniem jest, aby dzieło *oddziaływało* myśląco bez mylenia¹¹⁵. Trzeba jednak dalej pytać: jaki jest cel takiego działania? W odpowiedzi swojej niemiecki filozof mówi o satysfakcji, która jest pewnym rodzajem radości¹¹⁶.

Radość ta nie jest jednak pustą rozrywką, sposobem na wypełnienie czasu i ucieczką przed nudą. Ma ona charakter głębszy, metafizyczny. Aby to uchwycić należy zwrócić uwagę na element symboliczny sztuki. To trzeci z wymiarów naśladowania natury przez sztukę. Ukrywa i odsłania ona jednocześnie, podobnie jak chrześcijańsko rozumiany sakrament, pewną niewidzialną rzeczywistość. Tą rzeczywistością jest nie tylko naśladowana natura rzeczy, ale również realność twórcy dzieła. Doskonale widać to w przypadku wartości przypisywanej oryginałowi i kopii dzieła. Oryginał jest cenny ze względu na jego bezpośrednie pochodzenie od autora. To on ukrywa się za swoim dziełem i jest w nim obecny na sposób właśnie symboliczny. Symboliczna obecność dotyczy szczególnie autora jako „kogoś”. Ma ona charakter osobowy, tak jak osobowy jest każdy czyn ludzki. Osoba jest obecna

¹¹³ „Mir war später diese Geschichte immer ein Bild für den unbedingten Glauben an die göttliche Offenbarung entgegen dem Augenschein, für den vernünftigen Glauben gegen abergläubische Empirie”. Tamże, s. 19.

¹¹⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 107;

„I der Kunst stellt der Mensch den Schein als Schein hin, das Spiel als Spiel. Er entzieht die Konstruktion der Welt der Realitätskontrolle. Er entwirft mögliche Welten, unter denen die wirkliche nur noch eine unter anderen ist, die nun selbst verfremdet wird”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 96.

¹¹⁵ Por. „Tatsächlich will der Künstler gar nicht täuschen, sonder er will, dass sein Bild täuschen wirkt, ohne zu täuschen”. R. Spaemann, *Was heißt: Die Kunst ahmt die Natur nach?*, s. 253.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 253.

w swoich działaniach i w swoich czynach. Na tym poziomie łączy się ze sobą sztuka z etyką i można stwierdzić, że osoby działają nie tylko racjonalnie – celowo, ale również pięknie¹¹⁷. Symboliczna obecność autora wpisuje się jednak w szerszy krąg obecności tego, co rzeczywiste. Spaemann pisze: „Gdzie obrazy przedstawiają to, co jest samo z siebie i urzeczywistnia się, tzn. naturę, tam przypada sztuce zadanie zostawianie skromnych znaków jako śladów, które tego, kto je bada prowadzą na miejsce, gdzie biorą swój początek widzenie, słuchanie i czucie. Zatem do początków życia. Widzenie jest jednak niewidoczne, słuchanie niesłyszalne a czucie nietykalne. Naśladowanie natury jest naśladowaniem niewidocznego, które jest fundamentalną rzeczywistością” (tłum. P.M.)¹¹⁸.

Doświadczenie świata, na jakie pozwala człowiekowi sztuka, zawsze jest naznaczone osobową interpretacją. Nie zmienia to jednak faktu, że jest to doświadczenie prawdziwe, gdyż jak zaznacza niemiecki filozof, formą nowożytnego przesądu jest twierdzenie, że coś jest bardziej obiektywne im mniej subiektywne. Subiektywny, symboliczny świat sztuki temu zaprzecza¹¹⁹. W gruncie rzeczy o obiektywności rzeczywistości człowiek zawsze przekonuje się subiektywnie.

¹¹⁷ Por. Tamże, s. 258.

¹¹⁸ Tamże, s. 263.

¹¹⁹ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 99.

Rozdział II: ONTYCZNA STRUKTURA OSOBY

1. Ciało i życie biologiczne

Kiedy pojawia się temat życia trzeba sobie postawić pytanie: czy zawsze dotyczy on kwestii biologicznych? Wszak mówimy też o życiu duchowym, czy życiu w ujęciu historycznym, jako okresie trwania jakiejś istoty. Wszystkie jednak te wymiary łączą się ze sobą i wzajemnie warunkują. Dowodem na to jest chociażby arystotelesowska definicja, którą posługuje się Spaemann, a która mówi, iż życie jest „istnieniem istot żyjących”¹²⁰. Jest ono możliwe i skonkretyzowane tylko w pojedynczych istotach żyjących. Życie jest więc rozumiane zarówno jako istnienie, jak i mechanizm funkcjonowania organizmu będącego nosicielem życia.

Wielopłaszczyznowość życia jest jednak cechą charakterystyczną osób ludzkich. Ona sprawia, że każdy pojedynczy organizm ludzki może poszczycić się własną historią. Brakuje tego innym organizmom zwierzęcym i roślinnym, które nie posiadają własnej biografii i nie mogą się odnosić do swojego życia jako całości, tak jak jest to możliwe w przypadku człowieka. W jednym z wywiadów niemiecki filozof używa tego stwierdzenia dla usprawiedliwienia możliwości odbierania życia zwierzętom¹²¹. Własna historia i umiejętność samoodniesienia stanowią dla niego cechy typowo osobowe, a osobie przysługuje szczególny immunitet chroniący ją przed unicestwieniem przez inne osoby. Żadna osoba nie powinna występować przeciw innej, bo w ten sposób podkopuje fundamenty tej wspólnoty, do której sama należy.

Spaemann w wielu punktach podkreśla wyjątkowy, bo osobowy charakter ciała i życia ludzkiego. „Życie, i forma ludzkiego organizmu, język, seksualność są formami wyrazu osoby ludzkiej”¹²². Bycie osobą dalekie jest więc od spirytualizmu, który negowałby zwierzęcą, cielesną stronę ludzkiego bycia.

Odwołując się do tradycji scholastycznej Spaemann przypomina podział działania na *actus humanus* i *actus hominis* zwracając uwagę, że biologiczne funkcje ludzkiego organizmu, takie jak chociażby jedzenie, czy picie należą do pierwszej grupy,

¹²⁰ Arystoteles, *O duszy II*, 4; 415 b 13, t.3, tłum. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

¹²¹ Zob. Richard David Precht und Robert Spaemann–Dürfen wir Tiere essen? 09.12.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=K7hg7HVBQLI>, 12.11.2017.

¹²² R. Spaemann, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, „Ethos”, nr. 33–34, 1996, s. 40.

czyli są aktami ludzkimi (osobowymi), nie tylko aktami człowieka¹²³. Zaspokajanie głodu, czy pragnienia nie jest podporządkowane jedynie pragmatycznym celom wyznaczonym przez biologiczną konieczność, ale częścią uświadomionego rytuału, który celebrowany jest we wspólnocie osób. Wyjątkową rolę w tym kontekście pełni również seksualność, czy uściślając, akt płciowy prowadzący do powstania nowego, osobowego bytu. Stąd wynika istotny związek sfery seksualnej z moralnością i jej podporządkowanie zasadom o charakterze moralnym.

Takie podejście koncyliacyjne do sfery cielesnej i duchowej człowieka nie jest oczywiście powszechne w nowożytnej filozofii. Zdecydowanym przeciwnikiem takiego ujęcia sprawy jest Kartezjusz. To od jego czasów rozdzielił w antropologii filozoficznej między ogólnie pojętym wnętrzem człowieka i tym, co go charakteryzuje na zewnątrz jest coraz większy. Próbując odpowiedzieć na pytanie czym jest ciało, Kartezjusz podkreśla jego geometryczny kształt, który wypełnia przestrzeń oraz fakt zmysłowego wymiaru jego doświadczenia. Ciało można zobaczyć, dotknąć, wprawić od zewnątrz w ruch. Komentatorzy zwracają uwagę na przemilczenie przez francuskiego ojca nowożytnego racjonalizmu dwóch innych cech charakteryzujących ciało, mianowicie zdolność wprowadzania siebie w ruch, niezależnie od zewnętrznych czynników oraz zdolność czucia¹²⁴. Oba te elementy odgrywają istotną rolę we wszystkich inspirowanych myślą Arystotelesa koncepcjach życia. Stagiryta wręcz czyni z posiadania w sobie źródła ruchu konstytutywną cechą definicji życia.

Może dlatego, jak zauważa Spaemann, Kartezjusz pomija ten istotny element, jakim jest życie i dzieli świat, a także człowieka, na przestrzeń myśli – *res cogitans* – i przestrzeń materii określonej geometrycznie – *res extensa*. Następuje w ten sposób radykalne zerwanie między subiektywnością i obiektywnością. Życie jest według Spaemanna połączeniem obu tych przestrzeni i jedność tych dwóch elementów, jak sam autor „*Osób(...)*” przyznaje, stanowi z czasem centrum jego filozoficznych zmagania¹²⁵.

Mimo iż brak u Spaemanna szerszego opracowania na temat metafizycznego statusu ciała, to niewątpliwie jego walka z radykalnym dualizmem, zrywającym związki między osobową subiektywnością i ciałem reprezentującym sferę obiektywną jest

¹²³ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 255.

¹²⁴ Zob. M. Drwięga, *Ciało człowieka. studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 19.

¹²⁵ Zob. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt...*, s. 218.

widoczna w wielu punktach. Na wprost zadane pytanie, czy według niemieckiego filozofa bycie osobą oznacza coś więcej niż tylko subiektywność w filozoficznym sensie, Spaemann odpowiada, iż nie jest tak, jakoby osoba miała wewnętrzną i zewnętrzną stronę, ale przez fakt bycia osobą rozumie on obiektywizowanie subiektywności¹²⁶. „Nie można człowieka podzielić na stronę zewnętrzną, a więc cielesną i na stronę wewnętrzną, a więc świadomość, na *res extensa* i *res cogitans*. Nie można osoby utożsamiać z subiektywnością, ani z indywidualnością. Personalizm nie jest indywidualizmem”¹²⁷. Poprzez ciało osoba staje się obiektywnym zdarzeniem w świecie, ale co istotne, nie tylko dla innych, również dla siebie samej. Procesu tego, najpierw w odniesieniu międzypodmiotowym, nie można utożsamiać z samoświadomością, której ciągłość może być zawieszona, na przykład w czasie interwencji chirurgicznej. Nie jest to możliwe w przypadku osoby, której ciągłość gwarantowana jest przez istnienie ożywionego organizmu, który inni również identyfikują, jako ciało należące do konkretnej osoby¹²⁸. Ta konkretność gwarantowana jest przez istnienie ciała zajmującego swoje wyłączone miejsce w przestrzeni, ale szczególnie odbija się ona w twarzy. Spaemann powie, że „(...) czegoś takiego, jak osoba czy samoświadomość, nie możemy nigdy stwierdzić empirycznie. Istnieją jedynie empiryczne reprezentacje ludzkiej *duży*, przede wszystkim ludzka twarz i język”¹²⁹. W innym miejscu całość tej sfery, którą określamy mianem cielesności będzie przez niemieckiego filozofa nazwana „medium bycia dla innych”¹³⁰. Pośrednicząca rola ciała gwarantuje mu, w rozumieniu Spaemanna, istotową przynależność do osobowego bycia człowieka.

Rodzi się jednak pytanie, czy takie funkcjonalistyczne podejście do ciała jako jedynie reprezentacji tego co osobowe nie osłabia jego osobowego statusu? W chrześcijańskiej tradycji teologicznej i filozoficznej pojęcie osoby nie musi łączyć się z ciałem. Wspomniano wyżej, że kształtowało się ono w odniesieniu do sporów trynitarnych i chrystologicznych wczesnego chrześcijaństwa. Bóg, będąc osobą, nie

¹²⁶ Por. tamże, s. 288.

¹²⁷ Tamże, tłum. własne, ss. 288–289.

¹²⁸ „Die Kontinuität des Bewußtseins ist an aktuales Bewußtsein in jedem Augenblick gebunden, die Kontinuität der Person aber an die Kontinuität eines in der Welt antreffbaren Organismus, den andere als den einer bestimmten Person identifizieren können”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 89.

¹²⁹ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 154;

„(...) daß wir so etwas wie Personalität, oder Selbstverhältnis niemals direkt empirisch feststellen können. Von einer personalen Seele gibt es nur empirische Repräsentationen, vor allem das menschliche Antlitz und die Sprache”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 152.

¹³⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 99.

posiada ciała. Jednak w przypadku ludzkiej osoby, nie sposób wyobrazić sobie jej istnienia bez elementu cielesnego. Trzeba więc zapytać wprost: czy ciało to też osoba? Odpowiedź niemieckiego personalisty wykracza, jak się okazuje, poza jedynie funkcjonalistyczne ujęcie. Element materialny, jakim jest ciało, nie sprowadza się tylko do reprezentacji tego, co stanowi rdzeń osoby.

Spaemann wielokrotnie stwierdza, że osoba posiada naturę. Zagadnienie natury stanowi obszerny zakres jego rozważań, ale zdarza się mu również utożsamiać ją właśnie z ciałem, elementem materialnym ludzkiej jednostki. Dzieje się tak chociażby wówczas, kiedy stara się przeciwstawić dwóm skrajnym tendencjom spirytualizmowi i naturalizmowi, zyskującym swoje wpływy nie tylko na płaszczyźnie filozoficznej, ale też szerszej, jako ogólne odniesienie cywilizacyjne do człowieka, jako podmiotu i przedmiotu nauk: „Dialektyka spirytualizmu i naturalizmu czyni niezrozumiałym dokładnie to, co stanowi o jedności człowieka: jego osobowość jako nierozdzielną jedność wewnętrzności i zewnętrzności, ducha i natury”¹³¹.

Człowiek posiada naturę, a więc posiada ciało. To ważne stwierdzenie wymaga uściślenia tego, co oznacza w tym przypadku *posiadać*. Jest to istotne nie tylko dla pełnego zrozumienia statusu ciała, ale przede wszystkim dla uściślenia rodzaju relacji jaka zachodzi między wspomnianym duchem i naturą, wewnętrznością i zewnętrznością. W języku niemieckim istnieje zasadnicze rozróżnienie na *der Besitz* i *das Eigentum*. Przetłumaczyć trzeba ten pierwszy rzeczownik jako *posiadanie*, a drugi jako *własność*. Posiada się jakąś rzecz dopóki ona istnieje, lub do czasu, kiedy ktoś inny nam tego nie odbierze. Własność pozostaje naszą do czasu, kiedy człowiek sam się jej nie zrzeknie. Do takiego aktu woli zdolna jest jedynie osoba, dlatego własność ściśle związana jest z rzeczywistością duchową, osobową, podczas kiedy posiadać mogą również zwierzęta. Taki rodzaj relacji łączy chociażby zwierzęta z ich legowiskami¹³². W kontekście takiego rozróżnienia rodzi się pytanie o ciało, czy człowiek je posiada, czy jest ono jego własnością? Odpowiedź wbrew pozorom nie jest łatwa. Osoba nie może zrzec się własnego ciała, co wskazuje na relację posiadania. Ale też należy ciało do sfery osobowej, bo jak wyżej zostało to zaznaczone, jest ono empiryczną reprezentacją ludzkiej duszy i nie ma ludzkiej osoby bez ludzkiego ciała.

¹³¹R. Spaemann, *Czyn a piękne życie...*, s. 41.

¹³²Por. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt...*, ss. 292–293.

Odpowiedź Spaemanna kształtuje się w tym temacie, podobnie jak w kwestii życia, w konfrontacji do kartezjańskiej antropologii i spojrzenia ojca nowożytnej filozofii na naturę i ciało będące jej częścią. Otóż Kartezjusz rozumie posiadanie jako panowanie. Celem podmiotu jest więc zapanowanie nad naturą, w której ciało stanowi pierwszą linię frontu walki o zupełną autarkię ludzkiej duszy w stosunku do świata zewnętrznego. To równie istotny postulat dla francuskiego filozofa, co dążenie do uzyskania pewności istnienia własnej świadomości¹³³. Jeżeli jednak następuje tak radykalne zerwanie świata ducha z naturą, która staje się jego wrogiem, to nie może być mowy o jakimkolwiek osobowym wymiarze ciała. Krytyka takiego odniesienia duszy do ciała wyprowadzona przez Spaemanna idzie więc w kierunku przeciwstawienia kartezjańskiemu panowaniu (posiadaniu) idei ciała jako własności ludzkiej osoby, choć niemiecki filozof nie definiuje tej relacji wprost w ten sposób. Czyni tak z tego względu, że własność jest zmienna i kształtuje się dopiero w obrębie prawa. Jednak podstawa wszelkiego posiadania, co w języku niemieckim wyrażone jest przez szerszy znaczeniowo czasownik *haben*, jest oparty na tym, że ludzie mają swoje ciało¹³⁴. Ten fenomen można więc interpretować jako fundament zarówno dla posiadania, jak i własności. Jednym zdaniem status ciała jest kardynalny ponieważ człowiek nie mógłby posiadać ani być właścicielem czegokolwiek, gdyby nie miał ciała.

Wreszcie zauważyć trzeba, że z tego właśnie względu ludzkie ciało zasługuje na specjalny rodzaj traktowania, który określić należy szacunkiem. „Szacunek można okazać osobą tylko wówczas, gdy w ramach materialnego świata przyznaje się im należącą do nich sferę (...) Człowiek respektowany jest najpierw w integralności swojej cielesnej *physis*”¹³⁵.

Zasada szacunku jaskrawiej jeszcze uwidacznia się w odniesieniu do ciał zmarłych osób, nawet tych, których określa się mianem wrogów. Powszechne uznanie równości wszystkich osób wobec śmierci ukazuje, że śmierć niejako uwalnia człowieka od tego wszystkiego, co go różnicuje – od elementów jakościowych. W materialnym wymiarze pozostaje jedynie ciało jako wyraz numerycznej tożsamości człowieka, któremu przynależy szacunek. Umiejętność wzbicia się ponad wszystkie urazy,

¹³³ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 145.

¹³⁴ Por. R. Spaemann, *Granice...*, s. 199.

¹³⁵ Tamże, s. 199.

abstrahowania od nich i uszanowania ludzkich zwłok – w pierwszej kolejności przez ceremonię pogrzebową - jest cechą wyłącznie osobową.

Podsumowując, ciało nie jest jedynie mniej istotnym elementem zewnętrznym ludzkiej osoby, czy wręcz wrogiem tego co osobowe, ale integralną częścią osobowej głębi. Aby tę głębię móc eksplorować, zejść trzeba teraz w rozważaniach poniżej poziomu zewnętrżności do tego, co stanowi jej rdzeń.

2. Dusza i sfera psychiczna

Łączność tego co zewnętrzne z tym co wewnętrzne w człowieku podkreślana jest w wielu nurtach filozoficznego myślenia. Korelacja, co oczywiste, nie jest jednoznacznością. Chociaż i takie koncepcje, jak np. antropologiczny materializm, próbują redukować wszelkie przejawy ludzkiej duchowości do jedynie psychicznych stanów ludzkiego organizmu. Przy czym stany te są wynikiem działania materialnych czynników, chociażby związków chemicznych.

Spaemann jako filozof opierający swoją myśl na tradycji arystotelesowskiej odwołuje się do ontologicznego podziału, jakiego dokonał Stagiryta, czyniąc rozróżnienie między duszą i duchem. Duch czysty oprócz faktu, że jego bycie jest życiem nie ma nic wspólnego z materią. Jest on elementem, który wykracza poza różnicę zewnętrżności i wewnętrzności postrzegając ją z perspektywy tego, co boskie. Dlatego życie ducha jest byciem świadomym. Tymczasem dusza jest zasadą niższej formy życia, a mianowicie życia ciał materialnych¹³⁶. W myśl tego podziału człowiek jest istotą wyjątkową, łączącą w sobie zarówno duchowy pierwiastek boski, jak i duszę stanowiącą formę jego materialnego ciała. Pod wpływem chrześcijaństwa z czasem zaczęto zacierać różnicę między duszą i duchem na rzecz idei duszy duchowej człowieka. Kierunek tych zmian determinowany był przez dwa motywy. Oba, jak zaznacza Spaemann, są związane z filozoficznym odkryciem osoby¹³⁷.

Pierwszy źródła swoje posiada w biblijnych pojęciach „serca” i „ciała”. To ostatnie wykracza poza jedynie materialną sferę wypełniającą przestrzeń i jest rozumiane jako tendencja popędowa, której w arystotelesowskim systemie odpowiada

¹³⁶ Por. Arystoteles. *O duszy II*, 1; 412 b 17, tłum. Paweł Siwek, PWN, Warszawa 1972, s. 37.

¹³⁷ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 161.

pojęcie duszy zwierzęcej. Zakres tego pojęcia w tradycji biblijnej jest więc szerszy i wchodzi w kompetencje arystotelesowskiej duszy.

Daleko istotniejszą rolę pełni jednak pojęcie serca. W biblijnym sensie stanowiło ono ośrodek ludzkich myśli i woli. Autor Listu do Hebrajczyków mówi, że Bóg zdolny jest rozeznac „pragnienia i myśli serca”¹³⁸. Zarówno w rozumieniu Starego, jak i Nowego Testamentu serce stanowiło duchowe centrum człowieka, które w języku filozofii arystotelesowskiej można by określić pojęciem istota¹³⁹. To z tego biblijnego rozumienia serca wykształciła się, jak próbuje udowodnić Spaemann, chrześcijańska myśl personalistyczna. To nie logiczny rozum podporządkowany wykalkulowanym regułom decydował o wyborze między dobrem i złem, tak jak w przypadku antycznej myśli sokratejskiej a później platońskiej, ale właśnie serce stanowiło dla autorów biblijnych tę siłę, która poruszała człowieka ku wyborowi dobra lub zła. Wybór serca w przeciwieństwie do rozumu nie mógł być obciążony błędem ignorancji, dlatego jego wybory jako elementu, któremu podlegały wszystkie pozostałe władze, były naznaczone odpowiedzialnością. W biblijnym ujęciu serce było racją, która nie znajduje uzasadnienia w sobie samej. W konfrontacji z myślą antyczną był to punkt widzenia zupełnie nowy i antyk nie potrafił się do tego odnieść¹⁴⁰.

Według Spaemanna „serce jest tym, co z duszy człowieka czyni duszę duchową”¹⁴¹. To za sprawą przede wszystkim specyficznego aktu serca, jakim jest miłość. Skoro najważniejszym przykazaniem chrześcijaństwa jest miłość Boga całym sercem, umysłem i ze wszystkich sił, oznacza ona przemianę duszy, której podporządkowane są te władze. Narzucające się często w tym miejscu pytanie: czy można nakazać komuś miłość, odkrywa głębszy sens ontologicznej struktury ludzkiej woli. Wielu wielkich filozofów, jak Arystoteles, czy Kant zgodni byli co do stwierdzenia, że akt woli potrzebuje motywu, który wykraczałby poza wolę. Inaczej mówiąc, nie można chcieć chcenia. W konfrontacji do Kanta, który w rozumnym uczuciu szacunku dla prawa widział inicjujący impuls dla woli, Spaemann wskazuje właśnie na miłość, jako siłę, która sprawia ludzkie chcenie. Można śmiało powiedzieć, do czego zresztą Autor „*Osób(...)*” sam się przyznaje, że podziela on pogląd Maxa

¹³⁸ Zob. Hbr 4, 12

¹³⁹ Zob. H. Schipperges, *Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1989, s. 21.

¹⁴⁰ Por. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2003, s. 68.

¹⁴¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 186.

Schelera, który wymienia miłość i nienawiść, jako dwa podstawowe motywy ukierunkowujące ludzką wolę¹⁴². Nie wyczerpuje to jednak odpowiedzi na pytanie, czym jest miłość. Wiemy, że jest to akt serca integrujący duszę człowieka i umożliwiający działanie woli. Jeszcze ściślej określa ją Spaemann jako postawę ontologicznego otwarcia będącego odpowiedzią na bycie i uposażenie jakościowe innych. Otwarcie to ma charakter ontologiczny, nie tylko dlatego, że dotyczy realnej obecności drugiego, ale także dlatego, ponieważ miłość jest wyrazem osobowego bycia jednostki jako podmiotu¹⁴³.

Inspirowana Biblią chrześcijańska antropologia kształtowana była więc w odniesieniu do integrującego pojęcia serca, które łączyło w sobie funkcje vegetatywne, intelektualne i duchowe. W takiej sytuacji nie tylko zbędne, ale wręcz mylące byłoby utrzymywanie antycznego podziału na ducha i duszę.

Istnieje jednak jeszcze jeden motyw, który wskazuje wprost jak duże trudności, czy wręcz sprzeczności rodziły się z zestawienia obu antropologicznych wizji: chrześcijańskiej i wcześniejszej, arystotelesowskiej. Chodzi o różnice zdań w pojmowaniu indywidualnego charakteru ludzkiego ducha/duszy i jego nieśmiertelności. To jeden z tych punktów nauki Stagiryty, którego nie udało się pogodzić z chrześcijańskim światopoglądem. Zgodnie z tradycją filozofii perypatetyckiej zasadą indywiduacji formy jest materia. Przez ducha człowiek ma udział w tym, co ogólne, ale nie jest to jego indywidualny udział. Do czasów średniowiecza idea ta przetrwała przede wszystkim w komentarzach arabskich mistrzów. Awerroes, będąc konsekwentnym arystotelikiem przyjmował, że ludzkie indywiduum umiera tak jak każdej innej istoty żywej, a duch łączy się na nowo z jednym duchem ludzkim. Przeciw tym poglądom występował z całą stanowczością św. Tomasz z Akwinu, który podkreślał, że dusza ludzka jest duchem będącym jednocześnie zasadą życia materialnego. Jako taka ma charakter indywidualny i pozostaje nieśmiertelna.

Spaemann nie bez przyczyny koncentruje się na historii pojęcia, przywołując powody, dla których nastąpiło utożsamienie ducha i duszy. Podkreśla on unifikującą rolę tej wewnętrznej sfery ludzkiej osoby i to w pierwszej kolejności nie tyle

¹⁴² Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 228.

¹⁴³ Por. Tamże s. 229.

w odniesieniu do zewnętrznego ciała, z którym tworzy jedno, ale w relacji do świadomości siebie. Dusza jest dla niego gwarantem samoświadomości. „Dopiero gdy człowiek przestaje być tożsamy ze swoim przeżywaniem, staje się tożsamy ze sobą. Dopiero gdy przestaje być tylko istotą ożywioną, jego dusza uzyskuje własną wewnętrzną jedność, jedność mego przeżywania, mojej duszy”¹⁴⁴. Ten proces integracyjny uwydatnia również ontyczną autonomię duszy. Do tego stopnia, że Spaemann powie, iż człowiek posiada swoją duszę, tak jak posiada naturę¹⁴⁵. Takie rozdzielenie jest konieczne wówczas kiedy chce się dowodzić nieśmiertelności duszy wbrew powszechnie doświadczanemu fenomenowi śmierci. Asymetria między duszą i ciałem w tym względzie nie ujawnia się jednak dopiero w finalnym momencie śmierci, ale cała dynamika rozwoju życia ujawnia tę różnicę. Ciało rozwija się, osiąga dojrzałość i pełni sił, a potem stopniowo się degraduje. W przypadku wewnętrznego, duchowego „ja” dynamika ta jest inna i najczęściej uwidacznia się w ciągłym wzroście i dojrzewaniu¹⁴⁶.

Doświadczenie śmierci jest terenem ciągle tłącej się dyskusji w dziedzinie myśli antropologicznej. W odniesieniu do ciała trwają nieustannie dyskusje na polu medycyny co do jej definicji. Jednak nikt nie ma wątpliwości co do jej realnego wydarzenia w historii każdego organizmu żywego. Podobnie na polu filozofii stanowi ten temat ciągły, nierozwiązany problem w relacji do psychicznego, duchowego uposażenia człowieka. Śmierć jest faktem, podobnie jak postulat niezniszczalności duchowego „ja” człowieka. Pierwszego udowodnić nie trzeba, drugi domaga się racjonalnego podparcia silnymi argumentami, jednak samo istnienie roszczenia nie jest jego potwierdzeniem. Spaemann zaznacza, że żadna filozofia nie jest w stanie przeprowadzić przekonywującego dowodzenia nieśmiertelności ludzkiej duszy. To co jest możliwe, to wyjaśnienie sensu tego postulatu i obalenie idei głoszących niemożliwość jego spełnienia¹⁴⁷. Wspomniany sens widzi niemiecki filozof w doświadczeniu dwóch fenomenów.

¹⁴⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 195;

„Erst indem der Mensch aufhört, unmittelbar mit seinem Erleben identisch zu sein, wird er *mit sich identisch*. Erst indem er aufhört, bloß Beseeltes zu sein, gewinnt seine Seele eine eigene innere Einheit, die Einheit meines Erlebens, *meiner Seele*”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 170.

¹⁴⁵ Zob. tamże, s. 170.

¹⁴⁶ Por. S. Kowalczyk, *Idea duszy w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 109.

¹⁴⁷ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, ss. 173–174.

Jeden odkrywamy na płaszczyźnie relacji zachodzącej między duszą i ciałem. Dusza, idąc za tradycją chrześcijańską, nadaje tożsamość ciału. Człowiek wskazując na swoje ciało, jego poszczególne części, mówi o „swojej” ręce, nodze, „swoim” sercu, itd. Tożsamość przeżywania, którą identyfikować można z tożsamością duszy, nie można z kolei według Spaemanna logicznie połączyć z jakimikolwiek procesami materialnymi¹⁴⁸. W tym punkcie jego spostrzeżenia są zbieżne z kartezjańską potrzebą idei Boga, który stanowi ostateczny fundament *cogito*. Próba poszukiwania finalnej pewności opiera się o zawsze prawdomównego Boga, dzięki któremu do *cogito* można dodać *sum*¹⁴⁹. Spaemann, korzystając jednak z arystotelesowskiego pojęcia substancji, znajduje właśnie w niej ontologiczną podstawę dla tożsamości duszy. Nie tylko Absolut, będący substancją najdoskonalszą, ale każda osobowa substancja stanowi gwarant i fundament własnego „ja”. W ten sposób niemiecki filozof wpisuje się w sięgającą czasów św. Tomasza z Akwinu długą tradycję chrześcijańskiego personalizmu, traktującemu o duszy jako o niematerialnej formie substancjalnej ciała.

Drugi fenomen, na którym według Spaemanna opiera się idea nieśmiertelności duszy, również nie odbiega zbyt od klasycznego arystotelesowsko – tomistycznego argumentu, mówiącego o zdolności duszy do przeżywania aktów intencjonalnych. W argumencie tym istotne jest rozróżnienie stanów intencjonalnych i stanów psychicznych. Doprecyzowując tę różnicę autor „Osób...” pisze, że „intencjonalność nie jest czymś psychicznym, lecz czymś duchowym”¹⁵⁰. Istotny związek jednak tych sfer stanowi ciągłą zagadkę współczesnej filozofii i pole rozważań oraz ścierania się poglądów wielu wybitnych filozofów jak Husserl i Brentano. Wyrazem skomplikowania tego problemu są słowa Spaemanna: „Wiemy tylko, że świadomość stanów psychicznych, której nie możemy odmówić statusu nieredukowalnej ontologicznie, jest częścią samych tych stanów. Intencjonalność nie jest czymś *psychicznym*, ale to, co psychiczne, jest potencjalnie czymś duchowym i bez odniesienia do tej potencjalności nie da się powiedzieć, czym jest on samo w sobie”¹⁵¹. Należy zauważyć, że termin potencjalności jest w tej kwestii bardzo ważny. Spaemann

¹⁴⁸ Zob. tamże, s. 170.

¹⁴⁹ Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 117.

¹⁵⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 68.

¹⁵¹ Tamże, s. 70.;

„Wir wissen nur, dass jenes Bewusstwerden psychischer Zustände, dem wir den ontologisch irreduktiblen Status nicht bestreiten können, etwas an diesen Zuständen selbst ist. Intentionalität ist nicht etwas *Seelisches*, aber das Seelische ist etwas potentiell Geistiges, und es kann gar nicht gesagt werden, was es an sich selbst ist, ohne auf diese Potentialität Bezug zu nehmen”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 65.

krytykuje tendencje nowożytnej filozofii do przesuwania na margines pojęć celowości i możliwości. Każdej z istot ludzkich przypisuje w opozycji do tego trendu, potencjalną zdolność do aktów intencjonalnych duchowej natury. To istotna cecha odróżniająca ludzi od zwierząt, które swoje dążenia i pragnienia realizują jedynie w przedziale realizacji celów praktycznych, mających na celu jedynie fizyczne przetrwanie. Człowiek w intencjonalnym, duchowym odniesieniu nie tylko do siebie, ale i do świata wyraża swoje pragnienia przekraczające jego bieżące możliwości. Z czasem jednak jest on w stanie je osiągnąć, jak np. marzenie o lataniu przerodziło się w wyniku oddziaływania ludzkiego ducha w rzeczywistość¹⁵².

Kiedy jednak Spaemann pisze o śmierci, nie tyle antycypacja faktu i duchowa potencjalność osoby, ale właśnie spojrzenie z drugiego kierunku, z perspektywy *futurum exactum* otwiera możliwość pokonania śmierci i pozorną beznadziejność przemijania. W końcu to, co jest teraz, kiedyś nadal będzie, jako to, co było teraz i w tym sensie będzie trwało jako ponadczasowe¹⁵³. Ta perspektywa uwiecznia wszystko, co przeżyte, ale dostępna jest tylko dla człowieka, który jest jej świadomy.

3. Ontologiczny wymiar śmierci

Wcześniejsze wątki dotyczące śmierci, jaki i późniejsze odniesienie się do tego tematu na płaszczyźnie etyki w następnym rozdziale niniejszej pracy, nie wyczerpują całego bogactwa tego zagadnienia. Należy poświęcić mu więcej uwagi właśnie w punkcie rozważań ontologicznych, bo trudno wyobrazić sobie problem, w którym bardziej niż w śmierci ogniskowałyby się dyferencja między byciem i niebyciem, pojęciami konstytutywnymi dla ontologicznych refleksji.

Istnieje powszechny pogląd, oparty o klasyczną teleologię, który głosi, że sens istnieje w nawiązaniu do celu. Już Arystoteles uznał przyczynę celową sensu istnienia za nadrzędną wobec przyczyny sprawczej. W tym kontekście mówi się też o sensie życia. Reakcją Spaemanna na takie rozumowanie jest protest, sprowadzający się do tezy, że nie istnieje żadne zewnętrzne kryterium, w stosunku do którego człowiek

¹⁵² Por. J. Koźuchowski, *Roberta Spaemanna nowe ujęcie klasycznej teorii osoby*, „Filo-Sofija”, nr 18 (2012/13), ss. 207–208.

¹⁵³ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 130.

mógłby określić swoje życie jako sensowne, bądź nie¹⁵⁴. Jest to możliwe w przypadku pojedynczych działań, ale nie w odniesieniu do życia jako całości.

Mając na względzie tę niemożność wzięcia całego swojego życia w nawias, niemiecki filozof bardzo wnikliwie podchodzi do tematu *eudajmonii*¹⁵⁵. Rozpoczyna od przywołania dwóch różnych tłumaczeń greckiego *εὐδαιμονία*. Pierwsze przekłada się na szczęście. Zdaniem niemieckiego filozofa jest ono wysoce problematyczne, gdyż mylnie może wskazywać na jedynie subiektywną perspektywę jednostki w ocenie życia. Jak duże nieporozumienia mogą się zrodzić z tego powodu pokazuje kantowska krytyka eudajmonizmu, która redukuje tę starożytną zasadę jedynie do hedonizmu. Dlatego Spaemann postuluje użycie drugiego tłumaczenia, które mówi o spełnieniu życia. Implikuje ono kilka ważnych konsekwencji, na które zwraca uwagę filozof¹⁵⁶. Po pierwsze do życia podejść można na poziomie rozważań i ocen jako do całości. Poza tym, to co moralnie niesłuszne wynika z niedostatecznego poznania warunków spełnionego życia, dlatego zło moralne nie istnieje, jako praktyczny rodzaj niesłuszności. Wreszcie życie nie może posiadać jakiejś wymiernej ceny, ponieważ każde odniesienie celu pojedynczego dążenia do jego kosztów, samo stanowi integralną część spełnionego życia¹⁵⁷.

Dla filozoficznego namysłu nad śmiercią istotna jest tutaj pierwsza konkluzja. Do życia można się odnieść jako do całości. W tym wymiarze Spaemann rozwija dalej swoją myśl w oparciu o arystotelesowską ideę, w której poszczególne działania nie służą jako środki do osiągnięcia ostatecznego celu, jakim jest spełnione życie, ale relacja ta opiera się na analogii połączenia części z całością. Aby ocena, zarówno całego życia, jaki i pojedynczych wydarzeń była miarodajna, życie musi się więc wcześniej „domknąć”. W myśl starożytnej greckiej zasady: „Nikogo przed śmiercią nie można nazwać szczęśliwym” śmierć jest granicą w sensie trwania, ale nie w znaczeniu celu do jakiego się dąży. Bez niej jednak granica, a wraz z nią sens nie mogą się w pełni ujawnić. Śmierć z jednej strony umożliwia dokonanie całościowej oceny, z drugiej jednak nie ma już osoby, w sensie dotychczasowej egzystencji, która miałaby tej oceny dokonać. Ta perspektywa to spojrzenie rozumu, który posiada wiedzę na temat skończoności osoby ludzkiej. Owa skończoność gwarantowana jest przez fakt, że osoba

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 125.

¹⁵⁵ Poświęca temu tematowi pierwszą część swojej książki: *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik*.

¹⁵⁶ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 22.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 22.

ludzka jest istotą śmiertelną i śmierć należy do jej struktury. Człowiek JEST istotą śmiertelną.

Wspomniana perspektywa rozumu, mimo że charakterystyczna jest wyłącznie dla osób nie wypełnia całego spektrum znaczeniowego tego co ludzkie. Może nawet w pewnych warunkach stać się synonimem tego co „niehumanitarne”, kiedy całościowy, osobowy sens ludzkiego bycia sprowadza się do rachunku prawdopodobieństwa. Rachunek ten ma charakter statystyczny i opiera się o pojęcie częstotliwości zjawisk. Tymczasem wszystko, co z życiem ludzkim jest związane - jest jednorazowe i niepowtarzalne¹⁵⁸. Dlatego sens życia ludzkiego nie ujawnia się wcale dopiero na końcu po śmierci, ale w każdym jego momencie. Nie można go uchwycić z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Sens życia, jak przekonuje Spaemann, jest obecny zawsze, kiedy ludzka jednostka odnosi się do niego¹⁵⁹.

Na sensowność życia nie wpływa więc jego długość. Życie dziecka i starca wypełnione jest takim samym sensem. Zarówno śmierć jednego, jak i drugiego nie jest bezsensowna. Byłaby taka, gdyby przyjąć stoicką zasadę samozachowania jako prawa nadrzędnego i utożsamić dobre życie z życiem jedynie biologicznym¹⁶⁰. Do czego prowadzi radykalny stoicyzm pod względem spojrzenia na sens i całość ludzkiego istnienia pokazują jaskrawie idee Spinozy, który istotę każdej rzeczy utożsamił z dążeniem tej rzeczy do pozostania w istnieniu. Ciągnie to za sobą konieczność zrezygnowania ze skończoności, która, co wyżej zostało zasygnalizowane, należy do istoty ludzkiej osoby. Tak właśnie Spinoza w efekcie swoich rozważań stanął przed koniecznością przyjęcia idei panteizmu, stojącej w rażącej opozycji do klasycznego ujęcia osoby.

Wracając jednak do starożytnych stoików zauważyć trzeba, że zasada samozachowania, która wyraża się w twierdzeniu, iż wszystkim istotom żywym zależy w pierwszej kolejności na zachowaniu własnego istnienia, ostatecznie utożsamia spełnione życie ze stanem obojętności wobec tego, czego nie można zmienić. W tym

¹⁵⁸ „Je mehr wir uns dem nähern, was den Sinn des Leben als ganzes ausmacht, um so weniger kann der Gedanke der Wahrscheinlichkeit eine Rolle spielen. Der Grund dafür ist der folgende: Wahrscheinlichkeit ist ein statistischer Begriff (...) Er bezieht sich auf Häufigkeitsverteilung (...) Wo es aber um den personalen Sinn des eigenen Lebens geht, da werden Wahrscheinlichkeitüberlegungen mit Bezug auf dessen Länge sinnlos. Wir haben unwiderruflich nur dieses eine Leben”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 126.

¹⁵⁹ Zob. tamże, s. 127.

¹⁶⁰ Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 66.

celu jako środek akceptowane było również samobójstwo. Drastycznym przykładem zastosowania tej zasady było, wprowadzie wymuszone przez władcę, ale jednak samobójstwo największego ze stoików – Seneki. W ten sposób dochodzi do samozniesienia się etyki stoickiej¹⁶¹.

Chybione jest więc podnoszenie samozachowania do rangi zasady fundamentalnej. Odgrywa ono mimo to ważną rolę w każdym systemie witalnym i ujawnia istotne znaczenie szeroko rozumianego pojęcia popędu. Perspektywa śmierci jeszcze dobitniej podkreśla jego doniosłość i wielofunkcyjność. O popędzie mówimy zawsze w kontekście bogactwa życia i różnych funkcji życiowych. Jest to ukierunkowana siła witalna organizmu, poruszająca cały system. Na tym poziomie dywagacji nie jest znaczące, czy mówimy o organizmie zwierzęcym, czy ludzkim. Spaemann określa popęd terminem „bycia – ku” (*Aussein – auf*): „Owo bycie – ku interpretujemy zazwyczaj jako popęd samozachowawczy – w odniesieniu do jednostki i do gatunku”¹⁶². Niemiecki filozof, jak widać, prowadzi swoje rozważania w bardzo szerokim ujęciu, nie skupiając się zbytnio na niuansach pojęcia popędu jednostki i całego gatunku, czy też nawet wszystkich fizycznych istot żywych. Umyka mu w ten sposób jeszcze jedna istotna rola, jaką pełni popęd witalny. Jest on mianowicie siłą integrującą każdą istotę żywą i fundującą jej jedność jako bytu ożywionego. Organizm żywy istnieje tylko jako całość. Każda ingerencja w jego strukturę skutkuje unicestwieniem całości. Jednostkowość zwierząt nie jest sposobem naszego ich postrzegania, ale tkwi w ich naturze.

W bliskiej konotacji do pojęcia jedności jest pojęcie ujednostkowania. Różnica jest oczywista. W pierwszym chodzi o element integrujący, a w drugim określający, wprowadzającym dyferencje. Ta funkcja popędu – ujednostkowanie przeżywania – jest już przez Spaemanna dostrzegana i wyprowadza on z niej bardzo ważną konkluzję natury ontologicznej. Życie nie może być w tej sytuacji właściwością bytu, lecz jest ono jego byciem. Potwierdza się więc już wcześniej przywoływana arystotelesowska zasada, że życie jest istnieniem bytu¹⁶³.

¹⁶¹ Por. tamże s. 72.

¹⁶² R. Spaemann, *Osoby...*, s. 17.

„Für gewöhnlich interpretieren wir dieses Aussein–auf als Trieb der Selbst- und Arterhaltung”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 20.

¹⁶³ Por. tamże, s. 52.

Konstitutywna dla popędu każdej istoty żywej jest uzewnętrzniona wewnętrzność, która objawia się różnicą „pomiędzy tym, czym jakaś istota żyjąca jest *rzeczywiście*, i tym, czym jest faktycznie”¹⁶⁴. Odsłona tej różnicy możliwa jest jedynie dla istoty, która może się do tej dychotomicznej formy swojego życia, jaką jest popęd, odnieść i zdystansować. Tak potrafi jedynie człowiek i zdolność ta jest mocnym potwierdzeniem go jako osoby. Osoba może żałować tego, że jest taka, jaka jest i chce się zmienić, zanegować swoją formę i stawiać granice swoim popędom¹⁶⁵. Każda inna istota żywa, nie będąca osobą, nie ma takiej możliwości. Jej życie sprowadza się do nieuświadomionej wewnętrzności. Dlatego Kartezjusz postrzegał organizmy żywe jako maszyny. Rozciągał on to spostrzeżenie oczywiście również na ludzki organizm, lecz w stosunku do zwierząt wiązało się to z przyzwoleniem na wykorzystywanie ich w taki sam sposób jak wykorzystuje się rzeczy. Nastawienie takie, nie tylko dawniej, ale i współcześnie, opiera się o przekonanie, że organizmy żywe są szczególnym przypadkiem systemu. Spaemann odkrywa jednak, że tezę tę należy odwrócić: systemy stanowią symulację życia, a charakter ten nadawany im jest jedynie przez istoty żywe będące osobami¹⁶⁶. Zwierzę nie rozpoznaje systemu, jakim jest jako istota żywa, ponieważ jego subiektywność jest bezrefleksyjna. „Nie antycypuje ona możliwego niebycia i dlatego nic nie wie o byciu. Wraz z istotą żyjącą znika też popęd, a wraz z popędem doniosłość otoczenia istoty żyjącej”¹⁶⁷. Otwiera to przed człowiekiem, jak uważa niemiecki filozof, możliwość instrumentalizowania zwierząt, ale pod pewnymi warunkami. Pole odpowiedzialności za zwierzę określa Spaemann nie w sferze egzystencji, ale w przedziale wnętrza istoty żywej. Dlatego postulatem podstawowym jest unikanie zadawania cierpienia zwierzęciu. To koronne zobowiązanie jakie człowiek ma w stosunku do zwierząt, zwłaszcza do tych, które udomowił. Należy dbać o ich dobrostan i subiektywne zadowolenie.

W ontologicznej perspektywie śmierci głębszego znaczenia nabierają więc nie tylko nasze relacje do innych, nieosobowych istot żywych, ale także tak istotne dla osób pojęcia jak sens, spełnienie życia, samozachowanie i związany z nim popęd. Natomiast kluczowy związek, co oczywiście naturalne, zachodzi pomiędzy śmiercią a pojęciem

¹⁶⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s.17.

¹⁶⁵ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 21

¹⁶⁶ Zob. tamże, s. 51.

¹⁶⁷ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 153;

„Sie antizipiert nicht mögliches Nichtsein und weißt deshalb nichts von Sein. Mit dem Lebewesen verschwindet auch der Trieb, und mit dem Trieb die Bedeutsamkeit der Umwelt des Lebewesens”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 135.

bycia. Zaryzykować można stwierdzenie, że Spaemann inspirowany jest w tej materii słynnym, heideggerowskim „byciem ku śmierci”. Perspektywa koniecznego zejścia ze sceny świata nie jest powodem rozpacz i beznadziei, ale antycypacja śmierci, jak podkreśla Spaemann, umieszcza życie w ponadczasowym aspekcie *futurum exactum*¹⁶⁸. Podobnie jak u Martina Heideggera, kiedy spoglądamy w stronę nieuniknionej możliwości śmierci, otwieramy się dopiero na byt. „Jako możliwość bezwzględna śmierć indywidualizuje jednak tylko po to, by jako nieprześcigniona uczynić jestestwo jako współbycie rozumiejącym możliwość bycia innych. Ponieważ wybieganie w nieprześcignioną możliwość otwiera zarazem wszelkie poprzedzające ją możliwości, tkwi w nim zatem możliwość egzystencjalnej antycypacji całego jestestwa, czyli możliwość egzystowania jako cała możliwość bycia”¹⁶⁹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że pod słowami fryburskiego filozofa mógłby podpisać się również Robert Spaemann. Rozwija on tę myśl rzecz jasna dalej w swoim, oryginalnym kierunku, dodając do niej chociażby idee cenneści życia ujawniającej się w jego niepowtarzalności.

4. O godności osoby

W antropologii inspirowanej klasyczną myślą ontologiczną rozum i wola stanowią władze duchowe ukierunkowujące osobę ku prawdzie i dobru – wartościom nadrzędnym. Decydują także o specyfice ludzkiej jednostki. Dzięki nim człowiek posiada nieporównywalną przewagę nad innymi bytami tego świata. Fakt ten naprowadza na temat godności osoby ludzkiej, która implikuje również pewną istotową wyjątkowość człowieka jako osoby. Jest to jednak pojęcie o wiele szersze i jego funkcja nie polega jedynie na podkreśleniu elitarnego roli człowieka wśród innych bytów, niebędących w zakresie dysponowania rozumem i wolą.

Najpierw zaznaczyć trzeba, że w literaturze faktu, także u samego Spaemanna, częściej spotkać się można ze sformułowaniem „godność człowieka”, niż „godność osoby”. Zaryzykować można jednak stwierdzenie, że terminy te mają charakter synonimiczny, mimo iż istnieją oczywiście konkretne powody takiego rozróżnienia. Pierwszy wykorzystywany jest przede wszystkim ze względu na potrzebę uwypuklenia wyjątkowości pozycji człowieka, jako gatunku, w zestawieniu z innymi gatunkami istot

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 130.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 371.

żywych. To, co czyni go tak wyjątkowym, wypływa z tego, co jednocześnie czyni go osobą.

Wskazać trzeba także na pewien specyficzny rodzaj godności, jaki związany jest z tzw. wysokimi urzędami jak król, czy prezydent. Ich godność związana jest oczywiście z faktem, że piastujący je człowiek jest reprezentantem określonej społeczności. Im większa jest ta społeczność, tym większa godność. W takim ujęciu umknąć uwadze może jednak fakt, że godność w takich przypadkach jest związana z odgrywaniem, w imieniu zbiorowości, jakiejś roli. A przecież również pierwotne znaczenie osoby wywodzi się od teatralnej roli. Antyczny aktor ukazuje się przed widownią tak, jak chce być postrzegany przez publiczność. Również tak funkcjonalnie rozumiana godność, swoje korzenie znajduje więc jeżeli nie w klasycznym, to z pewnością w pierwotnym ujęciu osoby.

Na czym jednak w perspektywie ogólnofilozoficznej polega godność człowieka, rozumiana jako odmienność w stosunku do zwierząt? Spaemann powie, że człowiek przewyższa zwierzęta w podwójny sposób. Pierwszy wyraża się w intelekcie i zdolności zdystansowania się do nacisków instynktu. Drugi wynika z umiejętności postawienia granicy swojej woli i respektowania granicy jaką jest wolność innych, lub wartość, której nie odnosi jedynie do swoich potrzeb¹⁷⁰. Człowiek może zrezygnować z własnej korzyści, która innym istotom żywym przynosi szkodę. W ten sposób szanując nie tylko inne osoby, ale także zwierzęta, manifestuje swoją godność i odnosi się z szacunkiem do tego, kim sam jest. Takie uwarunkowanie godności od działania sprawia, że jest ona pewną wymiarną rzeczywistością, którą można posiadać i utracić, w zależności od tego, jak człowiek zachowa się w sytuacji konfliktu między swoją korzyścią, a korzyścią innych istot. Wydaje się więc, że termin „godność człowieka” wpisuje się w świat zagadnień etycznych, a nie ontologicznych. Ale zgodnie z początkową tezą, jest to rzeczywistość wielopłaszczyznowa, która wpływa na całość tego co ludzkie.

W celu uprawomocnienia rozważania na temat tego pojęcia w wymiarze ontologicznym, należy wskazać na pewną uwagę, którą Spaemann formułuje zastanawiając się nad dwuznaczność normatywnego sformułowania, zaczerpniętego z pierwszego artykułu Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec, które stwierdza, że godność człowieka jest nienaruszalna. Niemiecki filozof zadaje więc pytanie: czy to

¹⁷⁰ Zob. R. Spaemann, *Granice...*, ss. 531–532.

oznacza, że godności tej nie da się, czy nie wolno jej naruszać? Wskazuje to na to, że pojęcie godności człowieka poprzedza dualizm bytu i powinności¹⁷¹. W innym miejscu powie, że: „godność ma coś wspólnego z potęgą bytu; jest jej wyrazem”¹⁷².

Podstawa godności nie tkwi więc w działaniu, lecz jest zakorzeniona głębiej. Jest właściwością wypływającą ze struktury bytowej, a w przypadku człowieka, ze struktury bytowo – osobowej istniejącej dla siebie i w sobie jako cel¹⁷³. Nie jest więc istotne jaką funkcję w systemie, czyli w odniesieniu do ludzi w społeczeństwie, pełni dana jednostka. Opierając rozumienie godności na podstawach ontologicznych, należy rozszerzyć słynny imperatyw moralny Kanta i sformułować go tak, aby nakazywał nie tylko człowieka, ale wszystko co jest nie traktować jedynie jako środka, ale dostrzegać i uhonorować każdy byt, jako cel sam w sobie. Spaemann zauważa to w swoich rozważaniach i zadaje pytanie, które w tym punkcie nasuwa się samo: na czy polega różnica między godnością wszystkiego co istnieje i specyficznym rodzajem bycia celem dla siebie jako godności ludzkiej¹⁷⁴? Jego odpowiedź zawiera stwierdzenie, że człowiek jako jedyna istota żywa na Ziemi posiada zdolność zrelatywizowania siebie. Nie jest zamknięta w swoim świecie jak zwierzę, które stanowi centrum swojego *universum*, a wszystko inne traktuje jako otoczenie. Człowiek nie redukuje rzeczywistości zewnętrznej tylko do otoczenia, ale może uznać fakt, że jest również otoczeniem dla innych istot żywych. Swoje cele, interesy i cel jakim sam jest dla siebie może poświęcić dla realizacji celów innych. Konkretnym wyrazem tej uwagi skierowanej na zewnątrz jest fakt, że człowiek nazywa rzeczy. Nadanie nazwy jest okazaniem szacunku i uznaniem autonomii rzeczy.

Dychotomiczna geneza godności człowieka, której źródła tkwią zarówno w przestrzeni działania jak i bytu prowadzą do postawienia również podwójnej tezy, że nie wszyscy są sobie w godności równi, ale też istnieje jakiś podstawowy poziom godności poniżej którego nikt zejść nie może. Ze względu na stopień doskonałości moralnej, która sprawdza się w działaniu, można mówić o różnicy w byciu bardziej lub mniej człowiekiem godnym, czy też jak to częściej się wyraża, mieć mniej, lub więcej

¹⁷¹ Por. tamże, s. 149.

¹⁷² Tamże, s. 152.

¹⁷³ Por. U. Wolska, *Człowiek–rzecz czy osoba?*, Wydawnictwo Von Borowiecky, Warszawa–Radzymin 2017, s. 235.

¹⁷⁴ Zob. R. Spaemann, *Granice...*, ss. 155–156.

godności¹⁷⁵. Dlatego też ofiary zbrodni mają więcej godności niż ich kaci i poziom jej jest tym większy, im większa ze strony oprawców jest chęć poniżenia swoich ofiar. Mimo jednak najbardziej „niehumanicznego” zachowania także złoceńca i egoista zachowuje podstawowy poziom godności ze względu na bycie człowiekiem. Spaemann odkrywa podstawę tego minimum, jak się okazuje, nie tylko w przestrzeni bytu, ale także czynu, gdyż nikt nie jest w stanie utracić wolności, rozumianej jako możliwość działania moralnego¹⁷⁶.

W tym miejscu do rozważań wprowadzić należy pojęcie wolności. Według niemieckiego filozofa, godność mierzy się miarą wolności. To jej ramy wyznaczają nie tylko przestrzeń autonomii, ale również stopień dojrzałości i uaktualnienia posiadanej godności. Trudno jest jednak znaleźć temat bardziej eksploatowany w historii ludzkiej myśli niż właśnie wolność. Czym ona więc jest dla niemieckiego filozofa? Bodaj najważniejszym jego twierdzeniem w tej dziedzinie jest zdanie, że człowiek jest wolny przede wszystkim od samego siebie, od swojej natury¹⁷⁷. Istnieje jednak rozróżnienie między wolnością, a byciem wolnym.

Aby stwierdzić stan bycia wolnym potrzebna jest jeszcze kategoria prawdy. „Wolny jest ten, kto wie, co robi, gdyż tylko ktoś taki robi to, co chce”¹⁷⁸. Wiedzieć czego się chce i to robić – w tym lapidarnym stwierdzeniu zarysowuje się specyficzna sytuacja metafizyczna i etyczna człowieka. Jedynie jego rozum zdolny do poznania prawdy i jej pragnący oraz poruszenie woli ku przedmiotowi prawdy, decydują o wyjątkowości ludzkiego bytu osobowego wśród innych bytów i działań wywołujących skutki. Ludzkie działanie, jak podkreśla niemiecki filozof, już u swego początku nie tylko posiada przyczyny, ale także racje. A kierowanie się właśnie racjami, wyzwala człowieka z determinizmu związku przyczynowo – skutkowego. Czyni człowieka wolnym¹⁷⁹. Ludzki rozum podejmuje wolną decyzję na podstawie rozważania racji. Nikt nie może go w tym wyręczyć, ani stosować wobec niego

¹⁷⁵ „Im bardziej człowiek zatopiony jest w swojej naturalnej podmiotowości, wydany swoim popędem lub skupiony na własnych interesach, im mniej ma dystansu do samego siebie, tym mniej ma godności”. Tamże, s. 158.

¹⁷⁶ Zob. tamże, s. 158.

¹⁷⁷ Zob. R. Spaemann, *Prawda i wolność*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 254.

¹⁷⁸ Tamże, s. 252.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 254.

przymusu, ponieważ „przymus wyboru, bez wiedzy o tym, co się wybiera, jest najskrajniejszą formą braku wolności”¹⁸⁰.

Wracając do pytania o prawdę trzeba zaznaczyć, że z jednej strony Spaemann identyfikuje ją z wiedzą na temat tego co się robi. Jednak to nie wiedza jest synonimem prawdy, a właśnie to wspomniane „co”. Klasyczna definicja prawdy mówi o zgodności jaka zachodzi między rzeczą a intelektem. Spaemann wydaje się redukować tę znaną definicję do samej rzeczy. Rzeczywistość jest prawdą. Na potwierdzenie tej tezy przywołać można przykład jakim się posługuje dla podkreślenia niewystarczalności wirtualnych symulacji. Gdyby możliwe było, aby człowieka będącego w stanie nieświadomości podłączyć do komputera, który stymulując określone rejony mózgu symulowałby nieustanny stan euforii, to zapewne niewielka ilość osób byłaby w stanie zamienić swoje życie, w którym doświadcza się zarówno chwil radosnych, jak i smutnych na taki spreparowany stan ciągłej szczęśliwości. Spaemann wyprowadza z tego wniosek: „Tym, czego ludzie pragną, jest nadal rzeczywistość, prawda”¹⁸¹. To, co się wydarza jest prawdą i nikt, nawet Bóg – jak podkreśla sam Spaemann – nie może tego zmienić¹⁸². To śmiałe stwierdzenie stawia niemieckiego filozofa po stronie radykalnego wręcz realizmu, a ludzką jednostkę, która w wolności poznaje prawdę, wynosi do miana reprezentacji tego, co absolutne. I w tym punkcie bije właśnie źródło ludzkiej godności.

Reasumując te wielowątkowe rozważania dostrzec można istotny problem, który bynajmniej nie jest pomijany przez Spaemanna, a dotyczy pozornej, jak się okazuje, sprzeczności. Godność niemiecki filozof, za wieloma wcześniej działającymi personalistami, osadza na podstawach rozumności i wolności, a potem przypisuje ją w podstawowym wymiarze każdej ludzkiej istocie. Nawet tej, która nie posiada jeszcze, lub już, tych własności. Rodzi się pytanie o godność ludzkich embrionów, małych dzieci, czy ciężko chorych psychicznie.

Próba rozwiania tych wątpliwości opiera się o zaczerpniętą z tradycji zarówno platońskiej jak i arystotelesowskiej zasadę mówiącą, że wszelkie jakości empiryczne są jedynie zewnętrznym przejawem substancji, która sama pozostaje ukryta. A te własności, które zazwyczaj przejawiają się w danym gatunku należą do istoty tego

¹⁸⁰ Tamże, s. 256.

¹⁸¹ Tamże, s. 255.

¹⁸² Zob. tamże, s. 257.

gatunku¹⁸³. „Dlatego zawsze, gdy mamy do czynienia z istotą pochodzącą od człowieka, musimy respektować w niej jako godność możliwość pojawienia się *Ja*, wolności”¹⁸⁴. Ten ontologiczny argument nierespektowany jest oczywiście przez nominalistów, ze względu na ich sprzeciw wobec idei rzeczywistości tego, co ogólne. Wobec nich wysuwa Spaemann argument o charakterze pragmatycznym i odnoszącym się do koncepcji praw człowieka. Musiałyby one być zniesione, gdyby o ludzkiej godności i wynikających z nich praw decydowano na podstawie swobodnej większości innych ludzi mających prawo definiowania ogólnych własności, według których kogoś można by zaliczać do rodziny ludzkiej, lub takiej przynależności odmówić. Takie zaklasyfikowanie musi się opierać na trwałej, obiektywnej przesłance przynależności biologicznej do gatunku *homo sapiens*¹⁸⁵. Warunkiem bycia człowiekiem i uznania ludzkich praw jest więc dla niemieckiego filozofa bezpośrednio, genetyczne pochodzenie, od rodziców będących *ludźmi myślącymi*.

Siłę tego argumentu osłabia tocząca się wciąż dyskusja nad istotą praw człowieka i ich uzasadnieniem. Wykorzystując za Lockiem rozróżnienie na człowieka i osobę próbuję się forsować ideę praw osoby, nie człowieka, gdyż w myśl tego kierunku nie wszyscy ludzie są osobami. Spaemann z determinacją przeciwstawiając się tym wpływom podkreśla: „Tylko pojęcie ludzkiej natury sprawia, że z pojęcia godności osoby da się wyciągnąć konsekwencje praktyczne”¹⁸⁶. W przeciwnym razie będzie ono instrumentalizowane i używane nie w celu ochrony jednostki, lecz w celu usprawiedliwienia ataku na nią. Atak ten dokonywany już obecnie na polu walki ideowej służy rozszerzeniu praw jednych, kosztem innych. Każde barbarzyństwo w stosunku do innych ludzi potrzebuje prawnego i moralnego usprawiedliwienia. Paradoksalnie, wysiłek poszukiwania takiego alibi, jest jednak elementem uznania dla tych, których z grona osób próbuje się wyłączyć. Działanie w stosunku do osoby zawsze wymaga usprawiedliwienia.

¹⁸³ Por. R. Spaemann, *Granice...*, s. 159.

¹⁸⁴ Tamże, s. 159.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 159.

¹⁸⁶ Tamże, s. 202.

5. Osoba jako podmiot

Istnieje w filozofii pogląd, czy raczej obawa, wyrażana przez niektórych myślicieli, która powstrzymuje od refleksji na temat podmiotowości. Uzasadnieniem tej postawy jest stwierdzenie, że wszelka refleksja prowadzona jest przez świadomość intencjonalną, której naturą rzeczy jest uprzedmiotowienie wszystkiego co napotyka. J. Maritain wyraził kiedyś tę obawę w następujący sposób: „Podmiotowość jako podmiotowość nie daje się określić jako pojęcie, jest niepoznawalną otchłanią. Nie można jej poznać stosując metodę pojęć, idei czy wyobrażeń, czy też metodę którejkolwiek z nauk, introspekcji, psychologii czy filozofii. Jakże mogłoby być inaczej, skoro cała rzeczywistość poznawana przez pojęcia, idee czy wyobrażenia jest poznawana jako przedmiot, nie jako podmiot”¹⁸⁷? Fakt ten miałby zniekształcać wnioski do jakich się dochodzi.

Pojawia się wówczas uprawnione pytanie: jak w ogóle uprawnione jest w takim przypadku posługiwanie się pojęciem podmiotowości, nawet w powyższym tekście, który ma za zadanie jej bronić przed rzekomym uprzedmiotowieniem¹⁸⁸? Taka postawa przekreśla myślenie na temat myślenia. W ten sposób spisuje się na straty dużą część dorobku filozoficznego ludzkości, a w rozumieniu Spaemanna może nawet całą filozofię. Zostaje ona zdefiniowana jako „myślenie, które chce zrozumieć samo siebie”¹⁸⁹. W kontekście przeciwstawiania się naukom szczegółowym i ich roszczeniom totalnego podporządkowania rzeczywistości, niemiecki filozof formułuje nawet naczelną rolę filozofii, jako głównej sile oporu przeciw uprzedmiotowieniu człowieka¹⁹⁰. Nawet jeżeli w refleksji filozoficznej własną podmiotowość czynimy intencjonalnym przedmiotem rozważań, to niemożność przekazania samego doświadczenia bycia podmiotem potwierdza jedno z podstawowych założeń filozofii osoby, mianowicie osobową niekomunikowalność.

¹⁸⁷ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 86.

¹⁸⁸ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 114.

¹⁸⁹ R. Spaemann, *Spór filozofów*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 27.

¹⁹⁰ „W sytuacji opanowania przez naukę naszego codziennego świata nie wystarczy przy tym odwołanie się do nieistniejącego już *ordinary language*, normalnego języka. Naiwność o której tu mówimy, wymaga raczej Sokratejskiej rekonstrukcji przez filozofię. O tym, że nie istnieją kolory *same w sobie*, wie dzisiaj każde dziecko. Potrzeba filozoficznej fenomenologii, aby zrozumieć, że kolory jednak istnieją. Dlatego filozofia będzie istniała dopóty, dopóki będziemy chcieli stawiać granice naszemu uprzedmiotowieniu”. R. Spaemann, *Filozofia jako zinstytucjonalizowana naiwność*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 25.

Dla filozofii, niemożność bezpośredniego zakomunikowania sobie nie jest jej granicą, ale wyzwaniem, które idee filozofii funduje. W ten sposób widzi to także Spaemann, kiedy mówi, że filozofia jest przede wszystkim myśleniem samodzielnym¹⁹¹. Samodzielność w odniesieniu strukturalnym polega na tym, że każda część historii filozofii, od jej greckich początków do dzisiaj, stanowi odrębną całość. Rozwój filozoficznej myśli nie ma charakteru liniowego i nie odbywa się na zasadzie darwinistycznej ewolucji. Samodzielność filozofii da się również ująć w wymiarze metodologicznym. Stawiając rozróżnienie między dyskursem filozoficznym, a niefilozoficznym Spaemann mówi o monologicznym charakterze dyskursu pomiędzy filozofami. Polega on na próbie „ (...) zrekonstruowania tego, co mówi partner dialogu, przeniesienia tego do własnego sposobu myślenia tak, aby pomyśleć na nowo – albo przez propozycję interpretacji, przy której bylibyśmy gotowi zgodzić się z twierdzeniem partnera, albo przez przemyślenie powodu niezgody”¹⁹².

Odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia, jest odpowiedzią na pytanie: kim jest filozof – podmiot myślący. Oba te pytania należą jednak do grupy pytań ostatecznych, którymi nie tylko zajmuje się filozofia, ale z których się rodzi. Wielość odpowiedzi na te pytania nie zamyka dyskusji, ale dopiero ją umożliwia. Fakt, że ciągle trwa namysł nad pytaniami ostatecznymi z punktu widzenia nauki nazwany mógłby być kryzysem, czy wręcz porażką. Niemiecki filozof stwierdza jednak, że „w filozofii nie ma kryzysów podstaw, filozofia jest zinstytucjonalizowanym kryzysem podstaw”¹⁹³. W kryzysie tym wszystko może stać się przedmiotem refleksji, myślenia podmiotu. Filozofem jest ten, kto myśli i konfrontuje swoje myślenie z myśleniem innych. Dlatego w przeciwieństwie do innych dziedzin historia filozofii jest jej integralną częścią¹⁹⁴. W filozofii nie ma nienaruszalnych dogmatów, twierdzeń, których nie można przemyśleć od nowa. Myśl filozoficzna powinna wręcz prowokować podmiot do zajęcia się nią od nowa. Niepokojąca jest sytuacja, kiedy różne szkoły filozoficzne nie prowadzą ze sobą sporów, zadowolając się obojętną koegzystencją i zamknięciem we własnym kręgu.

¹⁹¹ Zob. R. Spaemann, *Spór filozofów*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 29.

¹⁹² Tamże, s. 29.

¹⁹³ Tamże, s. 27.

¹⁹⁴ „(Pytanie: „Po co nam fizyka?” nie jest pytaniem z dziedziny fizyki. Pytanie: „Po co nam filozofia?” jest jednak pytaniem filozoficznym.) Historia danej nauki nie jest jej integralną częścią. Filozofia przewycięża decyzyzizm (który tkwi we wszystkich naukach) tylko o tyle, o ile znajduje się w refleksyjnej relacji do swej własnej historii, to znaczy, o ile próbuje uczynić ją przedmiotem myślenia”. R. Spaemann, *Kontrowersyjna natura filozofii*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 53.

Stwierdzenie, że w filozofii nie ma dogmatów nie kłóci się oczywiście z potrzebą zasad. Myślenie nie może obyć się bez zasad. Podstawową jest racjonalność, rozumiana jednak nie jako odrębna struktura, ale jako własność podmiotów¹⁹⁵. Z racji upodmiotowienia tej zasady, niemiecki filozof mówi nie o abstrakcyjnym pojęciu racjonalności, ale używa stwierdzenia „cnota racjonalności podmiotów”. Z naciskiem podkreśla, że cnota ta musi spełnić trzy wymagania.

Pierwszym jest świadomość partykularności swojego punktu wyjścia w dyskusji. Filozofia tej partykularności nie zaprzecza, ale stara się zrozumieć i przewyciężyć ją przez zrozumienie. Paradoks całej sytuacji polega na tym, że potrzeba pewnego stopnia wierności wobec własnego zdania. Inaczej rzecz ujmując, istotna jest ciągłość filozofowania. Wnioski z myślenia nie mogą być całkowicie oderwane od jego pierwotnego motywu¹⁹⁶. Myśl dojrzewa na zasadzie ciągłości, a nie darwinistycznego rozwoju, co wcześniej zostało już zaznaczone w odniesieniu do całej filozofii. Filozofia jest ciągłym dyskursem, trwającym już kilkadziesiąt wieków. A jednocześnie każdy z filozofów tworzy filozofię, która jest kompletna. Ciągłość dotyczy trwającego dialogu, który nie może być w pełni utożsamiony z filozofią. Ma ona formę trwającego dyskursu, ale w istocie jest myślą, która wychodzi poza swoją formę.

Drugim wymaganiem racjonalności podmiotu jest według Roberta Spaemanna życzliwość. Namysłowi musi towarzyszyć atmosfera życzliwości i przyjaźni, co w swoich dialogach akcentował już Platon. Bez spełnienia tego warunku filozofia przeradza się w ideologię¹⁹⁷. Niemiecki filozof zauważa, że różnica między tą pierwszą i ostatnią nie jest wcale duża. Elementem rozstrzygającym o tej dyferencji jest taka interpretacja całości rzeczywistości, za którą w przypadku ideologii stoi partykularność w postaci interesu. Tę partykularność stara się ona ugruntować za wszelką cenę, często ze szkodą dla tych, którzy tego interesu nie podzielają. Obca, a nawet wroga jest jej wówczas wszelka życzliwość. Partner dyskursu sprowadzony zostaje do roli środka, który ma gwarantować realizację interesu jako celu nadrzędnego. W przypadku filozofii wcześniej wspomniana partykularność, jako warunek konieczny, jest elementem do przewyciężenia, do którego filozof dąży przez zrozumienie¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Por. R. Spaemann, *Spór filozofów*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 37.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 39.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 40.

¹⁹⁸ Por. tamże, ss. 56–57.

Wreszcie trzecim warunkiem cnoty racjonalności jest gotowość dopuszczenia do głosu w otwartej i publicznej debacie także tych, z którymi nie potrafimy prowadzić owocnej dyskusji¹⁹⁹. Ten ostatni postulat łączy się w widoczny sposób z drugim. Życzliwość jest wszakże otwartością w stosunku do stanowisk będących w opozycji.

Takie trzy podstawowe warunki stawia Spaemann cnocie racjonalności. Odpowiedź na pytanie, czym jest racjonalność sama w sobie, odkrywa jej doniosłość w kontekście osobowej podmiotowości. Z definiowania filozofii, jej struktury i roli wyłania się racjonalność jako myślenie, czyli samouświadczenie się życia. Zaczerpnięte z definicji osoby określenie „natura racjonalna” można utożsamiać z określeniem „natura myśląca”. Myślenie nie jest częścią nas samych, nie jest narzędziem, którym posługuje się *ja*. „Ale przecież my jesteśmy naszym myśleniem”²⁰⁰. A o podmiotowości Spaemann powie, że „(...) jest tylko abstrakcją momentu refleksji, który jest charakterystyczny dla osób”²⁰¹. Człowiek jest więc czymś więcej niż tylko podmiotem. Jest podmiotem myślącym, czyli osobą. W zestawieniu z tym twierdzeniem jaskrawiej widać genialną intuicję Kartezjusza, który wprowadza do filozofii pojęcie *res cogitans*. Geniusz tego odkrycia polega oczywiście na roli myślenia w kształtowaniu się tożsamości osoby. Problematyczna i nie do pogodzenia ze spaemannowską myślą jest jednocześnie pierwsza część kartezjańskiego pojęcia – rzecz. Podmiot myślący nie może być utożsamiony z rzeczą myślącą. Niemiecki filozof zarzuca Kartezjuszowi zainicjowanie kryzysu pojęcia osoby, właśnie przez wyeliminowanie z osobowej konstrukcji pojęcia życia²⁰². Z platońskiej triady byt – życie – myślenie pozostał jedynie myślący byt, którego nie można utożsamiać z myślącym podmiotem. Dopiero myślenie, jako samouświadczone życie kształtuje podmiot.

Kiedy mówi się o osobie w kontekście społecznym, używa się także zamiennego pojęcia jednostka. Czy osoba jako podmiot jest jednostką? Oczywiście można użyć

¹⁹⁹ Por. tamże, ss. 40–41.

²⁰⁰ R. Spaemann, *Kontrowersyjna natura filozofii*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 60.

²⁰¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 126;

„Subjektivität ist nur die Abstraktion eines Reflexionsmomentes, das für Personen charakteristisch ist”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 112.

²⁰² „Die Krise des Personbegriffs ergibt sich aus dem cartesichen Dualismus und aus der Unmöglichkeit, im Rahmen dieses Dualismus *Leben* zu denken. Seit Platon und insbesondere seit dem Neuplatonismus war maßgeblich die ontologische Trias Sein-Leben-Denken. Leben war dabei der eigentliche, paradigmatische Begriff (...) Nichtlebendiges Sein können wir nur nach Analogie unseres eigenen Seins denken, aber unser eigenes ist Leben (...) Der Sein und Bewußtsein verbindende Mittelbegriff des Lebens verfällt nun dem cartesichen Verdikt, keine klare und distinkte Idee zu sein”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 146.

takiego uproszczenia na gruncie językowym, ale pamiętać należy, że jest to właśnie uproszczenie, z którego w szerszej, filozoficznej perspektywie można wyciągnąć mylne wnioski. Niemiecki filozof podkreślając znaczenie pojęcia jednostki, przywołuje swoje wspomnienia z okresu panowania w jego ojczyźnie narodowego socjalizmu. Partyjna propaganda, akcentując znaczenie narodu, próbowała ówczesnym Niemcom wmówić, że jednostka nie znaczy nic. Sprawcza siła tkwi jedynie w narodowym kolektywie. Już wówczas młody Spaemann, wykazując filozoficzne wyczucie problemu, zwrócił uwagę, że przecież suma nawet dużej ilości zer równa się zero²⁰³.

Jednak człowiek, jako osoba jest czymś więcej niż tylko jednostką. Różnicę tę ujawnia omawiana już wcześniej relacja wartości i godności. Jednostka jest częścią wspólnoty. Podporządkowuje się ona zbiorowości i układ ten zyskuje na wartości. Dwie jednostki znaczą faktycznie więcej niż jedna i manifestuje się to szczególnie w sytuacjach zagrożenia życia. Kiedy pojawia się alternatywa udzielenia pomocy jednemu człowiekowi, lub kilku jednostkom, to uprawnionym wyborem jest niesienie pomocy większej ilości ludzi. Dla uwypuklenia tego dylematu Spaemann przywołuje postać św. Maksymiliana Kolbe, który w niemieckim obozie zagłady ofiarowuje swoje życie za życie człowieka, który był ojcem rodziny²⁰⁴. Suma korzyści w tej sytuacji jest większa po stronie człowieka, którego przeżycie ma zasadnicze znaczenie dla egzystencji całej rodziny. Nie oznacza to, że życie jednego człowieka jest ważniejsze od drugiego. Takiego rozróżnienia można dokonać tylko i wyłącznie w zestawieniu ze zbiorowością. Heroiczny czyn polskiego zakonnika uwidacznia również zupełnie inny poziom ewaluacji ludzkiej jednostki, która jest przede wszystkim osobą. Jako osoba człowiek posiada nie tyle wartość, co bezcenną godność.

Temat ten został już szerzej przedstawiony powyżej. Dla rozróżnienia dwóch terminów: *jednostka* i *osoba* istotne jest stwierdzenie, że w pewnych kontekstach na człowieka można spojrzeć w sposób wymierny, jednak ostatecznie, z racji bycia osobą, nie można go sprowadzić do policzalnego indywiduum²⁰⁵. Godność osobowego podmiotu odznacza się również niezbywalnym roszczeniem, aby każde działanie wymierzone w osobę było usprawiedliwione. Jeżeli w grę wchodzi idea sprawiedliwości, to siłą rzeczy na horyzoncie myślenia pojawia się także pojęcie prawa.

²⁰³ Zob. R. Spaemann, *Was macht Personen zu Personen?*, „Philosophisches Jahrbuch“, nr. 119, 2012 r., ss. 3–4.

²⁰⁴ Zob. tamże, s. 4.

²⁰⁵ Por. tamże, s. 4.

Podmiotowość wobec prawa, obok godności i zupełności bytowej, jest w klasycznym nurcie filozofii uznawana za cechę ujawniającą prymat osoby w ujęciu do społeczności²⁰⁶. Wiąże się ona z autodeterminacją. Osobowa wolność do działania podmiotu gwarantuje mu zewnętrzną niezależność, dlatego musi on sam determinować się do działania. Dokonuje się to przez wybór sądu praktycznego podpowiadającego jak należy działać. Sądy te osoba ludzka tworzy sama lub są jej one poddane przez normę prawną, której źródła są upatrywane w naturze lub w przepisie prawa pozytywnego. Jeżeli człowiek przyjmuje treść poddanej mu normy, uznaje ją za swój własny sąd praktyczny, dokonuje się jej upodmiotowienie i staje się ona osobową normą działania²⁰⁷. Człowiek wówczas, osiągając zdolność do czynności prawnych, jest w stanie na mocy własnych, wolnych decyzji kształtować swoją sytuację prawną. Tak właśnie rodzi się indywidualna podmiotowość prawna²⁰⁸. Proces ten rodzi jednak pewne wątpliwości. Dotyczy jednostek, które określić można mianem modelowych. Umiejętność podejmowania samodzielnych i wolnych decyzji nie jest dana wszystkim ludziom. Zrozumiały jest w tym sensie postulat szerszego ujęcia podmiotowości prawnej człowieka, który formułowany jest nie tylko na gruncie filozofii, ale też środowiska prawniczego²⁰⁹.

Spaemann podejmuje rozważania na temat podmiotu prawa w punkcie, który odnosi się do terminu uznania²¹⁰. Fakt ten można uznać za Spaemannowskie rozwiązanie wyżej postawionego problemu, mimo iż filozoficzna kwestia uznania nie stanowi bezpośredniej odpowiedzi w dyskusji o potrzebie szerszego spojrzenia na osobę jako podmiotu prawa. Ta zależność jest właściwie w myśli niemieckiego filozofa odwrotna. Na marginesie refleksji o interpersonalnym uznaniu rodzi się rozwiązanie kwestii szerszego ujęcia osoby jako podmiotu prawa. Spaemann, pisząc o uznaniu stwierdza, że przestrzeń, którą osoba zajmuje z racji swojej biologicznej przynależności do gatunku *homo sapiens*, „sama z siebie” dąży do prawnej kodyfikacji, do ustanowienia nienaruszalnego, gwarantującego bezpieczeństwo i pokój, stanu prawnego. W nim „nieporównywalność każdej osoby przyjmuje formę takiego samego prawa wszystkich

²⁰⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako byt osobowy*, „Ethos”, nr. 101, 2013 r., s. 33.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 34.

²⁰⁸ Zob. T. Chauvin, *Osoba fizyczna czy człowiek? Kilka refleksji na temat podmiotu prawa*, „Principia”, nr. LXI–LXII, 2015 r., s. 127.

²⁰⁹ Zob. tamże, s. 128.

²¹⁰ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 202.

do bycia kim innym”²¹¹. Osoby nie zawdzięczają swojego samoistnego bycia sobie nawzajem, dlatego w efekcie stają przed koniecznością wzajemnego uznania. Jeżeli ktoś tego odmawia, jako podmiot prawa do własnego uznania może być przez prawo do tego zmuszony. Oczywiście chodzi o prawo w znaczeniu bardziej pierwotnym, niż prawo stanowione. Ono jest fundamentem dla wszelkiej kodyfikacji i zabezpieczenia praw osoby ludzkiej. Podmiotowość w tym wymiarze ma niejako podwójne znaczenie. Nie tylko klasyczne, wskazujące osobę ludzką jako adresata norm prawa, ale również jako źródło. Ludzka natura jest źródłem prawa i chyba w żadnym innym przypadku nie jest to tak jaskrawie widoczne, jak w przypadku praw człowieka. Ich źródło upatruje się przecież w niezbywalnej ludzkiej godności.

²¹¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 233.

„(...) in dem die Inkommensurabilität jeder Person die Form des gleichen Rechtes aller auf Anderssein annimmt”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 202.

Rozdział III: ZNACZENIE KONCEPCJI OSOBY W ROZSTRZYGANIU WYBRANYCH PROBLEMÓW ETYCZNYCH

1. Ochrona życia ludzkiego

Przechodząc od zagadnień nakreślających strukturę ontyczną osoby do tematów o wymiarze etycznym, wchodzimy w zasadniczą przestrzeń filozoficznego dorobku Roberta Spaemanna. Przez większość swojej naukowej kariery był on i jest nadal wnikliwym nie tylko komentatorem, ale również ważnym autorytetem w licznych sporach dotyczących kontrowersyjnych kwestii z dziedziny filozofii praktycznej. Przejście od fenomenologicznego opisu zjawisk poprzez odwołanie się do tego, co stałe w osobie do etyki, odkrywa również zasadniczy charakter myśli etycznej jako spotkania tych dwóch wcześniejszych elementów w praktycznym życiu człowieka²¹².

Etyka ze swej natury tworzy się w ogniu ścierających się ze sobą poglądów, które ocenić można według kryterium słuszności i niesłuszności. Taki punkt widzenia stawia Spaemanna, rzecz jasna, po stronie realizmu a w opozycji do konstruktywizmu w postrzeganiu prawdy w etyce²¹³. Działanie, według niego, można nazwać ludzkim, jeżeli istnieje możliwość oceny tego działania właśnie na podstawie kryteriów albo, albo. Albo jest ono słuszne, albo nie²¹⁴. Jednak o ile jest to możliwe w przypadku pojedynczych, oderwanych od szerszego kontekstu czynów, o tyle sprawa komplikuje się kiedy ostatecznym kryterium postępowania moralnego i niemoralnego jest klasyczny punkt widzenia eudajmonizmu, odwołującego się do idei spełnionego życia jako całości. Powodem tego jest różnica jaka zachodzi między błędem a pomyłką. Ta ostatnia byłaby działaniem opartym na fałszywym poznaniu, któremu nie można przypisać winy. Spaemann pisze: „A zatem wiedzy i zaślepienia, które odpowiedzialne są za spełnienie życia, nie należy definiować w duchu klasycznej definicji prawdy jako zgodności lub niezgodności z rzeczywistością, a to dlatego, że wiedza, o którą tu chodzi, sama jest elementem tej rzeczywistości. „Rzecz” sama, tzn. życie jest

²¹² Por. W. Zuziak, *Czy możliwe jest dobro bez porządku?*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXXIII, z. 2, 2005, s. 59.

²¹³ Realizm roszczenia moralnego, przez które człowiek ma dostęp nie tylko do swojej rzeczywistości, ale i innych podkreśla Andrzej Póltawski. Zaznacza on, że Spaemann widzi w tym doświadczenie konstytutywne dla etyki. Staje tym samym w opozycji do poglądów konstruktywistycznych, które widzą w normach etycznych jedynie koherentne systemy budowane nie na doświadczeniu obiektywnej rzeczywistości moralnej, a jedynie na subiektywnym odbiorze tej rzeczywistości. Zob. A. Póltawski, *Życzliwość jako eudajmonia. Antropologia Roberta Spaemanna*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXXIII, z. 2, 2005, ss. 51–57.

²¹⁴ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 15.

refleksyjne. Życie może się spełnić tylko jako życie samoświadome”²¹⁵. Broniąc etyki eudajmonistycznej przeciw argumentom wysuwany przez Kanta, czy Schopenhauera, Spaemann buduje swoją etykę w oparciu o pojęcie życia osobowego, jako życia tożsamego z podmiotem przeżywającym i odnoszącym swoje działanie do całości życia i jego spełnienia.

Metodzie tej najpierw warto przyjrzeć się więc w kontekście problemów etycznych rodzących się na gruncie rozważań dotyczących początku i końca życia ludzkiego. To temat bardzo złożony obejmujący nie tylko takie zagadnienia jak samobójstwo, eutanazja, zabójstwo czy aborcja, ale również te, odnoszące się do interwencji genetycznych w naturę osób ludzkich i dylematów z dziedziny szeroko pojętej medycyny.

Niech pierwszym zagadnieniem będzie odniesienie się do wartości życia własnego i próby zaprzeczenia tej wartości, która realizuje się przez samobójstwo. Wymaga to w pierwszej kolejności ustalenia, co rozumie się przez wartość życia. Aby uniknąć nieporozumień Spaemann powołuje się na kantowskie rozróżnienie wartości, która z natury rzeczy jest zawsze relacyjna i godności, którą jedynie przypisać można osobie²¹⁶. Zaznacza, że mówienie o wartości życia zawiera w sobie istotną sprzeczność, ponieważ coś może mieć wartość lub być bezwartościowym właśnie w kontekście samego życia. Moje życie może być na płaszczyźnie utylitarnej rozpatrywane jako użyteczne albo nieużyteczne dla kogoś. Jednak i w tym przypadku pojawia się trudność, w postaci założenia, iż tego typu podejście wymaga uznania życia innego wobec którego następuje rozstrzygnięcie o mojej użyteczności jako miary szacowania²¹⁷. Rodzi się więc pytanie o legitymizację tej miary odniesienia.

Rozwiązanie stanowi pojęcie godności człowieka, o której Spaemann pisze tak: „Byt, który odnosi się do samego siebie, nie jest jedynie relatywny w stosunku

²¹⁵ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, ss. 21–22.

„Einsicht oder Verblendung, die dem Gelingen oder Mißlingen des Lebens zugrundeliegen, sind offenbar nicht adäquationstheoretisch als Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit zu definieren. Und zwar deshalb nicht, weil die Einsicht, um die es hier geht, ein Element der Wirklichkeit selbst ist. Die „Sache“ selbst, das Leben ist reflexiv. Nur als ein seiner selbst bewußtes kann das Leben gelingen”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 23.

²¹⁶ „(...) das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde. (...) Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat”. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philipp Reclam, Stuttgart 2008, s. 73.

²¹⁷ Zob. R. Spaemann, B. Wannenwetsch, *Guter schneller Tod. Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*, Brunnen Verlag, Basel 2013, s. 17.

do doświadczenia kogoś innego. Jako skończony, jest on jednak równie istotnie odniesiony do innego i tylko w tym odniesieniu rzeczywisty. Ponieważ jednak wie o tym, zdaje sobie sprawę ze swej relatywności i wychodząc ze swej centryczności relatywizuje samego siebie, znosi tym samym swą relatywność i staje się reprezentacją Absolutu. Jest to właśnie to, co rozumiemy przez pojęcie godności człowieka²¹⁸. Podobnie jak np. Adorno Spaemann stoi więc na pozycji uzasadnienia ludzkiej godności, i co za tym idzie, nienaruszalności ludzkiego życia w koniecznym kontekście myślenia religijnego. Bez niego człowiek nie jest w stanie zrozumieć fenomenu „świętości”, jako niewspółmiernego argumentu, którego nie można uzasadnić funkcjonalnie i będącego „dobrem w sensie predykatu jednoargumentowego”²¹⁹. Wyłączenie funkcjonalności dotyczy nie tylko funkcjonalnego podejścia innych do mnie, ale również człowieka do siebie samego. Człowiek cenny jest „w sobie”, a nie tylko „dla siebie”. W przeciwnym razie unicestwienie podmiotu, który byłby cenny dla samego siebie nie byłby morderstwem, którego konsekwencją jest zaciągnięcie winy przez dokonującego tego aktu. Wartość życia byłaby wyznaczona przez podmiot, dla którego było ono wartościowe. Nikt nie doznałby szkody, gdyby taka jednostka zniknęła wraz ze swoją wartością. Zasadę tę można również rozciągnąć na całą ludzkość jako podmiot zbiorowy. Gdyby uległa ona zniszczeniu w katastrofie np. atomowej, wówczas, mówiąc prosto, świat nic by nie stracił²²⁰.

Tego typu funkcjonalistyczne podejście leży u podstaw nurtów myślenia zezwalających na samobójstwo czy eutanazję, będącą w istocie samobójstwem motywowanym uniknięciem cierpień związanych z nieuleczalną bądź szczególnie uciążliwą chorobą.

W kontekście śmierci na którą ktoś się decyduje rozważyć trzeba dwie skrajne sytuacje. Pierwsza dotyczy heroicznego czynu oddania własnego życia jako ofiary za kogoś lub nawet w obronie jakiejś idei. Jest to wyjątkowo osobowy akt transcendencji własnej osoby i wyraz największej miłości. Racja popełnienia

²¹⁸ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 154.

„Seiendes, das sich auf sich selbst bezieht, ist nicht nur relativ auf ein anderes und auf die Erfahrung eines anderen. Als Endliches ist es freilich ebenso wesentlich doch auf anderes bezogen und nur in diesem Bezug wirklich. Aber indem es dies weißt, indem es seine eigene Relativität realisiert und sich, aus seiner Zentralität heraustretend, selbst relativiert, hebt es diese Relativität auf, wird es zur Repräsentation des Absoluten. Dies ist es, was wir unter Menschenwürde verstehen”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 151.

²¹⁹ Tamże, s. 127.

²²⁰ Por. R. Spaemann, *Granice...*, ss. 154–155.

samobójstwa z kolei nie wychodzi poza osobę dokonującą tej tragicznej decyzji i przez to widać wyraźnie, że jest podejściem czysto funkcjonalistycznym do życia, więc do samego siebie. Potwierdzeniem tego, że niemiecki Filozof tak właśnie postrzega ten problem jest podzielenie przez niego argumentów, jakie przeciw samobójstwu wysuwał jego wielki rodak – Immanuel Kant, który w akcie tym widział nie wyraz autonomii i wolności człowieka, ale właśnie jego zaprzeczenie. Popełniając samobójstwo, człowiek sprowadza siebie do roli środka mającego na celu usunięcie pewnych niechcianych stanów. To oczywiście, w kantowskim rozumieniu, przeciwstawia się jednemu ze słynnych sformułowań imperatywu kategorycznego²²¹. Spaemann jednak zaznacza, że nikomu mimo to nie można zabronić traktowania siebie jako środka. Stąd wynika rozdzielenie jurydycznego i moralnego spojrzenia na samobójstwo, wszak żadne prawo w kulturze europejskiej nie karze za próbę popełnienia samobójstwa²²².

Moralna ocena samobójstwa pozostaje w jego ocenie bezsprzecznie negatywna i wymierzona przeciw nie tyle osobie, co osobom, ponieważ uruchamia mechanizmy, których konsekwencją jest sytuacja zagrożenia dla każdego życia, a także naruszenia zaufania w stosunku do tych, którzy z racji swojej profesji zajmować się mają ratowaniem życia ludzkiego.

Główne jednak ostrze krytyki moralnej wymierzonej w samobójstwo koncentruje się u Spaemanna na tezie, że akt ten jest w swej istocie „najsłabszą formą nietożsamości człowieka”²²³. Samobójca nie oddaje życia, co stanowi jego osobowy wolny wymiar, ale zabiera go sam sobie. I choć sprawcą tej śmierci i jej ofiarą jest ta sama osoba, to jednak role te nie są ze sobą tożsame. A tymczasem: „Jeśli oddanie jest właściwym sprawdzianem rzeczywistego posiadania, wówczas śmierć jest najwyższą formą *actus humanus*. Antycypacja śmierci natomiast, świadomość konieczności oddawania życia, jest tym, co przenikając i strukturyzując nasze życie czyni je życiem osobowym”²²⁴. W świetle tych słów, dla niemieckiego Filozofa podwójnie sprzeczne są argumenty, które wysuwa się za pozwoleniem na bezkarne zabijanie innych w ramach eutanazji. Po pierwsze, że odwołują się do pojęcia osoby,

²²¹ Zob. R. Spaemann, B. Wannewetsch, *Guter schneller Tod...*, ss. 20–21.

²²² Zob. tamże, s. 19.

²²³ „die extremste Form der Nichtidentität des Menschen“. R. Spaemann, *Personen...*, s. 132.

²²⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 150.

„Wenn Hergeben die eigentliche Bewährung wirklichen Habens ist, dann ist Sterben der *actus humanus* schlechthin. Und es ist die Antizipation des Sterbens, das Wissen unausweichlichen Hergebenmüssen, das, indem es unser Leben durchdringt und strukturiert, es zu einem personalen Leben macht“. R. Spaemann, *Personen...*, s.133.

a po drugie dlatego, że wykluczają się wzajemnie. Chodzi o sytuację, gdy z jednej strony używa się argumentu, iż osoba jest podmiotem bezwarunkowego stanowienia o sobie, a z drugiej niektórym odmawia się statusu osoby, ze względu na chociażby utratę świadomości w ciężkiej chorobie i postuluje się ich zabicie w ich własnym lub zbiorowym interesie²²⁵.

Sprzeczność obu tych sytuacji ujawnia również złożoną rolę wolności osoby w bieżących rozważaniach. Bez względu na ocenę moralną, każdy rzeczywiście ma prawo pozbawić siebie życia, np. rezygnując świadomie i dobrowolnie z przyjmowania pokarmu. I każde działanie osób trzecich mające na celu przymusowe odżywianie takiej osoby jest pogwałceniem jej godności. Życie fizyczne, co zostało już wyżej zaznaczone, jest nienaruszalną sferą ludzkiej wolności. Z tego samego jednak powodu nieakceptowane moralnie i prawnie, zdaniem Spaemanna, jest pomoc osób trzecich w samobójstwie w przypadku eutanazji. Chęci unicestwienia siebie z materialnego świata nie można wspierać od zewnątrz, gdyż z tej właśnie zewnętrznej perspektywy nikt nie jest w stanie oddzielić „podmiotu wolności od jego fizycznej egzystencji jako pierwszej sfery jego wolności – tak aby móc respektować wolność niszcząc egzystencję fizyczną”²²⁶. Nie ma więc sposobu na zrzeczenie się nienaruszalności cielesnej osoby. Zasada ta musi pozostawać sferą tabu ze względu na niemożność oddzielenia natury ludzkiej wolności od podstawowej formy w jakiej się ona wyraża, czyli fizycznej bytowości²²⁷. Aczkolwiek daje się również zauważyć pewną niebezpieczną tendencję nie tylko w pojedynczym człowieku, ale również w pewnym ogólnoludzkim dążeniu do wyemancypowania się z wszelkich uwarunkowań wynikających z natury. Natura, nawet w rozważaniach etycznych, bywa, że nie jest postrzegana jako integralna część ludzkiej wolności, ale jako element ograniczający tę wolność. Zwrócenie się przeciw niej jest równoznaczne z popełnieniem samobójstwa i to zarówno w skali jednoosobowej, jak i ogólnoludzkiej. Debata na temat zagrożeń środowiska naturalnego jest według Spaemanna jasnym tego dowodem²²⁸. Jego niszczenie jest w jasny sposób podcinaniem gałęzi na której się siedzi.

Najbardziej jednak jaskrawym uderzeniem w naturę ludzkiej osoby, jako żyjącego człowieka jest działanie, w krąg którego wchodzi nie tylko zagadnienie

²²⁵ Por. R. Spaemann, B. Wannenwetsch, *Guter schneller Tod...*, s. 30.

²²⁶ R. Spaemann, *Granice...*, s. 199.

²²⁷ Por. tamże, s. 199.

²²⁸ Zob. tamże, s. 505.

zakończenia życia, ale również jego początków. Jest nim aborcja. Wobec powszechnie przyjętego konsensusu, co do potępienia zabijania ludzi, główny front konfliktu dotyczącego zalegalizowania bądź zabronienia aborcji przebiega na linii pytania: czy ludzka zygota, embriion jest człowiekiem a co za tym idzie również osobą? Jednak nawet mimo pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, zwolennicy aborcji podkreślają inny jeszcze wymiar tego konfliktu odnoszący się do hierarchii praw i rzekomej sprzeczności jaka istnieje między prawem matki, czy szerzej rodziców, oraz praw poczętego życia.

W pierwszej kolejności więc: czy nienarodzeni są osobami?²²⁹ Spaemann nie zadaje sobie tego pytania, gdyż dla niego bycie osobą nie jest wyrażeniem ani gatunkowym, ani odnoszącym się do jakiejś cechy pełniącej funkcje klasyfikacyjne. Nie można stwierdzić, że osobą jest się np. wówczas, kiedy wykazuje się samoświadomość, a kiedy jej brak, znika także osoba. Chodzi raczej, jak zaznacza niemiecki Filozof, o status, w którym to, kim się jest, nie utożsamia się w prosty sposób z tym, czym się jest. Przywołując arystotelesowską zasadę, iż istotę danej rzeczy poznać możemy po tym, co się najczęściej przejawia, stawia on tezę, że świadomość nie musi być stale towarzyszącą cechą osoby. Jest jednak ona na tyle istotną i na tyle często się przejawiającą, że wskazuje normalną tendencję ludzkiego organizmu jako istoty racjonalnej, a co za tym idzie świadomej. Wszelkie pozostałe stany stanowią w tym względzie „szarą strefę”, której nie jesteśmy w stanie zinterpretować, i która nie powinna wpływać na ogólną charakterystykę²³⁰. Nie umyka jego uwadze w tym względzie fakt, że początek ludzkiego życia zanurzony jest właśnie w tej „szarej strefie”. Spaemann wielokrotnie w swoich najważniejszych pracach odwołuje się do doświadczenia „ja”²³¹, zwracając uwagę, że choć wyraża ono samoświadomość siebie, tego, kto wypowiada to słowo, to jednak nie jest w ciągłej samoświadomości całkowicie zakorzenione. Człowiek mówi o sobie, że urodził się, albo został poczęty w konkretnym momencie, mimo że wówczas nie towarzyszyło temu doświadczenie „ja”. Nie urodziło się jednak coś z czego powstało „ja”, ale tym czymś było „ja”. Świadomość nie jest w stanie określić, przypomnieć sobie swojego początku i to należy do jej istoty. „Do natury osoby ludzkiej należy fakt, że zakorzenione jest w tym, co niepamiętne(...) Dlatego też nie jest możliwe ustalenie w ludzkim rozwoju czasowego początku bycia

²²⁹ Szerszy kontekst toczącej się w tym temacie debaty na poziomie filozofii i nauk medycznych ukazuje w swoim artykule B. Chrowicz SSpS, *Początek życia ludzkiego. Czy ludzka zygota ma status osoby?*, „Roczniki filozoficzne, t. L, z. 3, 2002, ss. 205–218.

²³⁰ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 152.

²³¹ Zob. R. Spaemann, tamże, s. 152; *Guter schneller Tod...*, s. 31; *Granice...*, s. 502; *Personen...*, s. 261.

osobą”²³². Bezzasadne są więc próby ustalenia jakiejś granicy, od której ma się do czynienia z osobą, której w sensie prawnym przysługuje ochrona jej podstawowej wartości jaką jest życie. Dla uniknięcia sytuacji odmowy statusu osoby komuś, komu ten status przynależy, musi ona obowiązywać od samego momentu poczęcia.

Wcześniej zostało wspomniane, że nawet takie rozstrzygnięcie dyskusji na temat osobowego statusu poczętego życia nie stanowi powodu do złożenia broni dla wszystkich ubiegających się o prawną możliwość przerywania ciąży. Walka przenosi się wówczas na grunt uzasadnienia rzekomo wyższego prawa osoby podejmującej decyzję niż prawo osoby, której decyzja ta dotyczy. Przekonanie to wyraża slogan powtarzany często w toczącej się dyskusji, iż kwestia prawa nienarodzonych do życia musi być rozstrzygana w sumieniu matek. Spaemann wskazuje, że takie podejście stoi w sprzeczności z powszechnie rozumianym pojęciem sumienia, które nie jest nieomylną, ostateczną instancją uzasadniania działania²³³. Podobnie jak zmysły i rozum, również sumienie może wprowadzić w błąd. Choć każdy jest wewnętrznie zobowiązany do posłuszeństwa własnemu sumieniu, o tyle jeśli człowiek narusza przy tym prawa innych, wówczas inni ludzie, jak również państwo mają obowiązek mu w tym przeszkodzić.

Nie da się również uzasadnić twierdzenia, że prawa tych, którzy w rozwoju są bardziej zaawansowani mają status silniejszy niż prawa tych, którzy w rozwoju tym stoją niżej. Gdyby taką zasadę wprowadzić, stałaby się ona sposobem na usprawiedliwienie każdego dzieciobójstwa²³⁴. Abstrahując jednakże od wyników takiego rozumowania, już na samym początku dyskusji w tej materii zaznaczyć trzeba, że Spaemann podkreśla niestosowność formułowania norm moralnych na drodze dyskursu²³⁵. Tym bardziej, kiedy materia, której dotyczy dyskurs jest tak istotna. Powodów ku temu jest kilka. Najważniejszy wynika z wymagania, aby w sprawach, które ich dotyczą strony mogły bez skrupowania zabrać głos. W przypadku nienarodzonych jest to niemożliwe, dlatego niesprawiedliwością jest, iż w całym dyskursie na temat moralnego przyzwolenia na usuwanie ciąży, ci o których życiu lub

²³² R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 155.

„Es gehört zum Wesen der menschlichen Person, dass sie im Unvordenklichen gründet (...) Es ist daher auch unmöglich, den Beginn von Personalität in der menschlichen Entwicklung zeitlich zu fixieren”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, ss. 152–153.

²³³ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 2015, ss. 82–83.

²³⁴ Por. R. Spaemann, *Granice...*, s. 507.

²³⁵ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 181.

śmierci się decyduje nie mogą się wypowiedzieć. Kryteria idealnego dyskursu w dziedzinie etyki są założeniami, które same stanowią już etykę. Etyka nie jest więc wynikiem dyskursu, ale warunkiem jej owocnego przebiegu. Stąd istotna uwaga, że realne dyskursy pełnią jedynie funkcję kontrolującą bezstronność naszych sądów moralnych. W ogniu dyskusji nie tworzy się norm, ale się je weryfikuje – to kolejny powód, dla którego nie można decydować o słuszności bądź niesłuszności aborcji w wyniku dyskursywnego ważenia racji²³⁶.

O człowieku nie powinno się rozmawiać, jako jedynie o przedmiocie działań, ale uwzględnić trzeba, że jest on także tym, który działa. Nauki biologiczne coraz rzadziej dostrzegają to rozróżnienie. Ten kartezjański, jak go nazywa Spaemann²³⁷, rodzaj nauki stanowi jeden z największych zagrożeń dla ludzkiej godności. Zacierając granicę między *res extensa* i *res cogitans*, wkracza się na niebezpieczny teren, na którym nie tylko człowiek przez naukę podbija kolejne rejony rzeczywistości, ale sam, będąc częścią tej rzeczywistości, zostaje podbity przez naukę. Wyrazem tej tendencji jest według niemieckiego Filozofa „produkcja ludzi w próbkach”²³⁸. Praktyka ta stoi w sprzeczności z faktem, że respektowania godności człowieka domaga się nie tylko przestrzenna jej reprezentacja w postaci ciała, ale również przynależąca każdej istocie ludzkiej czasowa reprezentacja tego, co bezwarunkowe²³⁹. Od początku, aż po jego koniec życie osoby ludzkiej nie może być wynikiem instrumentalnych zabiegów innych ludzi. Zgodnie z prezentowaną przez Spaemanna koncepcją ludzkiej godności, każdy ma prawo do rozpoczęcia swojego życia na mocy prawa „z natury”, jako istota poczęta i zrodzona a nie wytworzona jako produkt zamierzonego procesu. Proces wytwarzania wiązałby się nie tylko ze zmuszeniem kogoś do istnienia, co pociąga za sobą nałożenie na barki twórców nie do udźwignięcia ciężar odpowiedzialności za całość czyjegoś życia, ale również dawałby możliwość panowania nad wyposażeniem jakościowym wytwarzanej jednostki. Niemoralność tych działań odbija się w problemach i dylematach, które rodzą się zarówno po stronie tworzonego życia, jak i jego twórców. Po pierwsze, czy wolność każdej osoby nie wymaga jej uszanowania przez zabezpieczenie jej wyłącznej sfery istnienia i jej jakościowego uposażenia? Po drugie z punktu widzenia tworzących nową istotę ludzką,

²³⁶ Zob. tamże, s. 178.

²³⁷ Zob. R. Spaemann, *Granice...*, s. 165.

²³⁸ Tamże, s. 164.

²³⁹ Zob. tamże, s. 164.

czy są oni w stanie unieść ciężar odpowiedzialności za to, że ktoś jest i za to, że jest taki jaki jest?

Tak ogromna odpowiedzialność stoi w sprzeczności z zawężonym z natury etosem lekarza, na co Spaemann zwraca uwagę i podkreśla, że: „totalizacja pojęcia odpowiedzialności prowadziłyby do korupcji tego, co etyczne, do rozkładu moralnej tożsamości działającego”²⁴⁰. Tożsamość lekarza opiera się, w tradycyjnej wizji tego zawodu, na służbie zdrowiu. W ostatnich dziesięcioleciach lekarz staje się również sługą nauki, która na rzecz zdrowia ma działać. Problem jednak pojawia się wówczas, kiedy pojęcie zdrowia interpretuje się zbyt szeroko, w myśl chociażby krytykowanej przez Spaemanna definicji WHO²⁴¹. Wówczas żądana relacja asymetrii między lekarzem a lekarzem – naukowcem zostaje zachwiana na korzyść tego drugiego. Eksperymentowi, będącemu głównym sposobem weryfikacji wiedzy naukowej podporządkowuje się również praktykę lekarską. Nie jest ona poddana wówczas zdrowiu konkretnego pacjenta, ale zostaje zinstrumentalizowana w służbie nauki²⁴².

Sposobem usprawiedliwienia takiego stanu rzeczy jest próba zawłaszczenia przez naukę pojęcia postępu będącego rzekomym nadrzędnym celem naukowego działania. Postęp jednak lub regres może się dokonywać także w dziedzinie moralności. Dlatego słusznie zauważa Spaemann: „Idea automatycznego i nieuchronnego rozwoju ku temu, co lepsze, jest mitem, który panował w Europie przez 300 lat, ale w ostatnich 20 latach uległ definitywnemu załamaniu. I załamanie to jest rzeczywiście postępek”²⁴³. Dopiero więc na zgliszczach naukowego rozwoju może dokonać prawdziwy postęp ludzkości.

2. Osoba w relacji do przyrody – wyzwania ekologii

Osoba jest istotą żyjącą zawsze w kontekście. W ten termin wpisuje się wielość światów, z którymi osoba wchodzi w relacje. Bogactwo tych relacji w odniesieniu do innych osób, jak i do swojego własnego uposażenia zostało już wyżej wielokrotnie zarysowane. Przyszedł więc czas, żeby zająć się przestrzenią bytową człowieka, która skrywa się pod pojęciem przyrody.

²⁴⁰ Tamże, s. 485.

²⁴¹ Zob. tamże, s. 487.

²⁴² Por. tamże, s. 486.

²⁴³ Tamże, s. 498.

Klasyczny podział tego terminu wyróżnia przyrodę ożywioną i nieożywioną. Relacja odpowiedzialności osoby ludzkiej za całość tej sfery sprawia, że jest to teren wielu odniesień o charakterze etycznym. Dylematy współczesnej ekologii to przestrzeń coraz bardziej intensywnej dyskusji etycznej. Dzieje się tak, że względu na wzrost świadomości ekologicznej, której nie można sprowadzić jedynie do leku o zachowanie swojej własnej, naturalnej przestrzeni. Wynika ona z poczucia potrzeby usprawiedliwienia działania mającego na celu wyrwanie jakiegokolwiek rzeczy z jej naturalnego środowiska i przeniesienia do innego, mającego często destruktywny wpływ²⁴⁴. Destrukcyjność wymaga usprawiedliwienia, ponieważ środowisko jest wspólne wszystkim organizmom żywym. Ludzki świat wypełniony jest innymi bytami, dlatego jest to przestrzeń, w której człowiek nie jest jedynym właścicielem. Nosi jednak niechlubne miano jedynej istoty, która to wspólne wszystkim organizmom żywym miejsce przez swoje działanie niszczy. Zagrożenia swój powód znajdują zwłaszcza w dwóch czynnikach: negatywnych skutkach rozwoju technologicznego ludzkości i demograficznej ekspansji. Są one wskazywane nawet jako główne czynniki zjawiska opisywanego mianem kryzysu ekologicznego²⁴⁵. Zakres tych problemów przekracza zawężony krąg jedynie kilku zainteresowanych osób, ale dotyczy przyszłości całej planety. To niewątpliwie ważna cecha moralnych dylematów ekologii.

Mimo tak szerokich ram i ciężaru gatunkowego poruszanych zagadnień, ekologia jako nauka i to zarówno w obszarze biologii, jak i filozofii zyskuje na znaczeniu od zaledwie kilku dekad. Lata 60 - te XX wieku są okresem ożywienia tej gałęzi nauki w związku z rosnącymi zagrożeniami, które niósł i wciąż niesie ze sobą dynamiczny rozwój technologiczny ludzkości. Pozostając jednak w zgodzie z pierwotnym znaczeniem terminu ekologia, który do nauki został wprowadzony już w 1866 roku przez E. Haeckla, jako dziedziny badającej wzajemne zależności pomiędzy organizmami a światem zewnętrznym²⁴⁶, w dalszych rozważaniach nie będziemy się zawężali jedynie do zagrożeń cywilizacyjnych, ale najpierw należałoby określić, co stanowi w stosunku do osoby wspomniany świat zewnętrzny. Definiuje się go w mowie potocznej, używając języka polskiego, najczęściej jako przyroda. Odpowiednikiem tego słowa w języku niemieckim jest *die Natur*. To jedno z pojęć

²⁴⁴ Por. tamże ss. 155–156.

²⁴⁵ Zob. J. Pawłowska, *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXI, z. 2, 1993, s. 141.

²⁴⁶ Zob. Ekologia, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, s. 135.

kluczowych w filozoficznej myśli Spaemanna, który, jak już to wielokrotnie było podkreślane, definiuje osobę jako istotę posiadającą naturę. Czas przyjrzeć się wnikliwiej, co rozumie on pod terminem *die Natur*.

Niemiecki filozof jest oczywiście świadomy wieloznaczności tego pojęcia. Bogactwo znaczeniowe tego co naturalne wyraża się w licznych przeciwieństwach: naturalny – sztuczny, naturalny – wolitywny, naturalny – historyczny²⁴⁷. Spośród nich w podrozdziale dotyczącym sztuki analizowane już było zestawienie tego, co naturalne z tym, co sztuczne. Jednak natura sama w sobie jest terminem rozbitym, dwuznacznym. „Z jednej strony natura jest to struktura indywidualnych ludzkich potrzeb, struktura pierwotna ludzkiego wyposażenia, dzięki której człowiek odcina się od swej historii, czyli od zmienności historycznej (...), z drugiej strony natura jest stanem wyjściowym człowieka, choć w dużej mierze hipotetycznym i przedhistorycznym. (...) Oba punkty widzenia są uzasadnione, jeśli słowu *natura* nada się jeszcze inny, trzeci sens, jako nieograniczony niczym kontekst zjawisk”²⁴⁸. Dostrzegając to rozróżnienie Kant dokonał podziału natury na element materialny i formalny. Różni je perspektywa, gdyż pierwszy zawiera w sobie świat zjawisk zmysłowych, które pod zmysły podpadają, a drugi określa wewnętrzną zasadę organizującą egzystencje danej rzeczy. Oba spojrzenia na naturę przetrwały w jej rozumieniu do czasów dzisiejszych i w ujęciu spaemannowskim też są brane pod uwagę, jako wymiary genetyczny i normatywny pojęcia natury²⁴⁹.

Ponadto Spaemann uparcie dąży do odnowienia klasycznego przeciwstawienia natury i *praxis*. Wprost definiuje tę pierwszą jako to, czego człowiek nie wykonał. Ale jednocześnie zauważa, że ludzkie, rozumne działanie możliwe jest tylko dlatego, że zakłada ono celowość natury, którą dostrzec można jedynie w analogii do *praxis*²⁵⁰. To, co naturalne stanowi pod względem genetycznym warunek zaistnienia wszelkiego ludzkiego działania, wszelkiej *praxis*. Przestrzenie natury i rozumu, mimo że przeciwstawne, wzajemnie się więc warunkują²⁵¹.

²⁴⁷ Zob. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 150.

²⁴⁸ Tamże, s. 152.

²⁴⁹ Zob. Tamże, s. 153.

²⁵⁰ „Natur ist, was wir nicht gemacht haben. Aber wir können nur etwas machen, weil Natur selbst von der Art des bereits geformten Materials ist und wir sie nach Analogie dessen, was wie machen, begreifen können”. R. Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, Reclam, Stuttgart 2012, s. 20.

²⁵¹ „Die Natur im Ganzen war von der Antike bis zur Gegenwart nicht Gegenstand menschlichen Handelns, sondern Voraussetzung desselben“. R. Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 28.

Diagnoza Spaemanna dotycząca statusu pojęcia natury we współczesnej filozofii koncentruje się, jak można zauważyć, na aspekcie jej celu. Nietrudno wykazać, że temat teleologii, ze szczególnym uwzględnieniem celowości natury, jest nicią przewodnią głównych dzieł niemieckiego filozofa²⁵². Teleologia rozumiana jako immanentna zasada „funkcjonowania” natury opierała się od czasów Arystotelesa na jego koncepcji ruchu i jemu zawdzięczała swoje zaistnienie przez pojęcie *entelechii*²⁵³. Aktywność każdego ruchu jest ściśle ukierunkowana nie tylko przestrzennie, ale także strukturalnie, gdyż jest urzeczywistnieniem możliwości. Przechodzenie od możliwego do stanu faktycznego jest dążeniem do określonego celu. Można zapytać: przez co określany jest ten cel? Odpowiedź niemieckiego filozofa brzmi: nie tylko przez naturę danej rzeczy, ale również przez istotę tego, co nazywamy naturą. Stąd mowa o tzw. celach naturalnych. Mylny jednak byłby wniosek, że wewnętrzny, naturalny cel rzeczy determinuje kierunek jego osiągnięcia. Mylił się więc Sokrates, który twierdził, że wystarczy poznać dobro, aby czuć się bezwzględnie zobligowanym do jego realizacji.

Widać to wyraźnie w przypadku rozważań Platona nad rolą przyjemności. Pojawia się ona jako ważny czynnik wpływający na cel działania. Spaemann wyrazi to zgrabną definicją: „Przyjemność jest subiektywnym sposobem przeżywania realizacji obiektywnego *telos*”²⁵⁴. Problem rozpoczyna się wówczas, kiedy oddziela się przyjemność od obiektywnego celu i dąży się do niej nie pośrednio lecz bezpośrednio. Dla Platona stanowi to przykład samodestrukcji, gdyż miarą wszelkiego działania jest nadrzędna idea dobra, a nie indywidualne poczucie nawet nie złudnej, ale faktycznie doświadczanej przyjemności. Szczęście jednostki określane jest w odniesieniu do obiektywnego dobra, nie odwrotnie. Niezachowanie tej starożytnej, etycznej zasady nie tylko w przypadku człowieka, ale również w stosunku do świata przyrody, właśnie przez wzgląd na wewnętrzne dobro (cel naturalny) każdej rzeczy, stanowi według niemieckiego filozofa fundamentalny powód kryzysu ekologicznego. Autonomicznym

²⁵² Por. T. H. Stark, *Das Verhältnis von Natur und Vernunft. Zu einem zentralen Thema der Philosophie Robert Spaemanns*, w: J. Kreiml, M. Stickelbroek (red.), *Die Person–ihr selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, s. 100.

²⁵³ „Formy substancjalne *entelechia*–entelechie, czynią rzecz tym, czym jest. Odpowiadają one zasadzie samodzielnego poruszania się, którą Platon nazwał *ψυχή* (psyche), podczas gdy Arystoteles rezerwuje pojęcie psyche dla entelechii istot żyjących. Jednak także nieorganiczne rzeczy jednostkowo posiadają entelechie. Wprawdzie do poruszania się potrzebują one pchnięcia, nie jest ono jednak odbierane w czystej bezwładności, lecz zostaje czynnie zapośredniczone przez naturę rzeczy”. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 52.

²⁵⁴ R. Spaemann, *Granice...*, s. 193.

przedmiotom, jako cel narzucony został człowiek, jego przyjemność, korzyść i zysk. Człowiek uczynił siebie centrum nie tylko tego świata, który sam tworzy, ale również świata natury, w którym sam jest zakorzeniony.

Odwołując się do platońskiego dylematu: jak pogodzić sztukę bycia pasterzem, która za cel obiera sobie dobro powierzonych pasterzowi owiec, z ostatecznym przeznaczeniem zwierząt na rzeź, Spaemann, przywołując odpowiedź autora *Państwa* podkreśla, że dla pasterza taki koniec zwierząt, o które się troszczy jest czymś przygodnym, gdyż sztuka rzeźnicza, nie definiuje sztuki pasterskiej. Diagnozując współczesne odniesienia zaznacza, że obecnie jest właśnie odwrotnie. To rynek dyktuje hodowcy, jak hodować zwierzęta, a potrzeby rynku stoją często w sprzeczności z tym, co określamy mianem dobra zwierząt²⁵⁵. Postępowanie takie jest jedynie jednostkowym przykładem powszechnego nieuszanowania przyrody, które polega na mniej, lub bardziej świadomym dyskredytowaniu zasady głoszącej, że „rzeczy nie są tylko celem dla siebie, lecz w sobie są celami przyrody”²⁵⁶.

Odwroćcie się człowieka od teleologicznej interpretacji natury, który to proces obserwować można w nowożytności, przebiega symetrycznie do rozwoju nauk szczegółowych i jest to istotna wskazówka dla myśliciela zajmującego się tym tematem. Dlatego, że powodów antyteleologicznego myślenia niemiecki filozof dopatruje się nie gdzie indziej, jak w fundamentalnym założeniu współczesnej nauki. Dąży ona do podporządkowania sobie natury. Ściśle rzecz biorąc, samo w sobie podejście to nie jest groźne, a nawet w pewien sposób naturalne dla gatunku *homo sapiens*. Problematyczne staje się wówczas, kiedy wspomniane podporządkowanie rozumiane jest jako walka przeciw naturze. Człowiek ulega iluzji sądząc, że może przetrwać wbrew naturze, zaprzeczając jej teleologicznemu charakterowi i wykorzystując ją jako jedynie środek dla osiągnięcia swoich celów²⁵⁷. Wynikiem takiej postawy jest unicestwienie samego człowieka, na co w alarmujący sposób wskazują zjawiska, które w ostatnich dziesięcioleciach rozbudziły tzw. świadomość ekologiczną. Do najistotniejszych tego typu zdarzeń Spaemann zalicza: wyczerpanie nośników energii i złóż metali, ryzyko związane ze źródłami energii – ze szczególnym uwzględnieniem energii atomowej, zagrożenie biosfery przez wzrastające

²⁵⁵ Zob. tamże s. 49.

²⁵⁶ Tamże, s. 49.

²⁵⁷ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 352.

zanieczyszczenia powietrza, wody, wyczerpujące się rezerwy wód gruntowych oraz zdziesiątkowanie wielu gatunków naturalnych²⁵⁸.

Cechą istotną świadomości ekologicznej jest jej kompleksowość. Rozwiązanie problemów przed jakimi stoi ludzkość w obszarze ochrony przyrody wymaga nie pojedynczych interwencji w zakresie powstających zagrożeń, ale ogólnej zmiany modelu relacji człowiek – przyroda. Doraźne gaszenie wybuchających, ekologicznych „pożarów” jest rozwiązaniem czysto technicznym i z czasem wymaga nie tylko ciągłych interwencji, ale także ideologicznego przeorganizowania społeczeństwa, które przecież będzie domagało się usprawiedliwienia tych działań. Dlatego Spaemann odrzuca takie rozwiązanie, jako jedno z dwóch, i opowiada się za powrotem do myślenia teleologicznego w stosunku człowiek – przyroda. Należy, jak postuluje, z konieczności uczynić cnotę, gdzie koniecznością jest kryzys ekologiczny, a cnotą odnowa myślenia teleologicznego²⁵⁹. Miejsce antropocentryzmu powinna zająć antropomorficzna interpretacja żywej przyrody, której procesy mają charakter celowy. „Przyszłość będzie zależeć od tego, czy uda się nam w określonej przez ekologię granicy ekspansji naszego panowania nad przyrodą zobaczyć coś takiego jak sensową granicę, tzn. *τέλος* (*telos*): granicę, której respektowanie prowadzi nas do urzeczywistnienia tego, czym właściwie jako ludzie jesteśmy. Tylko pod tym warunkiem świadomość ekologiczna stanie się częścią dobrego życia, a nie ideologicznym usprawiedliwieniem dyktatury”²⁶⁰.

Potrzeba wytyczenia i respektowania takich granic w żadnym innym przypadku nie jest tak jaskrawie widoczna, jak w sytuacji opanowania i wykorzystania energii jądrowej. To z tego względu, że nie tylko sferą teoretycznych rozważań, ale przede wszystkim powodem realnego zagrożenia o zasięgu globalnym jest przemysł atomowy – w wydaniu militarnym i użytkowym. Dlatego Spaemann również poświęca temu problemowi wiele uwagi. Wsłuchuje się on w argumenty zwolenników i przeciwników rozwoju technologii atomowej i jako filozof, etyk stara się wskazać na aspekty moralne podjętego tematu, które często giną w dyskusjach dotyczących przede wszystkim wymiarów ekonomicznych, społecznych, politycznych czy militarnych. To właśnie rozwój tych dziedzin życia wskazywany jest jako podstawowy argument

²⁵⁸ Zob. tamże, s. 353.

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 354.

²⁶⁰ R. Spaemann, *Granice...*, s. 59.

za wykorzystaniem energii atomowej. Gwarantuje ona dalszy rozwój ludzkości na podobnym poziomie, co obecnie. Odpowiada na ciągle rosnące potrzeby ludzkości w zakresie energii. Zachwianie tej tendencji grozi nie tylko zapaścią gospodarczą i cywilizacyjną świata, ale również niepokojami społecznymi i politycznymi, będącymi wynikami tych pierwszych. Przeświadczenie to opiera się na „micie rozwoju”, jak Spaemann nazywa niczym nieuzasadnioną wiarę w nieustanny marsz ludzkości ku coraz lepszej przyszłości²⁶¹. Ta uwaga stawia niemieckiego filozofa po stronie przeciwników energii atomowej. Dlatego skupia się on na ugruntowaniu swojego stanowiska.

Jednym z argumentów przeciw wykorzystaniu energii atomowej jest stwierdzenie, że rozwój tej gałęzi energetyki wpłynie całościowo na rozwój społeczny i technologiczny tak, że w przyszłości nie będzie od niej odwrotu. W tej sytuacji pojawia się pytanie na ile obecnie decydujący mają prawo determinować przyszłe pokolenia, które będą skazane na korzystanie z tej niebezpiecznej, ale dającej ogromne możliwości rozwoju gałęzi energetyki. Spaemann pomija jednak sprawę rozumienia pojęcia rozwoju. Pojawia się pewna wątpliwość, czy jest to słuszne spojrzenie na postęp. Jest on przecież procesem, który nie odbywa się skokowo, etapami, które można od siebie oddzielić, ale dzieje się on wciąż. Przebiega liniowo i każda decyzja podjęta wcześniej, skutkami swymi sięga w przyszłość, To należy do natury skutku. Przyznając słuszność temu argumentowi przeciw, trzeba by poddać w wątpliwość prawo do jakichkolwiek wyborów.

Innego charakteru, mimo że również dotyczącego odpowiedzialności przesuniętej w przyszłość, jest problem odpadów radioaktywnych, będących produktem ubocznym przemysłu energetycznego wykorzystującego pierwiastki promieniotwórcze. Czas ich rozkładu wynosi około dziesięciu tysięcy lat. Jest to tak długi okres, że nikt nie jest w stanie przewidzieć, czy nie będzie to powodem realnych problemów przyszłych pokoleń, skoro już teraz odpady radioaktywne są zagrożeniem dla człowieka. Ludzkość nie posiada żadnych środków do tego, aby zabezpieczyć życie pokoleń na przestrzeni tak wielu wieków. Spaemann zauważa, że żadna cywilizacja do tej pory nie przetrwała równie długo. W tym przypadku faktycznie nieodpowiedzialnym jest narażać nie tylko ludzi, ale też całą biosferę przyszłego świata. Niemiecki filozof zwraca uwagę, że takie

²⁶¹ Zob. R. Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze...*, ss. 74, 96.

zrzucanie odpowiedzialności na innych, również na przyszłe pokolenia, jest cechą współczesnej cywilizacji i objawia się w kilku punktach zapalnych dysputy etycznej²⁶². Postępowanie takie jest zawsze wyrazem pewnej niedojrzałości. Także technicznie, z jednej strony odkrycie w XX wieku energii jądrowej w oczach współczesnych naukowców świadczy o wysokim rozwoju cywilizacji, ale z drugiej strony niemożność jej pełnego opanowania świadczy również paradoksalnie o pewnej niedojrzałości współczesnej myśli technicznej, na którą etyka ma obowiązek zwracać uwagę i ją piętnować. Zwłaszcza jeśli dysproporcje między korzyściami, a ryzykiem porażki jest tak duże. Przecież „ta mała planeta została powierzona w nasze ręce i nie ma większej zbrodni, jak uczynienie całej przestrzeni życiowej niezdolnej do zamieszkania” (tłum. P.M.)²⁶³. W takim przypadku ryzyko katastrofy musi być zniwelowane do zera, a nie jedynie niewielkie. Tym bardziej, że w ostatnich kilkudziesięciu latach ludzkość była świadkiem i powodem jednocześnie dwóch poważnych katastrof jądrowych w Czarnobylu w 1986 roku oraz w japońskiej Fukushima w 2011 roku. Nie wspominając o ogromnych rozmiarach zniszczenia po użyciu broni jądrowej w Hiroszynie i Nagasaki w roku 1945.

Z tej dysproporcji, jaka zachodzi między korzyściami a ceną i ryzykiem, wyprowadza Spaemann postulat kryteriów samoograniczenia, które konieczne sformułowane muszą być od zewnątrz. Dotyczy to jednak nie tylko problemu energii atomowej, ale bardziej ogólnie zanieczyszczenia i niszczenia środowiska naturalnego przez przemysł. Starożytna prawna zasada mówiąca o tym, że nikt nie może być sędzią we własnej sprawie, odnosi się również do relacji między przemysłem, nauką a przyrodą. Dlatego rolę rozstrzygającą i chroniącą przyrodę powinno przejmować prawo²⁶⁴. We współczesnych systemach prawnych, ten dział ustawodawstwa nie tylko się rozszerza, ale również odgrywa coraz większą rolę. Świat natury zyskuje w prawie ochronę przed ciągle rosnącą pokusą panowania człowieka nad nim. Mimo to nie jest to azyl trwały i wystarczający, dlatego postulatem większej wagi jest życzenie, by system ochrony opierał się na trwalszym fundamencie niż strach przed przekroczeniem normy i wypływającej z tego kary. W tym celu niemiecki filozof odwołuje się do pojęcia kultury, zwracając uwagę, że jego genealogia związana jest z kulturą rolną, uprawą

²⁶² Zob. tamże, s. 88.

²⁶³ Tamże s. 101.

²⁶⁴ Zob. tamże, ss. 83–84.

ziemi²⁶⁵. Przez wieki kultura wyrażała relacje harmonii jaka istniała między naturą, a człowiekiem i jego pracą. Harmonia ta z kolei przyjmowała formę normalności ustanawianej przez naturę, jako elementarne wymogi dla przetrwania życia i właściwego rozwoju człowieczeństwa.

3. Wobec zmiennych warunków życia społecznego

Fenomen relacji międzyosobowych i ich fundamentalne znaczenie dla pojęcia osoby, a także szerszej idei człowieczeństwa zostały już omówione w pierwszej części tej pracy. Relacje te tworzą nie tylko pierwotne, pojedyncze odniesienia między *ja* i *ty*, ale również skomplikowane, wieloelementowe systemy społeczne. Ludzkie osoby tworzą wspólnie społeczeństwa. System społeczny, jak każdy zresztą, rządony jest przez prawa, które stanowią mniej lub bardziej konstytutywne zasady ich organizacji. Wymiar etyczny nie stanowi pod tym względem żadnego wyjątku, a może nawet jest najjaskrawszą egzemplifikacją tego stwierdzenia. Zasady etyczne porządkują wspólne życie ludzkiej społeczności na różnych płaszczyznach. W bieżącej części pracy zostanie przedstawiona część zagadnień, których zestawienie może wydawać się chaotyczne. Jednak ich wspólnym mianownikiem jest właśnie odniesienie do porządkowania wspólnoty ludzkich osób. Oczywiście w najbardziej ogólnym sensie jest to zadanie etyki jako całości. Chodzi jednak o skupienie się na zagadnieniach bardziej szczegółowych. Choć temat polityki w tej materii wysuwa się na plan pierwszy, to ze względu na wielość materiału i doniosłość tego zganienia, zostanie ono poruszone w następnej, odrębnej części pracy.

Zanim jednak nastąpi przejście do wnikliwszego omówienia poszczególnych zagadnień warto zwrócić uwagę, że niemiecki filozof swoją rolę w intelektualnych dyskusjach nad bieżącymi problemami społecznymi rozumie nie tylko jako komentatora, ale raczej obrońcy tego, co trwałe i nienaruszalne²⁶⁶. Stawia tezę, że żyjemy obecnie w cywilizacji, u której podstaw leży wymaganie sprowadzania wszystkich pewników i przekonań do przygodnych zdarzeń i weryfikowalnych hipotez. Taki stan rzeczy wymusza panujący model nauki, która konfrontując się ze światem, działa według zasady bardzo trafnie sformułowanej przez Thomasa Hobbesa

²⁶⁵ Zob. R. Spaemann, *Philosophische Essays...*, s. 36.

²⁶⁶ Zob. R. Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, w: *Kroki poza siebie...*, ss. 223–224.

definiującej poznanie jako wiedzę na temat tego, co możemy uczynić z rzeczą, kiedy ją posiadamy²⁶⁷. Podstawowe pytania filozoficzne: dlaczego i po co, zostają zastąpione funkcjonalistycznym: do czego to służy. Kryterium funkcjonalności bezwzględnie musi być nietrwałe, ponieważ wartość użytkowa każdego twierdzenie zmienia się, dostosowując do zmiennych warunków. Jedyne co pozostaje jako trwałe, to dogmat funkcjonalności, a co za tym idzie, także przygodności. Doskonale oddaje to współczesna praktyka prawna, co zauważa Spaemann, kiedy mówi: „Pewne nie jest prawo, pewne są procedury ustanawiania prawa lub procedury zmieniania tych procedur”²⁶⁸. Takie naukowe – w dzisiejszym rozumieniu – podejście do zasad etycznych i moralnych podważa ich niezmienność i bezwarunkowe obowiązywanie. Nauka, chcąc wypowiedzieć wojnę nieomyślności, zniszczyła podstawy pojęcia pewności. Tymczasem jedno i drugie nie jest tożsame, jak się czasem mylnie sądzi. Bez poczucia pewności, które jest „elementem życia”²⁶⁹, nie byłby możliwy jakikolwiek postęp w dziedzinie poznania. I nie chodzi tylko o poznanie naukowe. Tym razem przekonania niemieckiego filozofa idą w parze z twierdzeniami Kartezjusza, który przecież głosił, że człowiek do działania potrzebuje zawsze moralnej pewności, bo działanie to odznacza się cechą ostateczności. Wszystko, co zaistniało, jest i nie może być zdefiniowane jako jedynie hipoteza. Z kolei racje działania należy uznawać za pewne tak długo, aż pojawi się przekonanie o większym stopniu pewności²⁷⁰.

Ciekawym przykładem zasady porządkującej życie społeczne jest poruszany przez Spaemanna temat zakazu pracy w niedzielę. Staje on w obronie tej restrykcji, w obliczu coraz częstszych ataków na tę starą, ale jak się okazuje nie przestarzałą praktykę. Jej geneza sięga czasów biblijnego szabatu, więc w tym względzie można powiedzieć, że jest ona starsza niż mechanizmy prawne, które w dzisiejszych czasach stoją na jej straży. Nie jest to jednak sytuacja zdefiniowana raz na zawsze. Spaemann wskazuje na istotną cechę prawa stanowionego. Otóż jego zadaniem jest stawianie ciągłego oporu tzw. trendom, będącym wyrazem nieustannie działającego prawa entropii. Przypisuje on dążenie do samodestrukcji nie tylko wymiarowi fizycznemu, ale także społecznemu. W każdą cywilizację wpisane jest wewnętrzne dążenie do

²⁶⁷ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski, BKF, PWN, Warszawa 1954, s. 20.

²⁶⁸ R. Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 231.

²⁶⁹ Zob. tamże, s. 239.

²⁷⁰ Por. tamże, s. 239.

samozniszczenia²⁷¹. Ale trzeba się zastanowić, czy taka teza nie jest zbyt śmiała. To prawda, że nie istnieją już dawne cywilizacje, ale przecież współczesny człowiek nieustannie powołuje się na nie, jako na swoje dziedzictwo. Z pewnością ludzki świat wyglądałby zdecydowanie inaczej bez babilońskiego pisma, greckiej filozofii, czy rzymskiego prawa. Niemiecki filozof z pewnością jest tego świadomy, lecz podobnie jak w przypadku argumentu przeciw rozwojowi przemysłu nuklearnego wydaje się ignorować zagadnienie rozumienia samego rozwoju.

Jako prawdziwy filozof nie widzi zagrożenia w samej dyskusji na temat roli i rozumienie niedzieli. Dyskusja prowadzić może również do odkrycia na nowo istotnych fundamentów tej instytucji, jaką niewątpliwie w kulturze europejskiej jest Dzień Słońca – tak w wielu językach europejskich jest on określany. Główne zagrożenie, któremu należy się przeciwstawić, jest według Spaemanna, podejście do zagadnienia niedzieli w wymiarze jedynie wymiernych zysków. Taka postawa wyraża się w podstępym pytaniu: „ile kosztuje nas niedziela?”²⁷² Wówczas, jak słusznie zauważa, mamy do czynienia z pokusą traktowania nieosiągniętego zysku jako straty. Pytanie to zdradza niechęć wywołania dyskusji na temat organizacji życia społecznego, ale zdecydowane nastawienie do niedzieli jako dnia roboczego. W ewentualnej debacie chodzi jedynie o przeliczenie potencjalnych strat. Groźniejsze w tej sytuacji jest mimo wszystko nie tyle zamknięcie na dialog dotyczący istoty problemu, ale ekonomiczny sposób myślenia próbujący podporządkować sobie każdą dziedzinę życia. Również tę, która ze swej istoty, o czym przekonuje niemiecki filozof, nie jest częścią funkcjonalnego systemu ludzkiej troski o byt²⁷³.

Co to tak naprawdę znaczy? To wyraz przekonania, że nie wszystko w świecie można interpretować w kluczu funkcjonalności w odniesieniu do celu, ponieważ istnieją wartości, które same w sobie reprezentują cel. Niedziela do tych wartości się zalicza. Świadczy o tym już sama jej geneza związana ze sferą sakralną. W tradycji judeochrześcijańskiej szabat oraz będąca jego „spadkobierczynią” niedziela od zawsze rozumiane były jako naśladowanie odpoczynku Boga. Ten odpoczynek nie polegał jedynie na wyłączeniu się z działania, i zwykłym złapaniu oddechu po ciężkiej pracy,

²⁷¹ Zob. R. Spaemann, *Granice...*, s. 469.

²⁷² Zob. tamże, s. 470.

²⁷³ Por. tamże, s. 471.

ale przede wszystkim na przeżywaniu tych dni jako czasu w którym odnajduje i kontemplanuje się sens całego stworzenia.

W świetle tych rozważań niedziela jawi się jako uprzywilejowany czas filozofowania. Jest tak, jeżeli tylko traktujemy filozofie nie w sposób funkcjonalny. Filozofia nie jest dla produkowania czegośkolwiek. Nie chodzi w niej o pomnażanie jakichś korzyści, nawet jeżeli miałyby nią być wiedzy o świecie i człowieku. Stąd bierze się częsty zarzut w stosunku do filozofii wysuwany przez współczesną naukę, nastawioną bardzo funkcjonalnie. Filozofia nie jest narzędziem w ręku rzemieślnika dążącego do wypracowania jakiegoś zysku. Zyskiem jest samo filozofowanie. Spaemann podziela ten klasyczny pogląd, dlatego wobec marksistowskiego stwierdzenia, że filozofowie zamiast przyglądać się światu powinni go zmieniać, odpowiada zgrabnie, iż: „nie można zmienić świata na lepsze, jeśli nie zmienia się go tak, że warto mu się przyglądać”²⁷⁴. Przyglądanie się światu nie jest bezsensowne, ale jest właśnie dotknięciem sensu. W podobny sposób rozumiał to Hegel, który pisząc o filozofii nazywał ją „niedzielą życia”.

Nawet jeżeli dzisiaj w świecie skompromitowanego marksizmu nie podważa się konieczności zarezerwowania jednego dnia w tygodniu na odpoczynek i kontemplację rzeczywistości, można czasem spotkać się ze stwierdzeniem, że ten dzień nie musi być jeden i ten sam dla wszystkich. Takie rozwiązanie jest również bardzo często realizowane w praktyce, zwłaszcza tam, gdzie istnieje kilkuzmianowy system pracy. Spaemann zauważa jednak, że uderza to w samą istotę świętowania – pojęcia równie konstytutywnego dla idei niedzieli jak odpoczynek. Świętowanie jest ze swej natury działaniem wspólnotowym i nie można go utożsamić z przeżywaniem czasu wolnego, który rzeczywiście ma charakter indywidualny. Świętowanie buduje wspólnotę, a niedziela jest jej celebracją. I to nie tylko w wymiarze religijnym, co oczywiste, ale także szerszym – społecznym. Dlatego wiele spotkań rodzinnych, społecznych czy nawet politycznych, jak np. wybory, odbywają się w niedzielę²⁷⁵.

Taka wizja niedzieli wpisuje się idealnie w spaemannowską koncepcję osób i relacji, jaka ich łączy. Pielęgnacja i radość z nich wymaga także czasu, ponieważ nie jest to jakaś abstrakcyjna rzeczywistość istniejąca tylko w teoretycznych rozważaniach.

²⁷⁴ Tamże, s. 473.

²⁷⁵ Por. tamże, s. 474.

Czas na to, aby wspólnota osób mogła się rozwijać i dojrzewać musi być zagwarantowany prawnie, tak jak do tej pory. Tej tezy Spaemann broni ze wszystkich sił, bo instytucja niedzieli wyrasta według jego wizji wprost z natury osób. I dopuszcza jedynie dwa kryteria, które wpływają na poluzowanie zasady wolnej niedzieli. Nie są one nowe w całej idei niedzieli. Chodzi o zaakceptowanie dwóch rodzajów pracy, z których pierwszy dotyczy pracy niezbędnej dla zachowania życia i miejsc produkcji, a drugi jest w ścisłym sensie służbą na rzecz niedzieli. Przykładem pierwszego rodzaju pracy są chociażby działania personelu medycznego, a w drugim przypadku byłyby to np. służba świadczona w ramach wspólnot religijnych²⁷⁶.

Zmiany jakie przeżywa instytucja niedzieli są jednak mniej ważne dla całości społeczeństwa niż te, przed którymi stoi bodaj najistotniejsza instytucja porządku społecznego, którą jest małżeństwo. Jego ważność wynika ze ścisłej, fundującej go międzyosobowej zależności, a także z faktu, że małżeństwo mimo ataków pozostaje podstawą rodziny, fundamentalnej komórki ludzkiego społeczeństwa. Zarówno małżeństwo, jak i rodzina są od kilkadziesiątu już lat przedmiotem silnej ofensywy ideowej, która kwestionuje ich antropologiczne i filozoficzne podstawy.

Jednym z zagrożeń dotychczasowego porządku w tej materii jest próba usankcjonowania tzw. małżeństw jednopłciowych. Spaemann nie wypowiada się szerzej w żadnym ze swoich większych dzieł na ten temat. Nie poświęcił temu zagadnieniu całościowego opracowania, ale podkreśla zasadę różnicy jakościowej i komplementarności w odniesieniu do małżeństwa²⁷⁷. Osoby mogą oczywiście tworzyć różne wspólnoty, w których różnica płci nie odgrywa żadnej roli i nic nie umniejsza trwałości i tożsamości tych wspólnot. Ze wspólnotą małżeńską jest jednak tak, że jest ona stworzona dla tak ścisłej jedności, że w potomstwie i rodzinie tworzy ona „jedno ciało”. Takie zespolenie wymaga zróżnicowania części, które połączone uzupełniają się nawzajem i fundują jedność. Argumentacja ta, jak widać, ma charakter bardzo strukturalny, bo opiera się na logicznych konsekwencjach, jakie wypływają z uposażenia jakościowego osób.

Przeciwnicy takiego sposobu argumentacji mogą jej zarzucać pewną bezduszość i niebranie pod uwagę kontekstów, w które wpisuje się chociażby miłość.

²⁷⁶ Zob. tamże, ss. 475–476.

²⁷⁷ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, ss. 47–48.

Spaemann dowodzi jednak dalej z niewzruszoną trzeźwością logicznego umysłu, że miłość, mimo iż konieczna do realizacji sensu małżeństwa, nie jest dla niego konstytutywna²⁷⁸. Nie neguje tezy, że dwoje ludzi tej samej płci może łączyć miłość, ale nie zmienia to faktu, że związku takiego nie można nazwać małżeństwem. Nie chodzi oczywiście o proste kwestie nominalne, ale o strukturalną niemożność zaistnienia w takiej sytuacji warunków konstytutywnych dla instytucji małżeństwa. Aby małżeństwo mogło się zrealizować w miłości, najpierw musi zaistnieć, a to możliwe jest tylko między osobami różnej płci, ze względu na powody wymienione wyżej. Konstytutywne dla małżeństwa jest przyrzeczenie, akt woli, który buduje fundament pod obiektywną jedność, jako dwie osoby różnej płci tworzą. Związek jednopłciowy pozostaje sprawą prywatną, nie można go instytucjonalnie zobiektywizować przez wspólne przekazanie życia. Małżeństwo jest właśnie instytucją ze względu na swoją obiektywną rolę, którą odgrywa w służbie nie tylko społeczeństwu, ale szerzej jeszcze – całej ludzkości.

Różnica uposażenia jakościowego, w kontekście małżeńskim, polega według niemieckiego filozofa na istnieniu dwóch odmiennych rodzajów natur²⁷⁹. Może ona być kobieca, lub męska. Rozróżnienie to dokonuje się więc nie na poziomie osoby, ale natury, którą osoba posiada. Nie ma osoby męskiej i żeńskiej. Jak zostało to już wcześniej w niniejszej pracy wspomniane, między osobą a jej sferą seksualną istnieje pewien dystans. Seksualność wypływa z „przedosobowego strumienia życia”. Stąd o seksualności mówi się w kontekście popędu. Ale również i on u ludzi, przez jego zobiektywizowanie w procesie zdystansowania się, stanowi moment podkreślenia tego, kim osoba jest.

Innym odcinkiem frontu walki o zachowanie klasycznego modelu małżeństwa jest dyskusja na temat jego trwałego charakteru. W wielu społeczeństwach ówczesnej Europy i cywilizacji zachodniej normą jest przeważająca liczba rozwodów w stosunku do zawieranych małżeństw. Również tutaj linie obrony Spaemann buduje w oparciu o osobowy charakter związku między mężczyzną a kobietą. Dozgonna wierność

²⁷⁸ Zob. tamże, s. 243.

²⁷⁹ Używając w kontekście *płci* terminu *rodzaj* wskazać należy na pewną intelektualną tendencję rozdzielania tych pojęć i wykorzystywania tego zabiegu dla kwestionowania terminu naturalnej płci. W jej miejsce wprowadza się właśnie pojęcie rodzaju, który miałby charakter arbitralny i może być kształtowany w dowolny sposób w zależności od konwencji społecznych lub ideologicznych celów. Zob. R. Scruton, *Płeć a rodzaj w: Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009, ss. 298–331.

dotyczy w istocie seksualnej wyłączności, która z kolei gwarantuje rodzinne bezpieczeństwo potomstwu i jednoznaczność rodzinnych relacji wszystkich członków tej wspólnoty. Natura miłości zawiera w sobie również tę inklinację do wyłączności i opieraniu się wpływowi czasu. Miłość, jeżeli jest prawdziwa, trwa mimo przeciwności i w tej materii różni się również od przyjaźni, która nie konstytuuje wspólnoty losów trwającej całe życie. Nie każda przyjaźń jest małżeństwem, ale dobrze jeżeli każde małżeństwo charakteryzuje przyjaźń²⁸⁰.

Przyjaźń, mimo iż charakteryzuje ludzi wszystkich stanów i już od czasów Arystotelesa uważania jest za element uszlachetniający nie tylko relacje, ale i życie w ogólności, to według Spaemanna, pomocą w zjednaniu sobie przyjaciół jest wykształcenie²⁸¹. Kanony wskazujące na to, kogo można nazwać człowiekiem wykształconym, również podlegają z czasem różnym modyfikacjom. Dlatego niemiecki filozof stara się także na tym polu wyznaczyć zakres tego, co niezmienne. Oprócz szczególnej inklinacji do przyjaźni wskazuje jeszcze na kilka punktów, będących według niego, niezmiennym wyznacznikiem określającym człowieka wykształconego.

Istotę procesu kształcenia widzi Spaemann w wychodzeniu z własnego egocentryzmu. Często metaforą używaną w tym względzie w mowie potocznej jest poszerzanie horyzontów. To dobra intuicja, z którą zgodziłby się z pewnością autor słów: „*kształcić siebie oznacza rozwijać własną obiektywność*”²⁸². Rozwój w tym kierunku nie zaburza też u człowieka wykształconego własnej samooceny. Nie rozplywa się on w świecie wielości bytów, ale doskonale zdaje sobie sprawę zarówno ze swojej ważności jak i ze swojej ograniczoności. Wykształcenie jest procesem, który nie tylko powiększa, ale i godzi ten paradoks. Wiedza, którą posiada osoba wykształcona ma charakter strukturalny i w strukturze tej nie wykluczają się nawet tego typu paradoksy. Potrafi on również pogodzić w sobie radość życia i dystans do środków konsumpcji, z którymi człowiek niewykształcony często utożsamia życiowy sukces i spełnienie. Równie istotny dystans cechuje go do siebie samego i wszystkiego, co stanowi jego świat. Poczucia własnej wartości nie czerpie z porównania siebie do innych²⁸³. Wprowadzanie antagonizmów wśród ludzi i podsyćanie ich dla własnego, lepszego samopoczucia, jest wręcz synonimem tego, co prymitywne i przeciwne

²⁸⁰ Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 243.

²⁸¹ Zob. R. Spaemann, *Kim jest człowiek wykształcony?*, w: *Granice...*, s. 543.

²⁸² Tamże, s. 539.

²⁸³ Por. tamże, s. 541.

wszelkiej kulturze. Podobnie jak uparte trwanie w swoich opiniach. Spaemann przypomina, że wszystko, co rości sobie pretensje do bycia obiektywnym, wszelki sąd wartościujący tego typu, musi być korygowane. Człowiek wykształcony jest nie tylko zdolny do wydawania takich sądów, ale również jest gotowy je zmieniać pod naciskiem przekonywujących argumentów. Uważa, że jest zdolny do poznania prawdy, ale za prawdę uznaje także stwierdzenie, że sam nie jest nieomylny²⁸⁴. Nie próbuje stwarzać nawet pozorów takowej nieomyślności, czemu służyć miałyby górnolotny i pseudonaukowy język. Posługuje się on raczej bogatym, zróżnicowanym językiem potocznym.

4. Kształtowanie porządku politycznego

Spośród kwestii społecznych jedno z ważniejszych miejsce zajmuje niewątpliwie zagadnienie polityki. To w niej nie tylko ogniskuje się wymiar tego co wspólne, ale jest ona również dziedziną tworzenia i definiowania tego, co należy do *bonum commune*. Czym jest polityka dzisiaj? Czym ona jest dla myśliciela, którego rozważania w znacznej mierze dotyczą zasad organizowania życia wspólnego w ramach porządku społecznego?

W celu odpowiedzi na pytanie o dzisiejszą politykę, trzeba zajrzeć w przeszłość, w historię kształtowania się tego zagadnienia na gruncie filozofii. Sama etymologia słowa polityka odsyła nas do greckiej starożytności, do greckiego *polis*, którego nieodzowność w procesie rozwoju człowieczeństwa głosił Arystoteles. Z założenia *polis* była wspólnotą ludzi wolnych i równych, ukształtowana na fundamencie idei sprawiedliwości. Tylko w jej ramach człowiek mógł rozwinąć w pełni swoje możliwości i osiągnąć szczęście. Z tego względu dziedzina polityki powinna być zarezerwowana dla ludzi mądrych i cnotliwych, których jedyną nagrodą jest dobro i piękno, które sami czynią. Takie stanowisko to oczywiście wynik przejęcia platońskiego dziedzictwa. Jak wiadomo, Platon – mistrz Arystotelesa do tego stopnia akcentował potrzebę szlachetnego charakteru polityki, i tych, którzy się nią zajmują, że w jego utopijnej wizji państwa królem powinien być filozof rezygnujący z własnej rodziny i jakiegokolwiek własności, ukształtowany przez cztery kardynalne cnoty męstwa, mądrości, opanowania i nade wszystko sprawiedliwości. Jednak już starożytni

²⁸⁴ Por. tamże, s. 542.

świadomi byli rozłamem między teorią a praktyką w dziedzinie polityki. Możliwość zdobycia sławy, bogactwa i władzy przyciąga mimo wszystko wcale nie najszlachetniejszych obywateli. Zauważał to w starożytnym Rzymie już Cyceron, który odradzał zajmowanie się polityką ludziom mającym szacunek do samych siebie²⁸⁵.

Z czasem dziedzina polityki rozchodziła się z etyką, aż do momentu, kiedy radykalnego rozdzielenia dokonał Niccolo Machiavelli, którego myśl do dzisiaj ma ogromny wpływ na sferę życia publicznego. Machiavelli sprowadził politykę do roli narzędzia umożliwiającego zdobycie i utrzymanie władzy. Zabieg ten otworzył drogę do powstania postpolityki, opartej na pojęciu postprawdy²⁸⁶. Mimo zerwania z etyką i coraz częściej z filozofią w ogóle, świat polityki musi posiadać teoretyczną bazę i założenia. W przeciwnym razie będzie prowadziła do społecznych katastrof na szeroką skalę.

W obecnych czasach zauważa to coraz więcej myślicieli próbujących wszczynać alarm. Do tej grupy należy chociażby francuska filozof Chantal Delsol, która demokrację, uważaną dzisiaj w kręgu cywilizacji zachodniej za najlepszy ustrój, diagnozuje jako ideę odciętą od swoich korzeni. Pisze ona: „(...) nowoczesna demokracja powstała i rozwinęła się na zapleczu wolności i godności osobistej, bez których byłaby niczym. Jeżeli zaplecze się rozpada, instytucje również się rozpadną, bo szybko stracą rację bytu. Nawet jeśli mogą przetrwać dość długo mimo braku uzasadnienia i sensu. Otóż tego zaplecza nie widzimy. Wierzmy na przykład, że demokracja jest technicznym systemem, który można wprowadzać wszędzie, podczas gdy jest ona kulturą mającą głębokie korzenie, której nie można ustanowić na zawołanie”²⁸⁷. Diagnoza francuskiej filozof wskazuje na wciąż żywy i nieustannie rozwijający się makiawelizm, obecny w myśli politycznej, przede wszystkim współczesnej Europy. Polityka stała się domeną technokratów, którym daleko do platońskiego wzoru króla – filozofa.

Pytanie, czy z takim widzeniem spraw zgodziłby się Robert Spaemann? Niewątpliwie tak, choć używa w formułowaniu diagnozy stanu filozofii politycznej bardziej precyzyjnego języka. Dzieje myśli politycznej w jednym ze swoich tekstów,

²⁸⁵ Zob. Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 23

²⁸⁶ Por. T. Gadacz, *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Kraków 2018, s. 201.

²⁸⁷ Ch. Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, ss. 16–17.

zatytułowanym: „*Utopia wolności od panowania*”²⁸⁸, przedstawia jako ścieranie się idei rozumnego panowania – pochodzącej właśnie od Platona – z prądami jej przeciwnymi. Przeciwnieństwo tych idei nie polega oczywiście na ich nierozumności, ale na tym, że ich usprawiedliwienia szukać trzeba nie w przestrzeni rozumu, lecz faktów. Stąd określenia rozumnego i faktycznego panowania.

Spaemann punkt wyjścia swoich rozważań upatruje w problemie legitymizacji panowania²⁸⁹. Nie do końca chyba jednak słusznie łączy ideę uznania czyichś praw z pojęciem posłuszeństwa. Posłuszeństwo jest wszakże, co sam zresztą zaznacza, pojęciem pozapolitycznym. A w myśl Rousseau, na którego odkrycia w tej materii będzie się Spaemann wielokrotnie powoływał, posłuszeństwo jest kategorią przedpolityczną²⁹⁰. Co prawda niemiecki filozof słusznie zauważy, że „idea prawomocnego panowania odpowiada idei dobrowolnego posłuszeństwa”²⁹¹, ale to tylko jedno z założeń prawomocności władzy. Źródłem władzy nie jest jedynie zgoda na bycie poddanym, motywowana chociażby strachem o własne życie, czy swój stan posiadania, tak jak w swojej filozofii politycznej widział to Hobbes. W klasycznej filozofii państwa, sięgającej swoimi korzeniami Platona, źródłem panowania, a więc i podstawą jego prawomocności, jest kardynalna cnota sprawiedliwości. W wymiarze politycznym u podstaw tej idei leżą trzy założenia, które Spaemann podziela wraz z Platonem i które jednoznacznie wskazują na postulowaną przez niego potrzebę panowania.

Pierwsze i najważniejsze założenie wprowadza do dyskusji kryterium prawdy. A to przez uznanie, że istnieje wspólny interes ludzi, który są oni w stanie rozpoznać i zdefiniować na drodze rozumnego dyskursu i będącego jego wynikiem konsensusu. Prawda nie utożsamia się tutaj z tymże konsensusem, ale z istniejącym wspólnym interesem. Ta uwaga wskazuje na istniejące drugie założenie. Wyraża ono przekonanie, że faktyczny konsensus nie zawsze w sposób idealny i automatyczny reprezentuje ten wspólny interes. Ta zasada jest wyrazem rozumowania opartego na doświadczeniu, dlatego broni przed utopijnym, antropologicznym optymizmem, ponieważ mimo tych samych możliwości, nie każdy na drodze poznania rozumowego osiąga równy stopień

²⁸⁸ R. Spaemann, *Utopia wolności od panowania*, w: *Granice...*, ss. 275–302.

²⁸⁹ Zob. tamże, s. 275.

²⁹⁰ „Najsilniejszy nie jest nigdy dość silny, by zostać na zawsze panem, jeżeli nie przekształci swej siły w prawo, a posłuszeństwa w obowiązek”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 13.

²⁹¹ R. Spaemann, *Utopia wolności od panowania*, w: *Granice...*, s. 276.

poznania prawdy. Co za tym idzie, nie wszyscy będą się jej podporządkowywać. Trzecie założenie jest wreszcie wyrazem oczekiwania, że ludzie mimo wszystko podporządkują swoją *praxis* rozumnemu interesowi, pod warunkiem, że go właściwie rozpoznają bądź zostaną do tego nakłonieni przez kompetentną władzę²⁹².

Natrafiamy w tym punkcie rozważań na pewną pozorną trudność, która związana jest z przymusem. Polega ona na tym, że Spaemann powie: „Rozumny jest tylko taki konsens, który jest wynikiem wolnego od przemocy dialogu”²⁹³. Rozumność konsensusu wyklucza więc przemoc, ale władza również z definicji związana jest z naciskiem, a nawet szeroko stopniowaną, ale jednak przemocą. Jak więc pogodzić to w tej sytuacji z wykluczającą, zdawałoby się, ideą rozumnego panowania?

Od przemocy ma być wolne jednak nie panowanie, a dialog, na którym ono się osadza. W nim każdy ma prawo się wypowiedzieć nie zważając na czas i licząc na życzliwość wszystkich biorących udział w debacie publicznej. Z racji tego, że przedmiotem uniwersalnego konsensusu jest prawda, nikt z tego dialogu nie może być wykluczony. Przyznaje jednak, że tylko ostatecznie w nielicznych jednostkach interes rozumu przybiera wymiar praktyczny. Większość może być nierozumna, stąd wynika zasadnicze ostrze krytyki demokracji. Większość nie może z zasady być reprezentacją wszystkich. Ludzie rozumni, dla których odniesieniem jest prawda osiągnana w konsensusie, chcą tego, czego zasadniczo mogliby chcieć wszyscy. Podstawową tezę platońskiego systemu politycznego panowania rozumu jest odniesienie interesu do prawdy. W późniejszej, chrześcijańskiej doktrynie dotyczącej państwa, będzie ta idea nosiła miano dobra wspólnego. Korzenie krytyki *bonum commune* sięgają jednak znacznie głębiej niż filozofia nowożytna. Już w czasach Platona sofisci negowali istnienie jakiegokolwiek wspólnego interesu, postulując, że w wymiarze politycznym można mówić tylko o interesach partykularnych. Przy braku odniesienia do prawdy nie ma panowania sprawiedliwego i niesprawiedliwego, czy też prawomocnego i nieprawomocnego. Jest tylko uznanie dla panowania faktycznego²⁹⁴.

Platońska wizja nie jest tak radykalna, aby stanowić w całości antytezę dla spojrzenia sofistów. Powszechnie znana idea państwa z rządzącym w nim królem –

²⁹² Por. tamże, s. 279.

²⁹³ Tamże, s. 281.

²⁹⁴ Por. tamże, s. 282.

filozofem jest jedynie typem idealnym. W rzeczywistości Platon postulował tzw. rząd mieszany – *regimen mixtum*. Polega on na tym, że u początków panowania rozumu musi być faktyczny konsensus rządzonych, czyli wybory. Wybór reprezentanci zawdzięczają więc woli wyborców, jednak odpowiedzialni są nie wobec woli tych, którzy ich wybrali, ale wobec prawdziwej woli – własnego sumienia, będącego wewnętrzną regułą tego, co rozumne w człowieku. Ta zasada rozróżnienia na faktyczne chcenie i prawdziwą wolę znajduje swój wyraz także w dzisiejszym prawodawstwie wielu państw tzw. zachodniej kultury, które w konstytucjach zapisane mają oprócz demokratycznego źródła władzy, którym jest wola większości wyborców, także regułę odpowiedzialności rządzących wobec własnego sumienia, Boga lub historii.

Spaemann zdaje się argumentować, że istnienie tego rozróżnienia w dzisiejszych systemach politycznych zawdzięczamy jednak nie Platonowi, a Rousseau, który wyraził je w słynnej idei *volonté générale*, reprezentującej konsensus oparty na wolnym od przymusu rozumie i *volonté de tous*, będącej faktycznym konsensusem większości. Na tym jednak odwołania genewskiego filozofa do sięgającej starożytności myśli politycznej łączącej w sobie dwie skrajne idee panowania rozumnego i faktycznego się kończą. A to ze względu na rolę wolności jednostki w systemie politycznym. Wartość jej zostaje w nowożytności tak wywindowana, że zajmuje ona centralne miejsce, wcześniej zajmowane przez prawdę. Punktem odniesienia dla interesów, tak partykularnych, jak i wspólnych jest już nie prawda, ale wolność²⁹⁵. Taka diagnoza pozwala Spaemannowi określić ten rodzaj myślenia w filozofii politycznej mianem utopii wolności od panowania. Jego utopijny charakter polega na tym, że konsekwencją jego jest określenie tego co prawomocne jako elementu znoszącego prawomocność. Postawienie wolności w miejscu prawdy, według Spaemanna, musi prowadzić do anarchii²⁹⁶. Ona jest jedyną logiczną konsekwencją odejścia od idei rozumnego panowania. A to według niemieckiego filozofa żadna alternatywa. Dlatego jego postulat wyraża się w apelu wzywającym do powrotu do myśli klasycznej, czyli takiej, która konsens w życiu publicznym opiera na poznaniu i dążeniu do prawdy²⁹⁷.

²⁹⁵ „Insofern ist auch Rousseaus Staatstheorie bürgerlich-liberal. Nicht mehr das Glück, für das keine allgemeinen hinreichenden Bedingungen formulierbar sind und das damit aufgehört hat, wahrheitsfähig zu sein, ist Inhalt der staatlichen Gesetze, sondern die Freiheit aller”. R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1977, ss. 115–116.

²⁹⁶ Zob. tamże, s. 116.

²⁹⁷ Zob. R. Spaemann, *Utopia wolności od panowania*, w: *Granice...*, s. 291.

Ważne jest też jak rozumiana jest ta prawda. Tutaj światło na ten dylemat rzuca podjęta przez Spaemanna krytyka konsensualnej teorii prawdy reprezentowanej przez Jurgena Habermasa²⁹⁸. W polemice z nim, dotyczącej omawianych kwestii filozofii politycznej, autor „*Osób(...)*” broni konieczności oparcia systemu społecznego porządku na klasycznej, metafizycznej koncepcji prawdy. Niewątpliwie jest to podstawowa rozbieżność między dwoma niemieckimi filozofami i przenosi się, z oczywistych względów doniosłości pojęcia prawdy, na inne poziomy filozoficznej dyskusji. Widać to chociażby w krytycznej recenzji Spaemanna na temat publikacji Habermasa pt.: „*Die Zukunft der menschlichen Natur*”, gdzie sprawa dotyczy uznania za osoby nienarodzonych dzieci²⁹⁹.

Jak bardzo ściśle perspektywa metafizycznej prawdy, ogniskującej w sobie fundamentalne założenia filozofii politycznej, łączy się z rozumieniem człowieka jako osoby wyrażają słowa samego Spaemanna: „Jeśli twierdzę, że ideał wolności od panowania jest w ścisłym sensie utopijny, to nie czynię tego na podstawie przyjętych granic systemu osobowości, lecz odwrotnie: ponieważ – jak mi się wydaje – granic tych nie da się sztywno ustalić, ponieważ struktura ludzkich potrzeb i możliwe społeczne i kulturalne układy interesów są nieskończenie zmienne, dlatego przy ograniczonych zasobach nie da się równocześnie zaspokoić wszystkich potrzeb”³⁰⁰. W myśl tego założenia, miarą praworządności panowania są pewne stałe antropologiczne będące wyrazem natury człowieka jako osoby.

Arystotelesowskie zdefiniowanie człowieka jako istoty politycznej w logiczny sposób da się też przedstawić w relacji zwrotnej, określającej politykę jako dziedzinę specyficznie ludzką. Według niemieckiego filozofa szczególnie jaskrawo ujawnia się ten ludzki rys polityki w sięgającym XVIII wieku rozróżnieniu na prawicę i lewicę. Podział ten nie przebiega jedynie według deklarowanych sympatii politycznych, ale jest wyrazem pewnego głębszego pęknięcia, sięgającego w swojej istocie odniesienia człowieka do natury – także swojej własnej.

Powraca w tym kontekście zreferowana już wyżej teza Spaemannowskiej filozofii o zaniku teleologicznego myślenia. Niemiecki myśliciel podkreśla, że rezygnując

²⁹⁸ Wzajemna wymiana listów na ten temat między oboma filozofami została opublikowana pod nazwą: *Utopia dobrego władcy*, w: *Granice...*, ss. 303–321; lub w oryginale: *Die utopie des guten Herrschers*, w: *Zur Kritik der politischen Utopie...*, ss. 127–141.

²⁹⁹ Zob. R. Spaemann, *O pojęciu natury człowieka*, w: *Kroki poza siebie...*, ss. 188–194.

³⁰⁰ Tamże, s. 315.

z celu, nowożytny człowiek rezygnuje również z idei dobra, która mogłaby nieograniczonemu ludzkiemu pożądaniu stawiać granice. W tej sytuacji, idąc za myślą Hobbesa, wyznaczyć można nie najwyższe dobro, ale najwyższe zło, którym w ujęciu angielskiego teoretyka państwa była gwałtowna śmierć – efekt wojny wszystkich przeciw wszystkim, targanych nieograniczonymi pożądaniem. Stąd rodzi się potrzeba państwa, jako siły ograniczającej ludzkie rządy. Spaemann definiuje w tym kontekście oba pojęcia – prawicy i lewicy. Wskazując, że pierwsze wyraża zasadę zachowania, czy jak inaczej mówiąc, odwołując się do Z. Freuda, zasadę rzeczywistości, bo to rzeczywistość jest źródłem ograniczeń dla ludzkich pragnień i dla *libido* dążącego w sposób niepohamowany do przyjemności. Drugie pojęcie, a więc lewica, jest wyrazem opowiedzenia się właśnie po stronie *libido*. Regułą określającą wewnętrzną dynamikę politycznej prawicy jest więc dla Spaemanna samozachowanie, a dla lewicy samorealizacja³⁰¹. Choć są to reguły przeciwstawne, to niemiecki filozof stawia tezę, że obie skażone są wewnętrzną sprzecznością. Według niego polityka wkracza w sferę nihilizmu w sytuacji, kiedy jedna z tych dwóch zasad rządzących nowożytną polityką rozumie siebie, jako światopogląd w całości wyczerpujący teorię świata i państwa. Wynika to z udowodnionej przez Hegla dialektycznej dynamiki abstrakcyjnego stanowiska, które rozumiane jako całość zamienia się w swoje przeciwieństwo³⁰². Historyczny rozwój lewicowego marksizmu miałby być w tym względzie egzemplifikacją działania tej zasady³⁰³. Komunistyczne państwo staje się opresyjne wobec swoich obywateli prawie w każdej dziedzinie życia. W tej sytuacji opozycyjna prawica zmuszona jest do przyjęcia nienaturalnej dla siebie pozycji obrońców swobody i siły ograniczającej zasadę samozachowania. Mało jednak stwierdzić, że zdrowa sytuacja polityczna wymaga równowagi pomiędzy prawicą i lewicą. Nie tylko dlatego, że organizm państwowy, wymaga władzy, a więc dominacji jednej ze stron. Spaemann postuluje, że należy odejść od tego podziału, przynajmniej na polu abstrakcyjnych stanowisk, ponieważ są one przestarzałe.

³⁰¹ Zob. R. Spaemann, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: *Granice...*, s. 453.

³⁰² Zob. tamże, s. 457.

³⁰³ „Jeśli lewica nie chce zadowolić się bezsilnym protestem przeciw rzeczywistości, to staje się technokratyczna i przejmuje idee prawicy w taki sposób, że przedstawiciele prawicy stają się teraz obrońcami wolności, która nie ma dla nich w istocie żadnego określonego sensu, żadnego Po-co”. Tamże, s. 458.

Szczególnie widoczne miałyby to być w kontekście kryzysu ekologicznego³⁰⁴. Ze względu na jego rozmiar stał się on w ostatnich dziesięcioleciach problemem politycznym, bo dotyczy kwestii dotyczących spraw międzynarodowych, czy jak zwykło się mówić we współczesnym świecie, globalnych. Wyżej przedstawione stanowisko Spaemann w tej kwestii wykazuje, że jest on przekonany o teleologicznych podstawach tego problemu. A jak już zostało to wcześniej podkreślone to właśnie założenie antyteleologiczne leży u podstaw technokratycznego podziału na prawicę i lewicę. Dla rozwiązania tego problemu należy więc, według Spaemanna, w dyskusji publicznej na nowo wrócić do teleologicznego spojrzenia na naturę, przede wszystkim naturę człowieka³⁰⁵. Ratunkiem w walce nie tylko o uniknięcie katastrofy ekologicznej, ale wszelkiej katastrofy zagrażającej ludzkiej społeczności jest uznanie, że ponad podziałami istnieje wspólny, uniwersalny cel. Walka polityczna w nowożytnym, konstytucyjnym państwie powinna opierać się właśnie na zasadach i regułach, których przestrzeganie stanowi „zinstytucjonalizowaną formę uznania osoby w ramach walki politycznej”³⁰⁶. W wymiarze osobowym każdej ludzkiej jednostki znajduje się więc cel, który unifikuje daleko bardziej nawet niż rozum. Spaemann mówi, że osoby są jednostkami w większym stopniu niż jakiegokolwiek inne istoty żywe, dlatego, że każda reprezentuje nie tylko swoje własne, partykularne interesy, ale właśnie to co uniwersalne i wspólne wszystkim³⁰⁷.

Na tej osobowej zasadzie opiera się również jedno z bardziej doniosłych odkryć współczesnego, zachodniego państwa prawa. Osoby mogą mieć przekonania, nie utożsamiając się z nimi. Maja prawo do posiadania przekonań będących w sprzeczności z przekonaniem innych. Po raz kolejny kategoria posiadania, tak jak w przypadku natury, ukazuje wyższość pojęcia osoby. Pluralizm poglądów jest nie tylko do zaakceptowania w ramach wspólnego porządku politycznego, który stoi na jego straży, ale jest wręcz jednym z fundamentalnych warunków urzeczywistniania się osób w ramach państwa. Wolność prasy i wypowiedzi służy nie tyle interesom partykularnym tych, którzy z niej korzystają, ale dobru ogółu³⁰⁸.

³⁰⁴ Zob. tamże, s. 459.

³⁰⁵ Zob. tamże, s. 460.

³⁰⁶ Por. R. Spaemann, *Osoby...*, s. 230; „Die Anerkennung und Einhaltung dieser Spielregeln ist die institutionalisierte Form der Anerkennung der Person innerhalb der politischen Auseinandersetzung”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 199.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 200.

³⁰⁸ Por. R. Spaemann, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: *Granice...*, s. 462.

W jednym z telewizyjnych wywiadów Robert Spaemann wskazuje na istotne według niego zagrożenie dla tej funkcji wolności wypowiedzi. To zagrożenie definiuje jako mowa politycznej poprawności³⁰⁹. Definiuje ją jako formę manipulacji stojącej w sprzeczności z istotą języka. Respekt według niego nie zależy od języka, ponieważ słowa mogą zmieniać znaczenie. Są przykłady słów, które z pozytywnych, czy neutralnych, zamieniły się w wyniku manipulacji w negatywne i odwrotnie. Są słowa, które kiedyś uważano za negatywne, ale obecnie mają pozytywne zabarwienie znaczeniowe³¹⁰. Z tego względu przestrzeń mowy może łatwo podlegać manipulacji i stanowić oręż w walce politycznej lub ideologicznej. Łatwo, oskarżając kogoś o naruszenie politycznej poprawności, zdyskredytować i zdyskwalifikować go z udziału w tej walce. Źródło problemu nie znajduje się więc w słowach, ale wewnętrznym nastawieniu mówcy, który opanowując pojęcia może wpływać na myślenie. A ograniczając wolność myśli i wypowiedzi uderza się w podstawy tego, kim każdy jest – a więc w osobę.

³⁰⁹ Zob. Robert Spaemann–Politisch–Korrekte Sprache 1, <https://www.youtube.com/watch?v=VuT6wpuMH-4>, 15. 12. 2018.

³¹⁰ Zob. tamże.

Rozdział IV: DYNAMIZM OSOBY

Zadanie, które postawił sobie autor niniejszej pracy sięga dalej niż tylko prezentacja koncepcji osoby według Roberta Spaemanna. Nadrzędnym celem jest lepsze zrozumienie tego pojęcia na szerokim gruncie filozofii. Dlatego powyższe rozważania prowadzone były w kilku perspektywach: fenomenologicznej, ontycznej i etycznej.

Po dokonanej rekonstrukcji koncepcji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna oraz początkowym wskazaniu kierunków dalszej refleksji na temat dynamizmu opisywanego wymiaru personalnego, stajemy przed głównym zadaniem niniejszej pracy, którym jest podjęcie tejże refleksji i gruntowna analiza zagadnienia. Teoria osoby w myśli R. Spaemanna jest rdzeniem jego filozoficznych i etycznych dociekań. Co do tego nie ma wątpliwości. Wymiar dynamiczny pojęcia osoby stanowi przestrzeń, która widoczna jest przede wszystkim w kontekście rozwijanej przez niemieckiego filozofa teleologii naturalnej. Rozważania dotyczące celowości całej natury warunkują rozumienie osoby jako istoty również teleologicznej, a więc odznaczającej się wewnętrznym dynamizmem. Chcąc ukazać wymiar dynamiczny osoby według niemieckiego filozofa trzeba najpierw poznać i zrozumieć jego postulat odnowy teleologicznego myślenia w kontekście natury. Wprowadzeniem do tego zadania niech jednak będzie próba odpowiedzi na bardziej pierwotne pytanie: na czym polega filozoficzny potencjał pojęcia dynamiczności.

1. Filozoficzne źródła pojęcia dynamizmu w filozofii Roberta Spaemanna

Sięgając do językowych źródeł dynamizmu odkrywamy dwa greckie pojęcia: *dýnamis* oznaczający siłę, moc, oraz *kínēsis* używane na oznaczenie ruchu. Pozornie nie są to zagadnienia, które interesowałyby filozofa, ale raczej fizyka. Jednak kiedy pojęcie to zinterpretuje się głębiej, sięgając istoty bytu, zyskuje ono wręcz niewyczerpany potencjał filozoficzny. Bardzo wczesnie zauważono, że fakt iż coś istnieje łączy się zarówno z ruchem, jak i statycznością. Zasada tożsamości sformułowana przez Parmenidesa mówi, że byt jest bytem. Jest on kategorią pełną, doskonałą, której nie brakuje niczego. Wszelka zmiana rejestrowana przez zmysły jest wyrazem ich słabości. Zmysły wprowadzają w błąd. Prawdziwa rzeczywistość bytu jest dla starożytnego ojca ontologii statyczna.

Jednak trudno pominąć ideę zmiany obejmującą rzeczywistość. Byty podlegają nieustannie procesom, a nawet samo istnieje jawi się jako proces. Jest *byciem ku*. Istnienie wychyla się w pewnym kierunku. Niektórzy powiedzą, że jest byciem ku śmierci i ciąży ku nicości, inni z kolei wręcz przeciwnie, dowodząc będą, iż kierunek ten wskazuje na pełnię bytu. Wreszcie znajdzie się także grupa myślicieli, którzy za starożytnym Heraklitem wszelką zmianę uznają za synonim tego, co jest.

Wiekopomnym momentem w dziejach filozoficznego myślenia o statyczności i dynamice bytu było powstanie kierunku łączącego te skrajne punkty widzenia. U jego podstaw leży myśl Arystotelesa. Stagiryta, doceniając wagę ontologicznych rozważań Parmenidesa oraz wnikliwość obserwacji Heraklita, formułuje hylemorficzną zasadę, która nie dotyczy jedynie zagadnienia ruchu, dla rozwiązania którego powstała, ale ma swoje metafizyczne racje rozciągające się na całą rzeczywistość³¹¹. Wzajemne uwarunkowanie aktu i możliwości występujące w każdej substancji odsłania jej dynamiczną tożsamość. Byt istnieje dzięki nieustannemu procesowi uaktualniania się możliwości w nim tkwiącej. Przy czym Arystotelesowi nie umyka także podwójny charakter tego, co możliwe w człowieku. Mówi on o możliwości czynnej i biernej. To rozróżnienie prowadzi do uznania dyferencji jaka istnieje między tym, co dzieje się w bycie, a tym, co jest działaniem bytu. Każdy filozof, którego korzenie myślenia znajdują się w filozofii perypatetyckiej, podkreśla ogromne znaczenie tego antycznego odkrycia. Karol Wojtyła, zajmując się istotą moralnego działania człowieka i odnosząc się do tego arystotelesowskiego rozróżnienia zwraca uwagę na pojęcie osoby, która będąc podmiotem – *suppositum* integruje w sobie te dwa rodzaje dynamizmu³¹². Osoba ludzka wyraża się poprzez swoje czyny, ale także dynamizm pierwszego rzędu, a więc to wszystko co dzieje się w człowieku jest również wyrazem jego osobowego charakteru. Podobnie Robert Spaemann podkreśla osobowy charakter nie tylko działania moralnego, ale wszelkiego dynamizmu, który swoje centrum znajduje w ludzkim bycie.

Wydaje się, że zarówno Wojtyła jak i Spaemann inspirowali się w tej materii filozoficznymi intuicjami Maxa Schelera. To on w ramach nurtu fenomenologicznego

³¹¹ „Potencjalność bowiem i aktualność sięgają dalej, poza to, co się nazywa ruchem”. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX (theta), 1, 1046a, w: Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 218.

³¹² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 124.

podkreślał, że dynamizmu nie można przypisywać jedynie podmiotowym aktom świadomości, ale jest on charakterystyczny dla całości bytu ludzkiego³¹³. To odkrycie niemieckiego fenomenologa stało się w oczach Spaemanna ważną próbą naprawienia istotnego pęknięcia obecnego w klasycznej tradycji myślenia o osobie. We wstępie do swojego sztandarowego dzieła na ten temat pisze, że nie chce być ślepym apologetą dotychczasowych utartych ścieżek refleksji personalistycznej. Według niego istotnym błędem, który stał się jednym z powodów destrukcji tejże myśli było oddzielanie zagadnień świadomości i podmiotowości od tematu życia³¹⁴. Zwracając uwagę na ten problem niemiecki filozof staje się promotorem bardziej dynamicznego spojrzenia na osobę. I chodzi tu o dynamizm sięgający istotowego rdzenia bycia osobą. Wszak trudniej o pojęcie bardziej doniosłe w temacie dynamizmu niż właśnie życie. Ruch i siła określające dynamizm stanowią przecież podstawowe własności definiujące życie. Przywoływane już w tej pracy słowa Arystotelesa, który definiuje życie jako istnienie istot żyjących są dla Roberta Spaemanna jedną z nici przewodnich jego myślenia. Powołuje się on również na diagnozę stawianą przez Hegla w odniesieniu do tematu życia u Arystotelesa. Hegel pisze: „Głównym momentem w Arystotelesowskim pojęciu natury jest ujmowanie jej jako życia, ujmowanie natury czegoś takiego, co jest w sobie celem, co jest jednością ze sobą samym. Jedność ta stanowi zasadę aktywności celu”³¹⁵. Rodzi się w tym miejscu pytanie: czy Spaemann również za Arystotelesem utożsamia życie z naturą? Tu jego drogi z Filozofem się rozchodzą. Zaangażowany w walkę z kartezjańskim dualizmem, jak wyżej zostało to już odnotowane, używa zamiennie terminów ciało i natura. To może przesuwając akcent rozważań z tematu życia jako twórczej siły w rozumieniu bergsonistycznego *élan vital*, na sferę przedmiotowego charakteru ciała. Czy więc broniąc się przed kartezjańskim podziałem rzeczywistości na myśl i rzecz, Spaemann nie popada w tym miejscu w identyczną pułapkę? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, ale postawienie go z pewnością jest zasadne.

Jest jednak pewne zagadnienie, które w kontekście dynamizmu natury i życia jest u Spaemanna kluczowe. Chodzi o popęd. Miałby on być wewnętrznym ukierunkowaniem żywej istot, która zawsze *jest – ku*, wychyla się w stronę swojego trwania, zachowania w istnieniu jako jednostka i gatunek. Stanowi to konstytutywną

³¹³ Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 32.

³¹⁴ Zob. R. Spaemann, *Osoby...*, s. 6.

³¹⁵ G. W. F. Hegel, *Wykład z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, BKF, PWN, t. II, Warszawa 1996, s. 202.

siłę formującą wewnątrz istoty żywej. Istoty, która dzięki popędowi jest systemem samowystarczalnym i skonsolidowanym. W tym kontekście pojawia się myśl o utożsamieniu popędu z programem, według którego funkcjonuje żywy organizm. Spaemann dokonuje jednak istotnego rozróżnienia. Jest to program naturalny, a nie sterowalny zewnętrznie. Działanie w wymiarze tych dwóch perspektyw oddziela teleologię od teleonomi, która według niemieckiego filozofa często w dzisiejszej refleksji zastępuje teleologię jako jej symulacja³¹⁶. W tym miejscu warto zaznaczyć, że nie jest to spojrzenie odosobnione. Na gruncie polskim uwagę na to zwracał chociażby Józef Życiński³¹⁷. W przypadku teleonomi działanie celowe jest jedynie pozorne, bo wynika z zewnętrznego, narzuconego programu. W przypadku naturalnego procesu skierowanie na cel ma charakter niesterowalny, ale ontologiczny i immanentny – raz jeszcze podkreślić należy, że jest to forma bycia jako *bycie ku (Aussein-auf)*, które określa istotę żywą. Fakt, że współczesna nauka, a zwłaszcza biologia, chętnie korzystają z możliwości jakie daje rozumienie ateleologiczne, oparte jedynie na symulacji, daje jej możliwość usprawiedliwienia wszelkich działań nie podporządkowanym celom naturalnym. Te wszak zastąpiono samowolą tworzącą programy.

Zaskakujące jest jednak, że Spaemann podkreśla jedynie negatywne skutki takiego podejścia do rzeczywistości i zdaje się pomniejszać pozytywny potencjał, jaki również tkwi w sterowalności programów. W imię postulowanej konieczności powrotu do teleologii próbuje zdyskredytować podejście teleonomiczne. Faktem jest, że może ono prowadzić do zagubienia, czy raczej rozmycia wyjątkowości pojęcia życia i sprowadzenia go jedynie do mechanicznie zaprogramowanego systemu. Jednak podejście takie leży również u podstaw rozwoju takich dziedzin wiedzy jak chociażby medycyna³¹⁸. Usprawiedliwione jest więc czasowe zawieszenie teleologicznego charakteru życia nawet ludzkiego i sprowadzenia go do programowo sterowanego systemu. W ostatecznym rozrachunku jednak zgodzić się należy z niemieckim filozofem, który wskazuje na błędny charakter całkowitego zastąpienia teleologii jej symulacją.

³¹⁶ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 381.

³¹⁷ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 122.

³¹⁸ R. Spaemann wprawdzie zauważa taką przydatność, jednak nie rozwija tego ważnego wątku. Zob. tamże, s. 314.

2. Osoba pomiędzy „być” a „stawać się”

Stajemy wreszcie przed odpowiedzią na konstytutywne dla tej pracy pytanie: czy osoba ludzka jest, czy też staje się? Wydaje się, że w zwięzły sposób wprost odpowiada na nie sam Robert Spaemann, kiedy pisze: „Osoba jest substancją, ponieważ jest sposobem, w jaki człowiek jest”³¹⁹. Można sądzić, iż takie stanowisko zamyka całą dyskusję na omawiany temat. Substancja w przeciwieństwie do przypadłości jest przecież elementem gwarantującym stałość bytu. W tym punkcie Spaemann jest jednak całkowicie wierny Stagiryście, który choć faktycznie uważa substancję za podstawę stanu fundamentalnego dla bytu przedmiotu istniejącego rzeczywiście, ale jednocześnie stanowi ona dla tegoż bytu również podstawę dla innych możliwych stanów, które w zgodzie z naturą rzeczy mogą się urzeczywistnić. Ta zdolność skrywa się pod nazwą możliwości substancjalnych bytu. W ten sposób Arystoteles uzależnia *dynamis* od *ousia*³²⁰, gdyż to właśnie substancja jest nie tylko gwarantem, ale wręcz warunkiem istnienia zmiany.

Istotnie wpływa ten fakt na rozumienie ruchu ciał. Nie stanowi on prostego *przejścia* od tego co możliwe, do tego co rzeczywiste, bo wówczas próbowalibyśmy wyjaśnić ruch odwołując się do ruchu – *przejście* wszak taki właśnie ma charakter. Choć trudność tę zauważono jeszcze w średniowieczu, to jednak do dzisiaj filozoficzne zagadnienie *przejścia* stanowi dla wielu istotny dylemat³²¹. Robert Spaemann zauważa ten problem, ale nie podejmuje też próby jego rozwiązania. Pytanie o naturę *zmiany* – *przejścia* pozostaje otwarte. Powrót do perypatetyckiego ujęcia tematu jest jednocześnie powrotem do starych, nierozwiązanych problemów w kontekście *zmiany*. Jedyne co przy tym się udaje, to zarysować granice dokonujących się zmian. Tą granicą, poza którą nie można wyjść jest dla Spaemanna właśnie pojęcie osoby. W tym sensie jego myśl jest uzupełnieniem Arystotelesowskich rozważań, którym jak wiemy obce było pojęcie osoby w personalistycznym rozumieniu.

³¹⁹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 302;

„Sie (Person-PM) ist Substanz, weil sie die Weise ist, wie ein Mensch ist”, R. Spaemann, *Personen...*, s. 261.

³²⁰ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 55.

³²¹ Spaemann zwraca uwagę na to zagadnienie w kontekście krytyki antyteologicznego charakteru teorii ewolucji i wspierającej ją teorii fulguracji, będącej próbą wyjaśnienia jak dochodzi do przejścia między nieożywionym a ożywionym, nieświadomym a świadomością, pozbawionym moralności a moralnością. Wspominana przez niemieckiego filozofa teoria fulguracji tłumaczy te przejścia na zasadzie łączenia ze sobą niezależnych od siebie systemów. Efektem tego jest powstanie nieistniejących wcześniej „własności systemowych”. Nie jest to jednak odpowiedź, która wyjaśnia istotę *przejścia* i *tego co nowe*. Tę znajduje on w arystotelesowskim, teleologicznie nastawionym pojęciu ruchu. Zob. tamże, s. 283.

Dla Arystotelesa ruch stanowi realną potencję, co w pierwszym wrażeniu brzmi jak sprzeczność. Wszak albo coś jest rzeczywiste, albo możliwe. Stagiryta zauważa jednak, że jeżeli jakieś ciało się porusza, to wówczas w każdym momencie antycypuje to co przyszłe. Spaemann odnosząc się do arystotelesowskiego ujęcia ruchu używa w tym miejscu określenia Carla Friedricha Weizsäckera: ruch jest obecnością przyszłości³²². Ten ontologiczny i czasowy prymat rzeczywistości przed możliwością jest kluczowy dla zrozumienia tego, że osoba nie tyle pomimo, ale właśnie ze względu na swój substancjalny charakter może się rozwijać.

Arystotelesowska teleologia, tak jak ją odczytuje niemiecki filozof, jest niewątpliwie kluczem dla ujęcia tematu dynamizmu osoby ludzkiej według Roberta Spaemanna. Wystarczy zestawić ze sobą jego wypowiedzi dotyczące obu zagadnień. Kiedy mówi o celu rozwoju istoty żywej według Arystotelesa, wyraża się w słowach: „Eídos (Eidos) pewnej żyjącej substancji, stanowiący cel jej rozwoju, zawsze więc już istnieje, program jest już zrealizowany, mianowicie we wcześniejszych egzemplarzach danego gatunku”³²³. Również rozwój człowieka jako osoby odbywa się w przestrzeni pewnej zrealizowanej już całości – czy też jedności jak określił to niemiecki filozof: „Bycie osobą nie jest wynikiem rozwoju, lecz zawsze jest charakterystyczną strukturą określonego rozwoju. Ponieważ osoby nie są zanurzone w swe każdorazowe stany, swój rozwój mogą rozumieć jako rozwój, a siebie samych jako ponadczasową jedność. Ta jedność jest osobą”³²⁴. Słowa te niewątpliwie są najistotniejszą wypowiedzią Spaemanna w odniesieniu do tematu niniejszej pracy. Inspirowane są, jak widać, arystotelesowskim prymatem rzeczywistości przed możliwością w odniesieniu do substancji, a także, co zaznacza Spaemann, Heglowskim potwierdzeniem tej zasady³²⁵. Hegel okazuje się być w tej materii bliskim sojusznikiem Stagiryty, a jego dialektyczne zdefiniowanie syntezy trafnie określa rzeczywistość, którą stanowi osoba. Jest ona zawsze połączeniem tego, co stałe i tego, co zmienne. Spaemann chociaż największe zagrożenie dla właściwego rozumienia pojęcia osoby widzi w wariabilistycznym jej ujęciu, to nie może zignorować ważnego elementu zmiany w kontekście swoich

³²² Zob. tamże, s. 58.

³²³ Tamże, s. 379.

³²⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 302;

„Personalität ist nicht das Ergebnis einer Entwicklung, sondern immer schon die charakteristische Struktur einer Entwicklung. Da Personen nicht in ihre jeweils aktuellen Zustände versenkt sind, können sie ihre eigene Entwicklung als Entwicklung und sich selbst als deren zeitübergreifende Einheit verstehen. Diese Einheit ist die Person”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 261.

³²⁵ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 380.

personalistycznych rozważań. Samo konfrontacyjne zestawienie ze sobą *tego, co jest* i *tego, co się staje* okazuje się być niewystarczające dla pojęcia osoby. Nie mieści się ono w tej dychotomii i kształtuje się niejako w zawieszeniu tych wykluczających się kategorii. Interesującym pozostaje więc pytanie nie o to, czy jest to możliwe, ale jak jest to możliwe?

Wracając do spaemannowskiego zdefiniowania osoby jako charakterystycznej struktury określonego rozwoju wskazać należy, że pojęcie osoby Spaemann konsekwentnie wiąże z ideą miejsca, jakie każda jednostka gatunku *homo sapiens* zajmuje we wspólnocie. W tym wymiarze jest trudno o bardziej statyczne nawiązanie. Osoba jako pojęcie ma według niemieckiego filozofa bardzo wyraźny statyczny wymiar – jest miejscem i strukturą. Niezwykle ciekawym jest w tym kontekście stwierdzenie, że osoba jest pojęciem analogicznym do bytu³²⁶. Tak jednoznaczne nawiązanie do najbardziej podstawowego elementu parmenidesowej rzeczywistości ma być zapewne w zamyśle autora „*Personen...*” gwarantem zachowania tego, co w pojęciu osoby wyjątkowo cenne – jej trwałej godności i znaczenia.

Sposób jednak odsłaniania się tej bytowej struktury, odkrywania tożsamości jest nawet podwójnie dynamiczny. Po pierwsze z racji tego, że każde odsłanianie się jest ze swej natury procesem. Po drugie dlatego, że jest on indywidualny dla każdej ludzkiej jednostki. Każdy jest tym, kim jest. Ze względu na ten drugi rodzaj dynamizmu próżno jest więc mówić o jakimś obiektywnym opisie rozwoju. Osobowy dynamizm zawsze będzie dotyczył jedynie konkretnej osoby ludzkiej. Jako taki wymyka się nie tyle możliwości jego opisu, ale rozszerzeniu tegoż opisu jako obowiązującego w ramach myślenia o pojęciu osoby. Pozostaje nam jedynie skupić się na opisie procesu jakim jest odsłanianie się osoby. Obiektywny charakter tego rozwoju jest gwarantowany przez bytowe zakotwiczenie w rzeczywistości rozumianej jako przestrzeń klasycznie pojętego realizmu. Osoba nie jest więc idealistyczną konstrukcją myślową powstałą na zasadzie arbitralnego uznania. Wobec posiadania, bądź nieposiadania nawet istotnych cech osobowych nikt nie może nikogo uznać za osobę, bądź też takiego uznania odmówić. To dlatego, że według niemieckiego filozofa, opierającego się tutaj na tradycji arystotelesowskiej, możliwości tkwiące w konkretnej osobie należą do jej możliwości

³²⁶ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s.77.

substancjalnych³²⁷. Jest to więc możliwość realna – dany byt jest w stanie z racji swego uposażenia urzeczywistnić tę możliwość.

Człowiek rozwija się więc jako osoba i rozwój ten ma charakter obiektywny. Bogactwo obiektywnej rzeczywistości jest jednak wielopłaszczyznowe, dlatego istnieje potrzeba zarysowania podstawowych wymiarów tego procesu. Zostało to uwzględnione w całościowej strukturze niniejszej pracy. Podział rozdziałów na fenomenologiczny, ontologiczny i etyczny znajduje swoje wytłumaczenie w kontekście tematu dynamizmu właśnie w tym punkcie filozoficznych rozważań. Na tych trzech płaszczyznach swoją refleksję nad osobą w całościowym wymiarze swego dorobku filozoficznego rozwija Robert Spaemann³²⁸. Omówione wyżej fenomenologiczne, strukturalne i etyczne ujęcia tematu osoby stanowią również szkielet dla opisu jej dynamicznego charakteru. Osoba wszak w swym procesie odsłaniania się i dojrzewania do arystotelesowskiej entelechii poprzez pewne cechy, które wykazuje, jawi się na zewnątrz jako istota dynamiczna. Określenie fenomenologia w tym kontekście ma charakter nie tylko metodologiczny, odnoszący się do opisu tych cech, ale również stanowi istotny rys osobowego dynamizmu. Rozwój osoby ludzkiej wynika jednocześnie z jej substancjalnej struktury. To konkretny człowiek, jako określona struktura, rozwija się jako osoba. Wreszcie najbardziej transparentnym przejawem osobowego dynamizmu jest czyn, podlegający etycznej refleksji.

W tym miejscu rozważań koniecznym jest, aby te trzy wymienione płaszczyzny obiektywnej rzeczywistości osobowej poddać bardziej szczegółowym analizom, zawężając je do perspektywy przewodniej myśli niniejszej pracy – osobowego dynamizmu.

3. Fenomenologiczny wymiar osobowego dynamizmu

Biorąc pod uwagę podstawowe założenia fenomenologii jako metody, zdaje się, że to także pod tym względem dobry moment aby rozważyć istotny problem opisu

³²⁷ „Kiedy o przedmiocie, który znajduje się w A, mówimy, że ma możliwość bycia w B, znaczy to dla Arystotelesa, że to należy do jego możliwości substancjalnych”. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 57.

³²⁸ Ten sposób ujęcia tematu osoby, ale też szerzej natury ludzkiej nie jest nowatorski. Właśnie naturę ludzką w takich aspektach: fenomenologicznym, ontologicznym, aksjologicznym i dodatkowo jeszcze przyrodniczym rozważa Roman Ingarden. Zob. P. Duchliński, *Ontologiczne, fenomenologiczne i przyrodnicze rozumienie natury ludzkiej w ujęciu Romana Ingardena*, w: *Oblicza natury ludzkiej. studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 81.

zjawiska osobowego dynamizmu. Rodzi się pierwotne pytanie, czy w ogóle można tego dokonać? Czy opisanie fenomenu dynamizmu nie jest już jakąś formą uczynienia statecznym? Mimo oficjalnego rozwiązania paradoksów Zenona z Elei dotyczących ruchu, obrazowo przedstawionych w słynnej formie opowiadania o lecącej strzale i wyścigu Achillesa z żółwiem, umysł pozostaje podejrzliwy w stosunku do możliwości uchwycenia istoty ruchu, a więc tego, co jest dynamiczne. Jednak opis ten nie jest jedynie biernym, mechanicznym odbijaniem rzeczywistości na martwej kartce papieru w formie słów i zdań, ale jest nieodłączną częścią żywej refleksji filozoficznej. Ta refleksja, jak i myślenie w ogóle, nie tylko nie może obyć się bez doświadczenia zmiany, ale to dynamizm stanowi jego wewnętrzną istotę z racji procesowego charakteru. Warto zaznaczyć, że to właśnie intencja zbadania kolejnych etapów procesu poznania leży u podstaw husserlowskiej fenomenologii³²⁹. Aporia w zestawieniu fenomenologicznego opisu i próby zbadania istoty dynamicznych procesów osobowych ma więc jedynie charakter pozorny.

Pierwotną odsłoną tej aktywnej fenomenologicznej refleksji jest zwrócenie się myśli w kierunku podmiotowości. Tak właśnie tworzy się samoświadomość, czyli relacja do samego siebie. Tożsamość osobowa przecież nie jest jedynie kwestią trwania tego oto człowieka w czasie, ale również, albo nade wszystko, sprowadza się do uświadomionej relacji podmiotu do samego siebie. Relacja ta ma charakter intelektualny, a więc zgodnie z tym, co wyżej powiedziane – dynamiczny. W kontekście procesów myślowych fundujących samoświadomość i związaną z nią tożsamością Spaemann, co zostało już zaznaczone w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, konsekwentnie podkreśla znaczenie zmiany, jako aktualizującej się możliwości, której warunkiem jest czasowość. Wbrew omówionej na początku rozprawy koncepcji Locke'a i dzięki zachowanej kategorii możliwości osoba ludzka jest istotą, która nieustannie myśli siebie. Można więc powiedzieć, że według Spaemanna, choć stała jest zasada konstytuowania się osobowej samoświadomości, to ona sama wewnętrznie i ze względu na wpływający zewnętrznie czas odznacza się ciągłym dynamizmem.

Ciągłość tego procesu podkreśla niemiecki filozof zwłaszcza w kontekście rozważania nad relacją *cogito* do *sum*. Spaemann w tym miejscu podziela kartezjański punkt widzenia, w którym świadomość nie tylko ma pierwszeństwo przed byciem,

³²⁹ Zob. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Universitas, Kraków 2013, s. 25.

ale również to dzięki niej bycie może nieustannie się aktualizować³³⁰. W tym zestawieniu bycia i myślenia, zgodnie z platońską tradycją kontynuowaną później przez Arystotelesa, niemiecki filozof przypomina – tym razem jednak już w opozycji do Kartezjusza – pośredniczącą rolę życia. Tym sposobem wprowadza do świata przyrody nie tylko w kontekście życia ludzkiego, ale życia w znaczeniu ogólnym teleologiczną perspektywę, utracaną między innymi za sprawą Kartezjusza – choć wbrew jego intencjom – na rzecz naturalizmu³³¹. Zarówno świadome życie, jaki i cała przyroda na nowo „ożywa” poprzez zawarte w nich dążenie do urzeczywistnienia wewnętrznego celu. Świat na nowo zyskuje utracony sens. Chociaż ten zwrot ku powszechnej teleologii niewątpliwie pomaga w rozwiązywaniu wielu problemów rodzących się na granicy między ludzkim i pozaludzkim światem, to przyznać trzeba, że otwartym pozostaje pytanie o to, czy rzeczywistości faktycznie przynależy naturalna teleologia, czy też jest to pułapka antropomorfizacji, w której umysł przenosi swoje kategorie na otaczający świat. Naturalna teleologia, to ważny postulat filozofii Roberta Spaemanna i, co zostało już potwierdzone, ma on szczególne znaczenie w kontekście tematu niniejszej pracy. Kontrowersje związane z celowym działaniem natury nie zostają jednak w filozofii niemieckiego myśliciela do końca przełamane i mogą niewątpliwie stanowić obszerny oraz ciekawy kierunek badań nad jego dorobkiem.

Nawiązując jednak do kwestii osobowej samoświadomości na kanwie rozważań dotyczących roli idei Boga u Kartezjusza, Spaemann podkreśla znaczenie zewnętrznego obserwatora, wobec którego kształtują się granice świadomości³³². Potrzeba więc relacji zewnętrznej, aby proces kształtowania się świadomości mógł przebiegać we właściwy sposób. Nie jest to tylko kwestia stosunku do Boga, ale także do każdej świadomości poza moją własną³³³. Zestawienie relacji do samego siebie ze zmultiplikowanymi relacjami do innych osób w kontekście rozważań nad osobową dynamiką daje

³³⁰ „Świadome życie jest fundamentalnym paradygmatem bytu. Bycie jest *actualitas*. *Actualitas* tego, co żyjące, jest życie”. R. Spaemann, *Sum w Cogito sum Kartezjusza*, w: *Kroki poza siebie...*, s. 105.

³³¹ Zob. tamże, s. 106.

³³² „A, dopiero wówczas, gdy jestem *un tel, taki-a-taki*, pojawia się pytanie o moją podatność na złudzenia. *Un tel* jestem jednak tylko wtedy, gdy istnieje spojrzenie, które sprawia, że taki jestem. Dopiero antycypacja tego, co nieskończone, umożliwia przemianę *cogito* z wszechogarniającego horyzontu w przedmiot, w rzecz skończoną.” Tamże, s. 111.

³³³ Znaczenie relacji w kształtowaniu świadomości/osobowości podkreślane jest nie tylko w kręgu myślenia ściśle teistycznego. Podobnych obserwacji na gruncie fenomenologii w kontekście określenia czym jest dla człowieka jego indywidualna natura konstytutywna dokonał Roman Ingarden, co podkreślają niektórzy obserwatorzy. Zob. P. Duchliński, *Ontologiczne, fenomenologiczne i przyrodnicze rozumienie natury ludzkiej w ujęciu Romana Ingardena*, w: *Oblicza natury ludzkiej. studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 85.

zaskakujący rezultat w myśli Roberta Spaemanna. Koncentruje się on w tym temacie na kwestii miejsca osoby w społeczności ludzkich osób oraz uznania tej pozycji ze strony innych. O ile w kwestii świadomości dynamizm osobowy objawia się w aktywnym charakterze myślenia i poznania, o tyle w relacjach intersubiektywnych podkreślany jest element statycznej pozycji osoby wśród osób. Ugruntowuje to oczywiście status każdego człowieka jako osoby, ale dzieje się to ze szkodą dla refleksji nad nieustannie tworzącą się przestrzenią relacji międzyosobowych. W ciągu całego swojego życia człowiek spotyka i nawiązuje relacje z ciągle zwiększającą się liczbą ludzi, i każde z tych spotkań stanowi ważny impuls w urzeczywistnianiu się jego jako osoby³³⁴. Oczywiście świat osobowych relacji jest niezwykle bogaty i Spaemann dostrzega znaczenie chociażby życzliwości i miłości, które dla kształtowania się człowieka jako osoby mają fundamentalne znaczenie. Jednak zagadnienia relacji nie można sprowadzać jedynie do pojęcia miłości³³⁵. Właśnie bogactwo przestrzeni relacyjnej między ludzkimi osobami uprawnia do ogólnych wniosków w kontekście osobowej dynamiki.

Myśl ta jest szczególnie bliska twórcom filozofii dialogu. To między innymi Martinowi Buberowi udało się uchwycić ten ważny aspekt międzyosobowego oddziaływania: „Chęć oddziaływania nie oznacza wtedy dążenia do uczynienia innego kimś innym, do zaszczepienia mu własnej słuszności, lecz dążenie do tego, aby to, co rozpoznałem jako słuszne, właściwe i prawdziwe, i co dlatego musi być zaszczepione również tam, w substancji drugiej osoby, zakiełkowało i rozwijało się w postaci odpowiedniej do jej indywidualizacji”³³⁶. Bycie osobą wśród osób nie oznacza jedynie pewnego statusu, ale również przestrzeń wzajemnie stymulowanego rozwoju. Niewątpliwie wniosek ten zawarty jest w sztandarowym stwierdzeniu Spaemanna, że o osobie możemy mówić jedynie w kontekście wielości osób, ale jednocześnie podkreślić trzeba, że jest on niejako ukryty, niedostatecznie doceniony i rozwinięty.

Kolejnym fenomenem manifestującym ludzką osobę, który w niniejszej pracy został omówiony jest język. Przestrzeń języka, co należy podkreślić, pozostaje także w ścisłym związku z osobową relacyjnością. Niemiecki filozof porusza bowiem

³³⁴ Zob. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 80–89.

³³⁵ W ten sposób opis dynamizmu relacji osobowych sprowadza jedynie do kwestii rozwoju miłości Artur Andrzejuk w jednym ze swoich artykułów. Zob. A. Andrzejuk, *Dynamizm relacji osobowych*, w: P.S. Mazur (red.), *Dynamizm–dynamizm ludzki–dynamizm osoby. studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 145–156.

³³⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 135.

zagadnienie języka nie tyle w kontekście indywidualnego posługiwania się pojęciami, dla wyrażenia myśli – choć i ten element nie zostaje przez niego pominięty – ale nade wszystko koncentruje się na sferze, którą określić można mianem komunikacji międzyosobowej. Zadanie refleksji filozoficznej sięga więc dalej niż tylko nominalistyczne określenie zależności między słowem a rzeczą. Właściwą formą tej refleksji według Spaemanna jest bowiem dialog, a celem tego dialogu – prawda. Szczególną potrzebę tak pojętego dyskursu niemiecki filozof dostrzega w przestrzeni rozważań natury etycznej. Mają one być ukierunkowane nie tylko w stronę wzajemnej zgody społecznej w odniesieniu do tego co dobre i złe, ale przede wszystkim powinny stanowić przestrzeń wzajemnego poszukiwania prawdy. Postulowana zależność etyki od metafizyki nadaje kierunek ludzkiemu działaniu. Język i możliwa dzięki niemu dyskusja są ukierunkowane na prawdę. Dlatego prawdomówność stanowi istotny wyraz osobowego statusu. Człowiek jako osoba jest zobligowany, z racji tego kim jest, do mówienia prawdy. Niemiecki myśliciel zauważa to zwłaszcza w kwestii składania obietnicy i udzielania przebaczenia. Fenomeny te zostały szczegółowo omówione już wcześniej, w tym miejscu trzeba jednak zauważyć, że ta zależność języka od ontologicznie pojętej prawdy jest również dowodem na dynamiczny charakter ludzkiej osoby. Po pierwsze z racji traktowania prawdy jako celu, który osoba ma zawsze przed sobą i nie jest w stanie, z racji natury tej prawdy, w sposób wyczerpujący jej wypowiedzieć. Mimo tej nieosiągalności nie przestaje ona być dla człowieka – istoty intersubiektywnej – ciągłym wyzwaniem realizowanym w dialogu. Po drugie język nie tylko ze względu na swoją funkcję, lecz także przez swój wewnętrzny charakter podlega ciągłej ewolucji. Czy można jednak oddzielić język od człowieka? Czy nie bliższe prawdy jest stwierdzenie, że to człowiek nieustannie się zmienia, a w języku zmiana ta się uobecnia? Spaemann pisze, że osoba ludzka musi być obecna w swoim słowie, aby komunikacja była w ogóle możliwa.³³⁷ Treścią żywego, ewoluującego języka jest więc człowiek, jako żywa osoba.

Jednym z fundamentalnych dla osoby ludzkiej doświadczeń jest świadomość różnicy między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne. Robert Spaemann podkreśla znaczenie tego odkrycia wielokrotnie i w rozmaitych kontekstach. Jest to według niego umiejętność, dzięki której możliwy jest choćby język i zdolność do komunikacji³³⁸.

³³⁷ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 139.

³³⁸ Zob. tamże, s. 192.

Największe jednak znaczenie przeżycia tej różnicy ujawnia się w doświadczeniu religijnym – w odkrywaniu tego, co transcendentne. To kolejna cecha charakterystyczna, zarezerwowana jedynie dla osób. W przypadku filozofii Roberta Spaemanna jest to jednak swego rodzaju transcendencja odwrócona – do wewnątrz. Opiera się ona na heglowskiej dialektyce myśli, w której filozof widzi możliwość zrozumienia czym jest „dynamizacja” pojęcia osoby³³⁹. Podstawową zasadą tej dialektyki jest odkrycie dokonane już przez Kartezjusza, a zawierające się w stwierdzeniu, że „myśl o tym, co jest poza myślą, sama jest myślą”³⁴⁰. Osobowa świadomość potrzebuje więc spekulatywnej idei znoszącej konieczność ciągłej, transcendującej refleksji. Kartezjusz, Hegel i za nimi Spaemann odnajdują tę ideę w obecności tego, co absolutne. „To, co absolutne, jest zawsze obecne i uświadomione jako obecne w formie religii”³⁴¹. Dynamizm pojęcia osoby w tym kontekście zawiera się w procesie odkrywania tego, co absolutne w skończonej perspektywie własnej świadomości. Do Spaemannowskiego określenia, że osoba nie istnieje bez innych osób trzeba jeszcze dodać, iż do konstytutywnych warunków jej istnienia należy także idea Boga. Wymaga tego zaczerpnięta od Hegla wewnętrzna dynamika pojęcia osoby jako podmiotu świadomości.

Myśleć o człowieku jako istocie świadomej samej siebie bez idei Boga, albo wobec idei „martwego Boga” jest możliwe i tego dowodzą rozważania jednego z najważniejszych proroków XIX – wiecznego ateizmu Fryderyka Nietzschego. Słynne zdanie o śmierci Boga jest u tego filozofa wręcz warunkiem rozwoju, ale już nie osoby, lecz nadczłowieka³⁴². I co ważne, jest to rozwój, który przeciwstawia się utartej idei postępu. Opiera się na ciągłym przewyciężeniu swojej natury rozpiętej między zwierzęciem a nadczłowiekiem. Tyle tylko, że nadczłowiek nie posiada sam w sobie

³³⁹ „Hegels Dialektik kann verstanden werden als eine Dynamisierung des Personbegriffs. Das Sich-Haben der Person wird hier als Prozeß der Aneignung dessen verstanden, was wir immer schon sind. An dessen Ende steht der spekulative Gedanke, in dem Transzendenz und Reflexion gleichermaßen untergegangen und aufgehoben sind. Das Bewußtsein braucht nicht mehr über sich hinauszugehen, um zu seiner Wahrheit zu finden. Indem es bei sich ist, ist es beim Absoluten, aber nur deshalb, weil das Absolute immer schon seine Wahrheit war und der Prozeß der Suche nach dem Absoluten die unableitbare Form seiner Anwesenheit”. Tamże, ss. 102–103.

³⁴⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, s.115;

„Jeder Gedanke an ein Jenseits des Gedankens ist selbst wieder ein Gedanke“. R. Spaemann, *Personen...*, s. 102.

³⁴¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s.115;

„Immer schon präsent und als präsent gewußt ist das Absolute in der Weise der Religion”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 103.

³⁴² „Bóg umarł: niechże za naszą wolą, - nadczłowiek teraz żyje”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 356.

skończonego celu³⁴³. Spaemann, jak wielu filozofów przed nim, odwołuje się do stwierdzenia, że bez Boga upada moralność – rozróżnienie między tym, co dobre i tym, co złe³⁴⁴. Związane jest to nade wszystko z zanikiem odpowiedzialności, nie tylko za swoje działanie, ale również za siebie samego. Bez tej idei Absolutu upada, jak się okazuje, także pojęcie osoby.

Umocowanie idei Boga w świadomości osoby ma niewątpliwie u Spaemanna kartezjańskie korzenie. To znamienne, że drugim filarem tych teistycznych rozważań u niemieckiego myśliciela jest element woli, ale rozpatrywany według schematu powtórnego przez Kartezjusza za św. Anzelmem. Idea Boga zaszczipiona w umyśle człowieka jest pewnym gwarantem jego istnienia³⁴⁵. Spaemann przekłada ten schemat na sferę woli. Jeżeli istnieje w człowieku pragnienie Boga, to jest ono potwierdzeniem prawdziwości przedmiotu pożądania. Jak doskonale wiadomo, ten sposób argumentacji w przypadku Anzelma i Kartezjusza skutkował krytyczną reakcją późniejszych filozofów. W przypadku ojca scholastyki krytykę podjął chociażby św. Tomasz z Akwinu, a w odniesieniu do idei zawartych w dorobku ojca nowożytnej filozofii najostrzej przeciwstawił się I. Kant. W obu przypadkach wyrażano wątpliwość, czy treść pojęcia może być wystarczającym argumentem za jego istnieniem? W przypadku Roberta Spaemanna struktura krytyki może być podobna: czy treść pragnienia faktycznie może być silnym argumentem na rzecz istnienia jego treści?

Pozostawiając rozwiązanie tego problemu na marginesie omawianych kwestii podkreślić trzeba, że w kontekście dynamizmu istotnym jest fakt, iż przestrzenią tych rozważań jest u Spaemanna nie tylko świadomość, lecz również wola. To nastawienie ludzkiej woli na Boga jest także nadaniem jej podstawowego kierunku rozwoju. Niemiecki filozof, jaki i inni przedstawiciele myśli personalistycznej, podkreślają znaczenie woli w kształtowaniu siebie jako osoby³⁴⁶. Dokonując wyboru spośród różnych możliwości działania, zostajemy naznaczeni swoim wyborem i działaniem pod jego wpływem. Kłamiąc, stajemy się kłamcami, a ratując kogoś z pożaru, stajemy się

³⁴³ Zob. F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 7.

³⁴⁴ Na gruncie filozofii niemieckiej R. Spaemann opiera się w tym punkcie między innymi na rozważaniach J.G. Fichtego. Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 109.

³⁴⁵ Zob. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002, s. 57.

³⁴⁶ „Die Frage nach Freiheit im radikalen Sinn der Selbstbestimmung stellt sich erst dort, wo wir, indem wir uns zu dieser oder jener Handlung oder Unterlassung entschließen, zugleich darüber entscheiden, wer wir sind und was wir im Grunde wollen”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 227.

bohaterami³⁴⁷. To oczywiście bardzo uproszczony sposób przedstawienia roli, jaką w samostanowieniu osoby odgrywa wola, jednak niewątpliwie ma ona konstytutywne znaczenie dla rozwoju. Robert Spaemann konsekwentnie podkreśla, że jest to rozwój bardzo konkretnie ukierunkowany. Aby zmianę można określić jako rozwój, musi ona dokonywać się w kierunku dobra, które z natury swej budzi u osób wolę zdobycia. Kategorią, która stanowi gwarancję właściwego ukierunkowania woli jest sumienie, które w Spaemannowskiej filozofii w gruncie rzeczy jest częścią wrodzonej człowiekowi natury. Jednocześnie sumienie nie zawęża się jedynie do tego wymiaru naturalnego i ważnym impulsem w jego kształtowaniu jest wychowanie. O istocie sumienia decyduje jednak nade wszystko obecność „absolutnej perspektywy”. Chociażby dlatego uprawnione jest więc stwierdzenie, że także religijność jest głęboko wpisana w teleologicznie ukierunkowaną ludzką naturę.

Ostatnią z omawianych przestrzeni, w której człowiek może się zaprezentować jako osoba jest sztuka i szeroko rozumiana przestrzeń twórczości. W swoich filozoficznych dociekaniach na ten temat Robert Spaemann koncentruje się nade wszystko na wymiarze mimetycznym sztuki. Swoje źródła takie podejście ma zapewne w tym, że to zagadnienie pojawia się u niemieckiego myśliciela na marginesie rozważań dotyczących pojęcia natury. Natura właśnie w całym jego dorobku stanowi jeden z motywów przewodnich. Spaemann nie skupia się szczególnie na zagadnieniu piękna, co dla filozofa, którego duża część intelektualnych wysiłków związana jest z próbą obrony i ugruntowania klasycznego pojęcia osoby, jest nieco zakasujące. Chcąc wytłumaczyć ten brak większego zainteresowania, niemiecki myśliciel zwraca uwagę na fakt, że piękno nie jest ściśle osobową kategorią, rozciąga się także na rzeczywistość w pozostałych, pozaosobowych wymiarach. Trudno nie przyznać temu twierdzeniu racji. Jednak nawet jeżeli tak jest, to rola relacji między ludzką osobą a pięknem jest znacząca, i takie redukcjonistyczne podejście w tym wymiarze u niemieckiego filozofa może być ze szkodą dla pogłębionej refleksji nad dynamicznym charakterem tych zależności. Powołując się na Platona, redukuje on piękno do „formy objawiania się Dobra”³⁴⁸. Wskazuje też, że: „piękne jest to, co jest tym, czym jest, w doskonały sposób”³⁴⁹. Pojęcie doskonałości nie jest jednak tak jednoznaczne, jak było ono w czasach ateńskich filozofów. Starożytne rozumienie tego pojęcia oscyluje wokół tego,

³⁴⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Ja–człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s.268.

³⁴⁸ R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne...*, s. 43.

³⁴⁹ Tamże, s. 43.

co niezmiennie, statyczne, dlatego że spełnione. Stąd był Parmenidesa, jako najdoskonalszy element rzeczywistości, miał właśnie charakter niezmienny. Dzięki dorobkowi Platona i Arystotelesa przekonanie to bardzo umocniło się w świadomości filozoficznej. Z czasem jednak, za sprawą najpierw odkryć w dziedzinie astronomii, a następnie darwinowskich teorii w biologii to, co niezmiennie, stało się synonimem tego, co ograniczone, a w odniesieniu do dawnych harmonijnych wizji świata i człowieka wręcz synonimem fałszu. Zgodnie ze współczesnym aksjomatem wielu kierunków nauki i filozofii doskonałe jest to, co posiada wewnętrzną dynamikę rozwoju, co zdolne jest do zmiany³⁵⁰. Nie chodzi jednak o to, po której stronie sporu o doskonałość się opowiemy. Ważne jest, by dostrzec istotne intuicje obu tradycji.

Robert Spaemann, w kwestii etyki rozpatrywanej jako nauka o „spełnionym życiu”, zaznacza, że określenie to ma charakter jedynie formalny. Dzięki temu sposobowi myślenia o życiu, jako spełnionej całości, możliwe jest, według niego, nowe spojrzenie na eudajmonizm jako punkt wyjściowy dla refleksji etycznej³⁵¹. Ludzkie życie nie jest więc doskonałe, spełnione w dowolnym momencie jego trwania, ale możliwość formalnego ujęcia go w ten sposób ma być warunkiem etyki, która określa, co znaczy pięknie żyć. Wracając więc do zagadnienia piękna nie tylko w kontekście moralnego życia, ale również w szerszej perspektywie ludzkiego działania, twórczości i sztuki zaznaczyć należy, że Spaemann traktuje piękno jako rzeczywistość, zamkniętą i w starożytnym ujęciu doskonałą. W tym przypadku nie jest to jedynie kwestia formalna. Powstaje więc pytanie, czy możliwe jest piękno nie tylko jako platońska, spełniona idea, ale jako element aktywny i aktywizujący ludzką osobę? W filozofii Roberta Spaemanna trudno sobie to wyobrazić.

Jest jednak autor, także z kręgu myślicieli chrześcijańskich, również piszący w języku niemieckim, który wyłamuje się z tego statycznego ujęcia doskonałości, a co za tym idzie także piękna. Chodzi o szwajcarskiego filozofa i teologa Hansa Ursa von Balthasara. W jednym ze swoich kluczowych dzieł pisze on, że „piękno musi się wzniesić ponad siebie, przyjmując formę wzniosłości”³⁵². Wzniosłość z kolei szwajcarski myśliciel utożsamia z biblijną kategorią „Bożej chwały”. To teologiczne

³⁵⁰ Zob. J. Życiński, *Postęp i doskonałość w ewoluującej przyrodzie*, w: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, s. 106.

³⁵¹ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen...*, ss. 28–29.

³⁵² H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna III/1 Metafizyka, cz.2: Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 463.

określenie odpowiada filozoficznie pojętemu transcendentalnemu pięknu. Bóg, według Balthasara, emanuje pięknem, które dla człowieka jest zawsze wezwaniem do podążania w jego kierunku. Dlatego, jak zauważają komentatorzy, pojęcie piękna u Balthasara ma swoje korzenie nie w platońskiej, ale w neoplatońskiej tradycji, która ma charakter zdecydowanie bardziej dynamiczny³⁵³. Piękno nie daje się sprowadzić do zamkniętej idei zawartej we wszystkim co jest sobą na sposób doskonały. Pojęciem lepiej oddającym istotę „Bożej chwały” jest energia (ἐνέργεια) działająca nie tylko w kierunku odbiorcy, ale też pociągająca do siebie. Dlatego bez wątplenia powiedzieć można, że piękno w ujęciu szwajcarskiego myśliciela jest jedną z ważniejszych kategorii kształtujących ludzką osobę.

Spaemannowi, który koncentruje się na zależnościach, jakie zachodzą między twórcą a rzeczywistością umyka ta istotna rola piękna w rozwoju człowieka jako osoby. Wspominana przez niego radość, rodzi się z sofistycznie pojętego oczyszczenia (*katharsis*), którego doświadcza człowiek podejmując grę polegającą na świadomym poddaniu się fikcji, w którą wprowadza dzieło sztuki³⁵⁴. Czy nie rodzi się ona także z powodu oddziaływującego na odbiorcę piękna tej fikcyjnej rzeczywistości? Ma ona głęboki, metafizyczny charakter i występuje nie tylko dlatego, że dzieło jest ładząco podobne do tego co rzeczywiste, musi także przedstawiać rzeczywistość, która sama w sobie jest piękna i dlatego wzbudza zainteresowania oraz pociąga ku sobie. Prawdą zapewne jest spaemannowski punkt wyjścia w tej refleksji na temat sztuki, że piękno nie ma jedynie osobowego charakteru, ale również istotnym jest fakt, że tylko osoba jest istotą, która w konfrontacji z pięknym dziełem dojrzewa nie tylko w rozumieniu rzeczywistości, ale przede wszystkim w rozumieniu samej siebie.

Wśród warunków dla zaistnienia tzw. symulacji estetycznej, która została szczegółowo omówiona w pierwszym rozdziale pracy, Robert Spaemann wskazuje na konieczność rozróżnienia między *jawieniem się* i *byciem*. Używa jednak tych określeń jako synonimów dla fałszu i prawdy. Pomimo jednak możliwości popełnienia błędu, nie ma innej drogi do przedmiotu poznania, jak właśnie sposób, w którym on się przejawia, czy też *jawi się*. Fenomenologia dowodzi, że to, co *się jawi* jest również ważnym źródłem naszej wiedzy. Pozostawmy na marginesie tezę, że jest to według

³⁵³ Zob. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, s. 195.

³⁵⁴ Zob. R. Spaemann, *Was heißt: Die Kunst ahmt die Natur nach?*, s. 253.

niektórych źródło jedyne. Człowiek jako osoba ujawnia się w tworzących go relacjach, w języku, sytuacjach obietnicy i przebaczenia. Jest istotą, której osobowy charakter ujawnia się w kontakcie z tym, co transcendentne i w tworzeniu tego, co piękne. Prezentuje się on poprzez te fenomeny, jako byt dynamiczny i rozwijający się w kierunku urzeczywistnienia wszystkich, tkwiących w nim istotowych możliwości. Potrzeba jednak w tym punkcie prowadzonych analiz zejść teraz na głębszy poziom struktury bytowej osoby ludzkiej. Czy byt jako synonim prawdy można pogodzić z gwarantem osobowej tożsamości, a jednocześnie z jego dynamicznym charakterem? Należy skonfrontować to pytanie z próbą odpowiedzi na nie.

4. Struktura osoby a jej dynamiczny charakter

Robert Spaemann, podejmując zagadnienie osoby już na samym początku, w podtytule swojego głównego dzieła, które dotyka tej tematyki, dokonuje istotnego rozróżnienia między *czymś* a *kimś*. Osoba nie jest rzeczą wśród innych rzeczy, nawet jeżeli jest zdolna do uprzedmiotowienia siebie w procesie poznania. To właśnie między innymi ta zdolność odróżnia ją od *czegoś*. O osobie mówimy *ktoś*, i właśnie to słowo wyraża szczególny rodzaj skomplikowania struktury bytowej człowieka jako osoby. Wcześniejsze rozważania, zawarte w drugim rozdziale niniejszej pracy, stanowią ważny krok do dalszej refleksji nad osobowym dynamizmem. Przedstawiają również autonomiczną wartość w kontekście trudności, jakie pojawiają się w ramach filozoficznych badań nad człowiekiem w filozofii niemieckiego myśliciela³⁵⁵. Podejmując najważniejsze tematy filozoficznej antropologii, wspomniany rozdział stanowi zwartą syntezę myśli niemieckiego filozofa na temat człowieka. Zagadnienia te nie są oczywiście pomijane przez Spaemanna, ale często pojawiają się jedynie na marginesie rozważań natury etycznej i trudno doszukiwać się w nich całościowej prezentacji ontologicznej struktury człowieka – osoby.

Punktem wyjścia w tym względzie może być uwaga, że klasyczne rozdzielenie sfery cielesnej i duchowej jest nie tylko dużym uproszczeniem, ale w oczach niemieckiego filozofa, wręcz błędem. Do nowożytnej filozofii weszło ono wraz z kartezjańskim

³⁵⁵ Problem nieusystematyzowanych rozważań w tej kwestii, jak i braku publikacji na temat Spaemannowskiej antropologii filozoficznej zauważa m.in. J. Kożuchowski. Zob. J. Kożuchowski, *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, ss. 82–83.

podziałem na *res cogitans* i *res extensa*. Postulowana jedność tych dwóch rodzajów bytów, to jedna z zasadniczych kwestii antropologii filozoficznej w wydaniu Roberta Spaemanna. Bycie osobą polega na obiektywizowaniu tego, co subiektywne³⁵⁶. Te dwa elementy, choć w refleksji dają się rozdzielić, to w przypadku człowieka stanowią nierozłączną psychofizyczną jedność. Zarówno więc w Spaemannowskim ujęciu, jak i w toku dalszej refleksji w ramach bieżącej pracy, pojawiać się będzie język właściwy dla dychotomicznego podziału rzeczywistości ludzkiej, jednak zasadniczy wątek tych rozważań opiera się na monistycznej wizji człowieka nie tyle jako dusza i ciało, ale jako osoba. Kiedy więc koncentrujemy się na ciele, lub na duszy, to wynika to jedynie z racji metodologicznych. Ale właśnie w takim skupieniu się na elementach bardziej jeszcze widoczna będzie postulowana przez Spaemanna jedność, także w kontekście osobowego dynamizmu.

Powiedzieliśmy już, że osoba jest istotą, która obiektywizuje subiektywność. Podstawowym przejawem tego, co obiektywne jest w tym zestawieniu zewnętrzna strona osoby, a więc jej ciało. Dokonując podsumowania dotychczasowych rozważań dotyczących ciała ludzkiego w dorobku niemieckiego filozofa, sformułować należy kilka zagadnień, które z punktu widzenia osobowej *dynamis* mają szczególne znaczenie. Po pierwsze ciało jest żyjącym organizmem istoty, której życie w przeciwieństwie do organizmu zwierzęcego nie stanowi jedynie połączonych ze sobą procesów biologicznych. Życie osoby nie sprowadza się też wyłącznie do arystotelesowsko pojętej przyczyny własnego ruchu. Pierwsze stanowisko zbliżałoby do naturalizmu, a z kolei bezkrytyczne przyjęcie myśli Arystotelesa groziłoby zbyt metafizycznym ujęciem zagadnienia życia. Spaemann wskazuje także na bardziej współczesne przykłady skrajnego ujęcia w odniesieniu do natury człowieka. Odrzuca egzystencjalną myśl J.P. Sartre'a, który jego zdaniem radykalizuje „wewnętrzną perspektywę”. Z oczywistą niechęcią odnosi się również do jedynie biologicznego wyjaśnienia natury ludzkiej reprezentowanego przez R. Dawkinsa³⁵⁷. Ten angielski popularyzator nauki, nie będąc z wykształcenia filozofem, lecz zoologiem i etologiem zawęży spojrzenie na człowieka, sprowadzając go do organizmu, którego rolą jest ochronić decydujące elementy ewolucyjnego procesu – replikujące się geny. Spaemann odrzucając skrajne

³⁵⁶ Zob. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt...*, s. 288.

³⁵⁷ Zob. R. Spaemann, *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, w: *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, Serie Piper, Band 702, München 1987, ss. 17–19.

konceptje próbuje połączyć przeciwstawne perspektywy, a pojęcie osoby zdaje się być dobrym narzędziem do tego.

Według Spaemanna człowiek jest istotą, która łączy w sobie dwie optyki: subiektywną i obiektywną. Z faktu bycia osobą wynika twierdzenie, że ciało ludzkie nie jest jedynie obiektywnym przedmiotem w świecie, gdyż wewnętrzna świadomość znajduje swoje bytowe oparcie w ciele. Jest ono konieczną przestrzenią, w której życie nie daje się sprowadzić jedynie do biologicznych procesów, ale z punktu widzenia całości jest również konkretną historią. Osoba nie realizuje wcześniej zaplanowanego programu, stąd jej dynamiczny charakter zawiera się także w historii jej życia. Osoba w każdym momencie swojego istnienia staje wobec niezliczonej ilości możliwości. Realizując te, wybrane przez siebie, pisze niejako swoją własną biografię. Jest to historia konkretnego ludzkiego indywiduum, które wobec innych osób i obiektywnych zdarzeń w świecie nie tylko reprezentowane jest przez ciało, ale również na swój właściwy sposób jest ciałem. Rozwój dotyczy jednak nie tylko tego specyficznie ludzkiego „biograficznego” wymiaru. Najbardziej dostrzegalne zmiany dokonują się przecież w przestrzeni fizycznej ludzkiego ciała. Od momentu powstania konkretnego ludzkiego organizmu, aż po jego śmierć, a nawet dalej podlega on nieustannym zmianom. Można twierdzić, że procesowi temu towarzyszy stałe zachowanie osobowej tożsamości, jednak tożsamość, to nie tylko znak równości pomiędzy „ja” wczoraj i „ja” dzisiaj. Jest ono świadomością bycia sobą, która to świadomość kształtuje się w ciągu całego życia człowieka. Niemalże znaczenie w tej kwestii ma również nieustannie zmieniające się ciało i różne jego elementy, spośród których tradycja filozoficzna wyjątkowe miejsce przypisuje ludzkiej twarzy.

Spaemann podkreśla znaczenie twarzy jako szczególny sposób reprezentacji osobowego wnętrza. Błędem byłoby rozumienie tej intuicji w sposób statyczny. Twarz nie jest maską z greckiego teatru. Pomimo tego, że to właśnie od greckiego *prosopon* wywodzi się łacińskie pojęcie *persona*, podkreślić trzeba istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy twarzą a skrywającą ją maską. Jedną z istotniejszych dotyczy statycznego charakteru pozbawionej życia maski i podlegającej ciągłym zmianom ludzkiej twarzy. Można w tym punkcie zadać pytanie, na ile, nawet nieświadomie, wspomniane konotacje pojęcia osoby do jego starożytnego źródła wpływają na jego statyczne ujęcie? Dlatego zwrócenie uwagi niemieckiego filozofa na istotną rolę twarzy, jaką odgrywa ona w personalistycznym spojrzeniu na człowieka jest szczególnie ważna dla

podkreślenia dynamicznego charakteru osobowego bytu. Jeżeli Spaemann zestawia ze sobą twarz z językiem, wskazując na mediacyjną rolę obu elementów między światami zewnętrznym i wewnętrznym, to podkreślić też trzeba istotną różnicę jaka zachodzi pomiędzy tymi dwoma sposobami wyrażania siebie, a która nie została zauważona przez niemieckiego myśliciela. Nad językiem człowiek posiada kontrolę. Istnieje możliwość przemilczenia wybranych treści. Nie wszystko może być uzewnętrznione. W przypadku twarzy, taka kontrola nie istnieje, albo przynajmniej jest mocno ograniczona. Dlatego twarz jest wyzwaniem nie tylko dla innych osób, ale także dla tego, którego wewnątrz konkretna twarz wyraża. Stanowi ona tajemnicę do odkrycia również dla jej posiadacza.

Podobny kierunek myślenia o człowieku przyjmują także inni współcześni filozofowie jak E. Lévinas, a za nim także J. Tischner. Obaj wielokrotnie podkreślali znaczenie ludzkiej twarzy nie tylko w kontakcie z drugim człowiekiem, ale przede wszystkim w odkrywaniu głębszego, metafizycznego sensu osoby. W myśli Lévinasa twarz jest nie tylko objawieniem się drugiego, ale jest przede wszystkim objawieniem tego, co nieskończone³⁵⁸. To odkrycie však zależne od relacji z Innym, z jego twarzą, dotyczy de facto wewnętrznego samopoznania i samoobjawienia transcendentnego wymiaru ludzkiej jednostki. Krakowski filozof, Józef Tischner uczynił z tego odkrycia jeden z kluczowych elementów swojej „Filozofii dramatu”, wplatając zagadnienie twarzy w filozoficzny wymiar spotkania³⁵⁹. Jest on również myślicielem, który zauważył i wyeksponował wyżej zasygnalizowany problem zestawienia maski i twarzy, w którym to ten pierwszy element jest sposobem na ukrycie prawdy o człowieku. Chociaż w rozważaniach krakowskiego filozofa również maska ma charakter aktywny, przybierając postać między innymi autoironii lub świadomości cierpiętniczej, to jednak prawdziwy dynamizm osobowy objawia się nie w masce, a w twarzy: „Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając

³⁵⁸ „Idea nieskończoności, przerastanie skończonej myśli przez jej treść, oznacza relację myśli z tym, co przerasta jej wewnętrzną zdolność, z tym, czego się w każdej chwili uczy, nie będąc przez nie naruszana. Oto sytuacja, którą nazwalismy przyjęciem twarzy. Idea nieskończoności wydarza się w *opozycji* rozmowy, w stosunku społecznym. Stosunek z twarzą, z Innym absolutnie innym, którego nie jestem w stanie ogarnąć, z Innym, który w tym sensie jest nieskończony, jest jednak moją ideą, relacją, obcowaniem”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 231.

³⁵⁹ „Dlatego trzeba powiedzieć, iż objawienie twarzy spoczywa u źródeł wszelkiego istotnie pojętego dramatu. Dopiero od tego objawienia może się rozpocząć dialog z innym. W nim również ma swój początek intencjonalno–przedmiotowy stosunek człowieka do sceny. Dzięki twarzy możemy określić istotę spotkania: spotkać to spotkać innego w jego twarzy”. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 83.

swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra”.³⁶⁰ W tym krótkim, ale i treściwym zdaniu zawiera się nie tylko tak ważna dla Tischnera perspektywa agatologiczna, ale również podkreślenie znaczenia twarzy jako medium osobowego dynamizmu.

Mimo braku bezpośredniego odwołania, można zaryzykować stwierdzenie, że również Robert Spaemann jest filozofem, którego inspirowało lévinasowskie rozumienie twarzy. To zapewne dzięki niemu niemiecki filozof doszedł do stwierdzenia, że to właśnie twarz, obok mowy należy do „empirycznej reprezentacji” ludzkiej świadomości, ludzkiej osoby³⁶¹. Podkreśla jednak, że reprezentacja ta nie jest w każdym przypadku konieczna. Człowiek, który na skutek jakiś ograniczających czynników nie jest w stanie wyrazić się przez słowa, czy też ktoś, kogo twarz została zniekształcona nadal pozostaje osobą. Koncentrując się na dowodzeniu tej tezy, Spaemann nie zagłębia się bardziej w temat dynamicznego potencjału ludzkiej twarzy, tak jak uczynił to J. Tischner. Pod tym względem rozważania krakowskiego myśliciela mogą stanowić ciekawe dopełnienie tego tematu, dla wzbogacenia myśli R. Spaemanna. Tu warto także zwrócić uwagę na kwestie uczuć wyrażanych dzięki mimice twarzy. Otóż twarz zmienić się może w jednej chwili. Przez uśmiech, spojrzenie, zmarszczone brwi i wiele innych gestów twarzy człowiek wyraża swoje uczucia. I to właśnie uczucia komunikowane przez ludzką twarz są dobrym przykładem postulowanej przez niemieckiego filozofa psychofizycznej jedności. Biorąc swój początek w ludzkim wnętrzu, dzięki ciału mogą się uzewnętrznić. Jednocześnie trudno o bardziej dynamiczny fenomen ludzkiej rzeczywistości, jak właśnie uczucia.

Poszukując istoty zagadnienia emocji, trzeba jednak kierować się w stronę wnętrza ludzkiej jednostki. Postulowana jedność nie zacierza przecież odrębnego charakteru połączonych części. Spaemann, podejmując refleksję na temat ludzkiej duszy i własnego rozumienia tego pojęcia, odwołuje się w pierwszej kolejności do biblijnej tradycji serca, jako ośrodka nie tylko uczuć, ale jako punktu skupiającego w sobie cały potencjał duchowy człowieka. W tym obrazie serca zawiera się również zagadnienie połączenia duszy i ducha – dwóch elementów natury niematerialnej – zazwyczaj rozdzielanych w starożytnej tradycji filozoficznej. Wraz z chrześcijaństwem i jego wizją człowieka łączą się one jednak w jedną rzeczywistość duchowej duszy. Poza

³⁶⁰ Tamże, s. 85.

³⁶¹ Zob. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 154.

wyżej omawianymi, jakie inne jeszcze konsekwencje z takiego połączenia wypływają dla zagadnienia dynamizmu ludzkiej osoby? Bycie osobą w świetle rozważań niemieckiego filozofa jest czynnikiem integrującym wszystkie aspekty psychofizycznej konstrukcji ontycznej. Klasyczny problem dualizmu dotyczy więc nie tylko rozdzielenia między ciałem i samoświadomą sferą duchową. Również ten element duchowej natury potrzebuje racji integrującej różne jego aspekty.

W tym punkcie rozważań warto raz jeszcze podjąć refleksję nad spaemannowskim rozumieniem zagadnienia substancji. W tradycji arystotelesowskiej, w której niemiecki filozof osadza swoją antropologiczną koncepcję, to pojęcie substancji pozwala w pierwszej kolejności na wewnętrzne zintegrowanie elementów duchowej natury, a finalnie również na przezwyciężenie dualizmu między duchem (duszą) a ciałem. Wyżej, w drugim paragrafie niniejszego rozdziału, podkreślono znaczenie substancjalnych możliwości bytu, jako podstawy dla wszelkich zmian jakim podlega to, co jest. Teraz bardziej szczegółowo, w ramach odnoszenia się do ontycznej struktury osoby ludzkiej, należałoby prześledzić powody dyskredytowania pojęcia substancji na płaszczyźnie antropologii filozoficznej w tym wymiarze, w którym ów atak dotyka bytowego dynamizmu. Temat ten jest ważny z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze jednym z głównych kierunków krytyki substancji, był zarzut, iż pojęcie to uwypukla nade wszystko statyczny charakter bytu. Po drugie szczegółowa analiza zagadnienia pomoże w zrozumieniu istotnych elementów refleksji Roberta Spaemanna, która biegnie w kierunku przełamania zarzutów kierowanych przeciw substancjalnemu wyjaśnianiu rzeczywistości.

Krytyka pojęcia substancji posiada w dziejach filozofii swoją długą tradycję. Istotnym jej elementem jest prezentowana na początku niniejszej pracy myśl angielskiego empirysty J. Locke'a. Spaemann odwołuje się wprost do tego filozofa, wskazując na źródło inspiracji jego współczesnych oponentów, wymienionych również z nazwiska: D. Parfita i P. Singera. Historia filozoficznego ataku na substancje sięga jednak o kilka wieków wstecz do dorobku średniowiecznych nominalistów. Jest to więc zagadnienie obecne w filozofii od dawna i stanowi jeden z bardziej doniosłych problemów, ponieważ dotyka samych fundamentów rzeczywistości i myślenia o niej. Dogłębna analiza tych kwestii wymagałaby również dużo czasu i uwagi, a to nie jest głównym wątkiem niniejszej pracy. Dlatego dobrym rozwiązaniem jest odwołanie się do analiz już gotowych i prezentowanych przez jednego ze współczesnych filozofów.

Rozważania krakowskiego myśliciela J. Tischnera, o ile w temacie filozoficznego znaczenia twarzy mogą być pozytywnym elementem rozwijającym dla Spaemannowskiej koncepcji osoby i jej dynamicznego charakteru, o tyle w kontekście pojęcia substancji mogą być również stymulującym impulsem jednak o negatywnym charakterze. To za sprawą jego negatywnej oceny substancjalnej koncepcji osoby. Odwołując się do krytyki podjętej wcześniej przez M. Schelera, J.P. Sartre'a i M. Heideggera wskazuje na kilka trudności³⁶².

Pierwszą z nich jest historycznie uwarunkowana próba wzmocnienia metafizycznej pozycji człowieka i uznanie go za substancję, a więc byt samoistny. Zdaniem Tischnera ontologiczna substancjalizacja osoby nie jest w stanie uchwycić tego, co specyficzne w jej egzystencji. Stanowi zagrożenie dla tego, co decyduje właśnie o dynamicznym charakterze bytu osobowego. Samoistość, a więc i szeroko pojęta samowystarczalność gwarantowana w ramach klasycznego rozumienia substancji, czyni z niej leibnizowską monadę, zamkniętą na relacje z innymi. To kolejny problem, jaki w oczach krakowskiego filozofa pojawia się w tym temacie. Ostatecznie istota tych zarzutów sprowadza się do stwierdzenia, że dynamiczną sytuację człowieka w świecie próbuje się od wieków tłumaczyć elementami sztucznie dodanymi, będącymi „poniżej”, lub „poza” ludzką naturą³⁶³.

Czy jednak pojęcie substancji faktycznie tak radykalnie niezgodne jest z istotą ludzkiej natury i jego zastosowanie więcej ontologicznych problemów powoduje niż rozwiązuje? Odpowiedź na to zasadnicze pytanie zależy od bardziej wnikliwego badania źródeł pochodzenia tego kluczowego pojęcia. Trudno w historii filozofii bytu o zagadnienie bardziej znaczące niż właśnie substancja. W kontekście rozumienia tego pojęcia jest ono nawet nie tylko znaczące, ale również wieloznaczne i to już u samych źródeł jego filozoficznego zastosowania przez Arystotelesa³⁶⁴. Wieloznaczność wynika z analogicznego charakteru zastosowania tego pojęcia w pismach Stagiryty. Jest ono użyte nie tylko w odniesieniu do pojedynczego, konkretnego bytu istniejącego samodzielnie, ale również w stosunku do funkcji, jakie z niego wynikają: m.in. bycie

³⁶² Szerszy kontekst formułowanych poniżej zarzutów: zob. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, ss. 28–29.

³⁶³ Zob. tamże, s. 28.

³⁶⁴ W swoim tekście na temat substancjalnej koncepcji osoby na ten istotny problem zwraca uwagę Piotr Stanisław Mazur, zob. P. S. Mazur, *Spór o substancjalną koncepcję osoby*, w: P. S. Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 73.

treścią ogólną pojęcia, które stanowi podstawę definicji rzeczy. Z czasem zaczęto odchodzić od rozumienia substancji jako konkretnego bytu na rzecz oderwanej od rzeczywistości ogólnej treści tego pojęcia. Innymi słowy, to co konkretne ustąpiło całkowicie miejsca temu, co ogólne. Według niektórych autorów proces ten stał się bezpośrednim powodem najpierw niezrozumienia istoty arystotelesowskiej koncepcji substancji, a następnie jej całkowitej dyskredytacji w nowożytnej i współczesnej filozofii³⁶⁵.

Zarzuty Tischnera względem substancjalnej interpretacji osoby są więc na tyle usprawiedliwione, na ile dotyczą tych pomysłów, które budowane były na jednostronnej, zawężonej do tego co ogólne w bycie koncepcji substancji. Wówczas rzeczywiście zanika to, co wyjątkowe, indywidualne w osobie, a wraz z tym wymiarem ginie również tak istotny z punktu widzenia tematu niniejszej pracy wewnętrzny, osobowy dynamizm³⁶⁶. Zauważa to w swoim opracowaniu omawianego problemu Piotr Stanisław Mazur. Jego zdaniem słusznym sposobem na właściwe zrozumienie nie tylko pojęcia substancji, ale przede wszystkim substancjalnej koncepcji osoby jest powrót do tzw. ujęcia realistycznego zawartego w myśli św. Tomasza z Akwinu³⁶⁷. Szczególnie istotne i pomocne w tym procesie ma być podkreślane przez Akwinatę znaczenie egzystencjalnego elementu istnienia w klasycznym złożeniu każdego bytu z istoty i istnienia. To dzięki wydzieleniu tego aktywnego pierwiastka zabezpieczona ma być zarówno realność każdej substancji, jak i bytowa jedność oraz odrębność, czy też używając języka bliższego filozofii egzystencjalnej, w odniesieniu do człowieka – niepowtarzalność jednostki³⁶⁸.

Rozważania Roberta Spaemanna wpisują się w tę tomistyczną tradycję. Choć brak u niemieckiego filozofa szerszej analizy zagadnienia istnienia³⁶⁹, to wszelkie skutki związane z postawieniem tego pojęcia w centrum filozoficznego zainteresowania są w kontekście wyjątkowości każdej osoby bardzo wyraźnie widoczne. Spaemann sam

³⁶⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki. II. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, Lublin 1998, s. 59.

³⁶⁶ Zob. P. S. Mazur, *Spór o substancjalną koncepcję osoby*, w: P. S. Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. studia i rozprawy*, Kraków 2012, ss. 74–75.

³⁶⁷ Zob. tamże, s. 75.

³⁶⁸ Zob. tamże s. 76.

³⁶⁹ Poza wyjątkiem rozważania tej kwestii w kontekście kartezjańskiego związku, jaki zachodzi między istnieniem a myśleniem. Ciężar zainteresowania R. Spaemanna w tej sprawie przechyla się jednak na korzyść myślenia i świadomości. Zob. R. Spaemann, *Sum w cogito ergo sum Kartezjusza*, w: *Kroki poza siebie...*, ss. 104–114.

bezpośrednio odwołuje się w tej materii do dorobku Akwinaty: „Osoba, pisze św. Tomasz, nie jest *nomen intentionis*, lecz *nomen rei*. Oznacza to, że osoba nie jest właściwie pojęciem, lecz nazwą, a mianowicie nazwą *individuum vagum*, indywiduum nieokreślonego (...) Słowo *osoba* odnosi się do człowieka jako nosiciela imienia własnego”³⁷⁰. Z tego też powodu niemiecki filozof często podkreśla, że z osobą związana jest nierozdzielnie konkretna, numeryczna tożsamość. Stawia też tezę, iż jest bardzo prawdopodobne, że pojęcie substancji u Arystotelesa dotyczy w pierwszej kolejności człowieka. To w filozoficznej antropologii swoje źródła czerpać ma najważniejsze pojęcie arystotelesowskiej metafizyki³⁷¹. Taka interpretacja sytuacji wokół terminu substancji zmierza oczywiście do jego restauracji poprzez podkreślenie dynamicznego charakteru jednostkowego bytu – osoby. Biorąc pod uwagę historyczne nieporozumienia jest to z pewnością zabieg właściwy. Rodzi się jednak pytanie, czy rzeczywiście wystarczy? Czy nie potrzeba w tej materii bardziej wnikliwej analizy pojęcia istnienia? To zadanie, co wyżej zostało już zaznaczone, w rozważaniach R. Spaemanna nie doczekało się szerszej realizacji.

Niewątpliwie największym współczesnym filozofem, który nie tylko dostrzegł taką potrzebę, ale również podjął niełatwą próbę przemyślenia tematu był M. Heidegger. Zauważył on, że nie można oddzielić od siebie pytania o istotę człowieka i pytania o bycie. Zrywając z dotychczasową, tradycyjną terminologią Heidegger określa człowieka mianem *Dasein*, które wcześniej obecne w filozofii niemieckiej było tłumaczeniem łacińskiego słowa *existentia*³⁷². Wszystko, co istotne w człowieku sprowadza się więc w myśli Heideggera do uwydatnienia istnienia i co powszechnie wiadome, szczególnie rolę w tej materii filozof z Fryburga przypisuje czasowemu charakterowi ludzkiego *Dasein*. Przygodność ludzkiego bycia jest nie tylko perspektywą, która odsłania istotę istnienia, ale także jego dynamizm. Inspiracje Heideggerem są u Spaemanna w tym miejscu widoczne, co zostało już wyżej zanotowane w paragrafie dotyczącym ontologicznego wymiaru śmierci. Spaemann

³⁷⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, ss. 41–42;

„Person ist, so schreibt Thomas, nicht ein *nomen intentionis*, sondern ein *nomen rei*. Das heißt, Person ist eigentlich kein Begriff sondern ein Name, und zwar ein Name für ein *individuum vagum*, ein unbestimmtes Individuum (...) Das Wort *Person* bezeichnet den Menschen, insofern er der Träger eines Eigennamens ist”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 41.

³⁷¹ „Insofern könnte man sogar sagen, daß Personen erst im vollen Sinn den Begriff natürlicher Substanzen erfüllen. Und tatsächlich hat Aristoteles seinen Begriff der Substanz wohl am Paradigma des Menschen gewonnen”. Tamże, s. 42.

³⁷² Por. M. Drwięga, *Człowiek w filozofii Martina Heideggera*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XL, z. 3, 2012, s. 46.

jednak integruje właśnie w pojęciu osoby, odrzuconym przez jego wielkiego poprzednika, te właściwości ludzkiego jestestwa, które odsłaniają jego dynamizm w obliczu śmierci. Ma również ku temu ważne powody, które wyraża w stwierdzeniu, że człowiek z racji bycia osobą jest nie tylko istotą świadomą przygodności swojej, ale i świata. Pojęcie to pozwala wyjść w rozumieniu człowieka zarówno poza istotę, jak i poza istnienie. Pisząc o osobach Spaemann stwierdza, że: „Ich doświadczenie przygodności jest spojrzeniem znikąd, bycie osobą – zawieszeniem między byciem i istotą, tym co absolutne, i tym co skończone. Ten punkt niedookreślenia jest tym, co nazywamy wolnością, czyli byciem nieokreślonym przez całość tego, *czym* ktoś jest³⁷³.” Po raz kolejny pojawia się więc stwierdzenie, że osobowa wolność dla niemieckiego filozofa jest wolnością od własnej natury. Dystans do własnej natury jest, jak się okazuje, sposobem bycia w świecie właściwym osobie. Wykorzystując mechanizm sylogizmu wnioskować więc można, iż wolność jest sposobem bycia w świecie osoby ludzkiej. Chociaż wiele to mówi o istocie wolności, to istnieją zapewne słuszne obawy, że wniosek ten jest rozmyciem refleksji nad istnieniem, które zostaje sprowadzone do treści pojęcia, które określa.

Pomimo początkowych dla tej refleksji heideggerowskich inspiracji Robert Spaemann nie koncentruje się na istocie bycia, lecz idąc inną drogą, dochodzi do tego samego punktu w refleksji, co jego poprzednik. Łącząc ze sobą określenia obu filozofów zaryzykować można stwierdzenie, że dla Spaemanna osoba jest *Dasein* konkretnego człowieka. A to, czyni z pojęcia *persona*, nie tylko element, ale wręcz zasadę tego, co w człowieku dynamiczne. W nim ogniskuje się też wszystko, co jednostkowe i ogólne jednocześnie. Wyrazem pierwszego elementu jest chociażby podmiotowy charakter osobowego bytu, a znakiem drugiego osobowa godność.

Kiedy pojawia się temat podmiotowości osoby ludzkiej, zauważyć trzeba, że nie we wszystkich tradycjach filozoficznych podmiot łączy się z pojęciem osoby³⁷⁴, ale za to osoba jest zawsze rozumiana jako podmiot myślenia i działania. Te dwie dziedziny,

³⁷³ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 91;

„Ihre Kontingenzerfahrung ist ein Blick von nirgendwo, Personalität eine Schwebel zwischen Sein und Wesen, zwischen Absolutem und Endlichem. Dieser Indifferenzpunkt ist das, was wir Freiheit nennen, also ein Nichtbestimmtsein durch das Gesamt dessen, *was jemand ist.*”, R. Spaemann, *Personen...*, s. 82.

³⁷⁴ Filozoficzne rozumienie podmiotu związane jest z pewną konstrukcją pojęciową, której nie sposób zredukować do osoby, człowieka, istoty żywej, ale jednocześnie dzięki tej konstrukcji łatwiej ująć i zrozumieć rzeczywistość osoby, człowieka, istoty żywej. Por. D. Leszczyński, *Fazy filozofii podmiotu: Kartezjusz, Kant, Husserl*, w: S. Janeczek (red.), A. Starościc (red.), *Dydaktyka filozofii, tom X, Historia filozofii, część III, Meandry przemian*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 397.

tak istotne dla dynamiki bytu ludzkiego również potwierdzają więc tezę o kapitalnym znaczeniu pojęcia osoby dla kwestii dynamizmu. W ujęciu Spaemanna podmiotowość osoby sprowadza się właściwie wyłącznie do kwestii samoświadomości i świadomości świata zewnętrznego. Takie ujęcie tematu związane jest z polemiką, jaką niemiecki filozof podejmuje na tym polu z Kartezjuszem, wytykając mu wyeliminowanie pojęcia życia jako elementu pośredniczącego między myślą a bytem. Bez niego podmiot myślący można faktycznie sprowadzić jedynie do *res cogitans*. Spaemann broni więc podmiotowość przed urzeczowieniem, podkreślając element witalny w samoświadomości.

Drugim polem filozoficznej bitwy o rozumienie podmiotowości jest konfrontacja z zagadnieniem tożsamości osoby u Locke'a a następnie u Hume'a. Obaj angielscy myśliciele dokonują jej rozmontowania, co Spaemann na kolejnych etapach refleksji stara się uważnie śledzić³⁷⁵. Posługując się w tym temacie krytyką, jaką wobec Locke'a wysuwał również Leibniz, nie redukuje oczywiście swojej roli jedynie do obserwatora. Wyprowadza argumentację mającą za cel bronić idei osobowej tożsamości, i co za tym idzie, także podmiotowości osoby. Podmiot, jak i osoba nie powinny według niego sprowadzać się jedynie do zamkniętych w sobie idei, myślących rzeczy. Wymagają transcendencji, dzięki której oba te elementy ludzkiej konstrukcji ontologicznej mogą się potwierdzić³⁷⁶. Podmiotowość u Spaemanna ma więc bardzo mocno podkreślony wymiar relacyjny. W pierwszej kolejności jest to relacja do innego człowieka – podmiotu, dzięki któremu samoświadomość może odnaleźć swoje potwierdzenie. Dokonuje się to nie tyle w prostym „zetsknięciu się” z drugim człowiekiem, ale przede wszystkim w racjonalnym, życzliwym dialogu, który stanowi istotę filozofii. Osoba należy do grona myślących podmiotów i ta przynależność jest konstytutywna dla jej natury. Można sparafrazować stwierdzenie, że o osobach możemy mówić tylko w liczbie mnogiej, podobnie rzecz ma się z myślącymi podmiotami. Człowiek może być myślącym podmiotem tylko dlatego, że należy do grona myślących podmiotów. Cała filozofia jest wyrazem tej kolektywnej natury myślenia. Z tego punktu widzenia ogromne bogactwo tradycji filozoficznej wyraża dynamikę zbiorowego myślenia, która z kolei odpowiada dynamice racjonalnej, osobowej natury. Jest to oczywiście dynamika

³⁷⁵ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, ss. 147–157.

³⁷⁶ Zob. tamże s. 157.

podporządkowana zasadom myślenia, ale jednocześnie nieprzewidywalna, co do kierunków, które obierze w przyszłości.

Już sama podmiotowość ludzkiego myślenia otwiera przed człowiekiem szerokie pole możliwości, jednak pojęcie podmiotu jest modelem używanym także w innych kontekstach. Nie tylko na gruncie myślenia i epistemologii, ale również działania. Stąd można mówić o podmiocie moralnym, czy też podmiocie twórczym. Dla Roberta Spaemanna ten aspekt podmiotowości pozostaje jednak drugoplanowy. Poprzestaje on na rozważaniach kwestii omówionych powyżej, co nieco zawęży perspektywę filozofii podmiotu reprezentowanej przez niemieckiego myśliciela. Jedynym wyjątkiem stanowi temat podmiotowości w kontekście prawa. Jednak i tutaj akcent położony jest nie na zagadnienie podmiotu, ale na kwestie osobowej godności, która w oczach Spaemanna stają się źródłem przyrodzonych praw osoby³⁷⁷.

Skupiając się na temacie godności, pierwszym, co przyciąga uwagę, to jej dychotomiczny charakter podkreślany przez niemieckiego filozofa. Z jednej strony osoba dysponuje niezbywalną godnością ontyczną, a z drugiej strony jest ona istotą odznaczającą się w świecie bytów godnością o charakterze moralnym. Z punktu widzenia dynamiki ludzkiego bytu szczególnie interesujący jest drugi rodzaj godności. W każdej innej sferze charakteryzującej ludzką osobę dynamizm rozumiany jest jako rozwój, który w pozytywny sposób buduje człowieka. Tymczasem w przypadku działania, które może być zarówno dobre, jak i niemoralne mamy do czynienia z dynamizmem dwukierunkowym. Postępując w sposób moralnie dobry, osoba ludzka urzeczywistnia swoje naturalne możliwości. Będąc jednak złoczyńcą, człowiek sam sobie wyrządza szkodę, ponieważ jego działanie uderza w jego moralną godność. Ten regres jest również realną zmianą, co sprawia, że osobowy dynamizm ma również negatywną stronę, a całe zagadnienie z punktu widzenia filozofii jest jeszcze bardziej skomplikowane.

Godność jest niewątpliwie tym elementem osobowej struktury, w którym wyraźnie ukazuje się wzajemna zależność pomiędzy metafizyką (ontologią), a etyką. Dlatego temat ten, na obecnym etapie badań, stanowi swego rodzaju zaproszenie do skupienia się na zagadnieniu dynamicznego charakteru ludzkiej osoby w aspekcie jej bycia

³⁷⁷ Por. Kozuchowski J., *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013, s. 99.

podmiotem działania moralnego. Refleksja etyczna dostarcza, jak się okazuje, wielu istotnych elementów do całościowego ujęcia omawianego tematu.

5. Etyczny wymiar osobowego dynamizmu

Trzeci rozdział niniejszej pracy koncentruje się na wybranych problemach etycznych, dla których rozwiązania w swojej twórczości próbuje znaleźć Robert Spaemann. Już sama różnorodność poruszanych kwestii wskazuje na fakt, z jak bardzo dynamiczną rzeczywistością mamy do czynienia. Ważniejsze jednak w tym kontekście jest to, jak etyka filozoficzna jest definiowana przez niemieckiego myśliciela. Otóż jest ona w jego oczach nieustannym dialogiem na temat istniejących poglądów i w dalszej konsekwencji również na temat warunków spełnionego życia. Jest to bezpośrednie odwołanie do źródeł namysłu etycznego, niewątpliwie związanych z postacią Sokratesa, który „nie mówi nikomu, co ma robić, lecz wciąga ludzi w dyskusje na temat przyjmowanych przez nich poglądów moralnych”³⁷⁸. Etyka, co do metody, nie stanowi dla Spaemanna żadnego wyjątku i podobnie jak całość filozofii w dochodzeniu do prawdy i w definiowaniu tego, co warunkuje szczęśliwe życie posługuje się żywą dyskusją. Aby jednak zabezpieczyć ramy tego dialogu, niemiecki myśliciel wskazuje na ludzką naturę, która ostatecznie stanowi stały punkt odniesienia dla określenia ludzkiego, spełnionego życia. Stąd częste podkreślanie znaczenia metafizyki dla rozważań etycznych, a nawet sformułowanie zastrzeżenia, że niemożliwa jest etyka bez metafizyki³⁷⁹. Natura ludzka nie jest jednak granicą w sensie statycznej linii, której przekroczyć się nie da. Jest raczej przestrzenią nieustannie się kształtującej egzystencji. Spaemann sam wskazuje na dwa istotne w tym procesie elementy, zasadniczo wpływające na etyczny wymiar życia jednostki. Tymi działającymi od zewnątrz siłami są wychowanie i rodząca się w jego wyniku cnota³⁸⁰.

Nietrudno zauważyć, że z perspektywy dynamizmu ludzkiej osoby wychowanie, jak i będąca jej wynikiem cnota są zagadnieniami niezwykle ważnymi. Oba te elementy stanowią też fundamentalny wymiar myśli etycznej. Etyka bowiem nie tylko odpowiada

³⁷⁸ R. Spaemann, *Granice...*, s. 13.

³⁷⁹ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 132.

³⁸⁰ „Stabilizacja struktury popędowej, która dopiero umożliwia poznanie warunków spełnionego życia (...) Jest na przykład następstwem treningu, który początkowo jest sterowany od zewnątrz (mówimy wtedy o *wychowaniu*) i którego rezultatem jest zdolność do świadomego kierowania własnym życiem, nazywana od starożytności *cnotą*”. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 22.

na teoretyczne pytanie o szczęście, ale jest również dziedziną praktycznego działania, zmierzającego do osiągnięcia definiowanych celów. Refleksja nad znaczeniem wychowania jest więc w przestrzeni etycznej niewątpliwie uprawniona. Należy w takim wypadku zapytać: czym jest wychowanie na gruncie etyki? Ważnym elementem odpowiedzi na to pytanie jest według Spaemanna właśnie przeświadczenie o jego uprawnieniu w ramach etyki. Zwraca on uwagę na pewne odwrócenie klasycznych zależności we współczesnej refleksji etycznej. Dziś od etyków wymaga się definiowania sprawiedliwości jako normy, bez odwołania do sprawiedliwości jako cnoty, będącej wewnętrzną własnością człowieka sprawiedliwego. Sprawiedliwość można określić dzięki definicji człowieka sprawiedliwego. Odwrotne działanie będzie stało w sprzeczności z arystotelesowskim rozróżnieniem na *poesis* i *praxis*³⁸¹. Próbując w ogólny sposób zaprezentować owe klasyczne zależności w tej materii, Spaemann pisze: „Klasyczna filozofia moralna interesowała się bardziej praktyczną niż poetyczną stroną życia – interesowała się nie tym, co człowiek powoduje w świecie, lecz tym, co powoduje w sobie przez to, że coś powoduje w świecie”³⁸². Nie jest to jednak tylko prezentacja dawnych zasad, ale przede wszystkim próba opowiedzenie się niemieckiego filozofa po ich stronie. Można podejrzewać, że niemałe znaczenie w tym Spaemannowskim zwróceniu się ku starożytnym tradycjom etycznym miało ich ukierunkowanie na podmiot działania, a nie na deontologiczny wymiar moralnych zasad, dających pierwszeństwo normie, co według niemieckiego filozofa dominowało w ostatnich wiekach w europejskiej myśli etycznej. Podłoże tego długowiekowego zorientowania etyki na normę dostrzega w rozwoju kazuistyki w ramach teologii moralnej i praktyki sakramentu pokuty i pojednaniach w Kościele katolickim³⁸³.

„Etyka stosowana” – jak określa Spaemann ten rodzaj filozofii praktycznej – nie jest jednak definitywnie błędna. Może być według niego nie tylko pomocna, ale wręcz w najwyższym stopniu właściwa przy formułowaniu etycznych zasad właściwych dla poszczególnych dziedzin życia społecznego i zawodowego, jak np. medycyna, czy gospodarka. Ważnym jednak zastrzeżeniem w tym procesie jest konieczność łączenia filozoficznej teorii z etosem właściwym danej dziedzinie, której teoria ta dotyczy³⁸⁴. Niedopowiedzianym przez niemieckiego filozofa warunkiem jest także

³⁸¹ Por. R. Spaemann, *Granice...*, s. 37.

³⁸² Tamże, s. 37.

³⁸³ Zob. tamże, s. 39.

³⁸⁴ Zob. tamże, s. 40.

podporządkowanie etyki stosowanej zasadom o szerszym znaczeniu. Stąd wychowanie do dobrego i w starożytnym rozumieniu również pięknego działania stanowi według Spaemanna serce etyki. Wraz z takim zorientowaniem powraca na eksponowane miejsce temat dynamizmu osoby – podmiotu moralnego.

W tym miejscu odwołując się do wyżej postawionego pytania o to, czym z punktu widzenia etyki jest wychowanie i po upewnieniu się, że jest ono nie tylko uprawnione, ale wręcz niezbędne z racji prezentowanej przez Spaemanna koncepcji etyki, należy podjąć próbę sformułowania odpowiedzi. Otóż wychowanie etyczne ma prowadzić do wykształcenia postawy podejmowania odpowiedzialności nie tylko za swoje działanie, ale mówiąc szerzej za siebie, za swoje życie. Nie chodzi tutaj o globalną odpowiedzialność za wszystkie konsekwencje działania zgodnie z konsekwencjalistycznym sposobem myślenia, który Spaemann uznaje za niedorzeczny³⁸⁵, ale właśnie o wychowanie do pojęcia podstawowej odpowiedzialności za siebie. Do bycia człowiekiem odpowiedzialnym.

Wychowanie do odpowiedzialności wymaga wstępnej refleksji nad istotą tej podstawowej postawy moralnej. Próbując odkryć jej zasadniczy wymiar, nie wystarczy określenie, że odpowiedzialni jesteśmy zawsze *za coś i przed kims*³⁸⁶. To stwierdzenie, choć wskazuje na konstytutywne dla odpowiedzialności uwarunkowania, nie wyjaśnia czym ona w istocie jest. Idąc jednak tym wyznaczonym przez Spaemanna tropem można postarać się, póki co o ogólne sformułowanie, iż postawa odpowiedzialności jest wyrazem zależności, jaka istnieje między ludzkim podmiotem, a światem zewnętrznym. Zależność ta ma charakter osobowy, ponieważ opiera się o najbardziej pierwotny wymiar odpowiedzialności – odpowiedzialności za samego siebie. „W idei odpowiedzialności za siebie samego osoba realizuje się w sposób wzorcowy”³⁸⁷. Osoby, nie tylko działając zgodnie ze swoją naturą, wpływają na charakter tego działania, ale również do ich natury należy fakt, iż ich czyny mają zasadnicze znaczenie na to kim są i jacy się stają. W tym wymiarze osoba ludzka wykazuje się niezwykle dynamiką, której ramy zakreślają dwa przeciwstawne punkty. Można być człowiekiem dobrym, lub złym w zależności od podjęcia, lub porzucenia podstawowej

³⁸⁵ Zob. tamże, s. 398.

³⁸⁶ Zob. tamże, s. 385.

³⁸⁷ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 203;

„Im Gedanken der Verantwortung für sich selbst realisiert sich die Person auf exemplarische Weise”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 177.

odpowiedzialności za samego siebie, a przez to także za kształt relacji z innymi osobami. Spaemann podkreśla to w przypadku dotrzymywania obietnicy danej innej osobie³⁸⁸, ale taki sposób podejścia do relacji pomiędzy odpowiedzialnością a stawaniem się dobrym lub złym, powinien być rozszerzony na całościowy wymiar ludzkiego, podlegającego refleksji etycznej działania.

Z tego też względu każdy z etycznych problemów omawianych wyżej w trzecim rozdziale niniejszej pracy można prześledzić właśnie w perspektywie osobowej odpowiedzialności za samego siebie. Wprawdzie w ramach spaemannowskiej myśli jest to perspektywa oryginalna, ale akurat zagadnienie dynamizmu odsłania sensowność takiego ujęcia omawianych zagadnień. Dzięki temu stanowisku, można zaryzykować stwierdzenie, że myśl etyczna Roberta Spaemanna stanowi specyficzny przykład etyki odpowiedzialności, gdyż podstawą takiej myśli musi być zarówno jej ontologiczny, jak i świadomościowy charakter³⁸⁹. Na ile więc aktywna sfera odpowiedzialności za realizację siebie jako osoby ujawnia się w działaniu etycznym?

Pierwszą, bardzo szeroką i z racji swojego znaczenia dla ludzkiego „być” najważniejszą przestrzenią etycznych dylematów jest kwestia życia. Co znaczy, że człowiek odpowiedzialny jest za życie? W pierwszej kolejności chodzi o własne życie, ale jego osobowy charakter implikuje także odpowiedzialność za życie innych osób, gdyż jak wielokrotnie podkreśla Spaemann, nie ma osoby bez innych osób. Ta ontologiczna zależność sprawia, że chroniąc życie drugiej osoby człowiek zabezpiecza, jak i również rozwija swoje własne życie. Rozwój jest możliwy z racji tego, że ludzka egzystencja tym odznacza się w świecie przyrody, że jest życiem refleksyjnym, samoświadomym³⁹⁰. Świadomość nie jest wszak stanem permanentnym, statycznym. Człowiek nieustannie redefiniuje siebie chociażby w procesie uczenia się.

Ten ściśle kogniwestyczny moment, jako element dynamizujący osobę ludzką niewątpliwie stanowi ważne ogniwo osobowej struktury. Spaemann podkreśla, że proces kształcenia jest jednocześnie procesem rozwoju własnej obiektywności³⁹¹. Nie wnika jednak w dynamikę tego rozwoju, który polega na przechodzeniu od egocentryzmu do socjalizacji w perspektywie świadomego, biologicznego życia.

³⁸⁸ Zob. tamże, s. 236.

³⁸⁹ Zob. R. Moń, *Etyki odpowiedzialności*, w: S. Janeczek (red.), A. Starościc (red.), *Dydaktyka filozofii, tom V, Etyka, część I, Koncepcje etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 180–181.

³⁹⁰ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 23.

³⁹¹ Zob. R. Spaemann, *Kim jest człowiek wykształcony?*, w: *Granice...*, s. 539.

Związek ten, jak się okazuje, może być ważniejszy, niż w dotychczasowej tradycji antropologii filozoficznej było to podkreślane. Wszak współczesne badania naukowe nad istotą życia wskazują na jego istotny związek z procesem przekazywania informacji zawartych w strukturach DNA. Transfer informacji, to oczywiście jeszcze za mało, aby mówić o uczeniu się, ale jeżeli w uproszczony sposób określimy uczenie się jako przyswajanie informacji, które wpływają na działanie i samorozumienie osoby, to widać wyraźnie, że związku życia z przekazem informacji i nabywaniem wiedzy – w pierwszej kolejności o sobie samym – nie można niedoceniać.

Temat odpowiedzialności za życie swoje i innych osób nie zamyka się więc w kwestiach szczegółowo omówionych wyżej w rozdziale trzecim, a dotyczących samobójstwa, eutanazji, aborcji i sztucznego zapłodnienia. Momenty graniczne dotyczące początku lub końca ludzkiego życia dostarczają niewątpliwie bardzo jaskrawych przykładów samoodniesienia się osoby do swojego życia. Jednak postawa ta charakteryzuje osobę w każdym momencie jej trwania i jest relacją, która ciągle się kształtuje dzięki zdolnościom poznawczym. Stąd także rozstrzygnięcie etycznych dylematów, które rodzą się w związku z początkiem i końcem ludzkiego życia, zależy nawet nie tyle od zrozumienia pojęcia życia, co od samopoznania tego, kim się jest jako żyjący człowiek. Spory koncentrujące się na przyznaniu lub odmowie statusu człowieka, tym, którzy się jeszcze nie narodzili, bądź utracili zdolności od których czasem bywa uzależniane przyznanie tego statusu, są w tej sytuacji drugorzędne. Podstawową kwestią jest cywilizacyjna decyzja co do sposobu traktowania ludzkiego życia. Będzie ono miało zawsze charakter osobowy, a więc będzie zdolne do samoświadomości, nawet jeżeli początek tej intelektualnej relacji do siebie samego znajduje się w tym, co Spaemann nazywa „niepamiętnym”³⁹². Na osobie ludzkiej ciąży więc odpowiedzialność za budzące i rozwijające się na drodze wychowania świadome życie. Odpowiedzialność ta spoczywa oczywiście w pierwszej kolejności na tym, który procesowi poznania i wychowania podlega, ale także na tych, którzy mu w tym pomagają – na wychowawcach³⁹³.

³⁹² Zob. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 155.

³⁹³ „Wychowanie człowieka wiąże się z działaniem rozumu. I to nie jakimkolwiek, ale takim, gdzie podmiot wychowujący, uwzględniając specyfikę ludzkiej natury konkretnego człowieka wychowywanego, tak go kształtuje, aby ten potrafił swoim rozumem wszelkie swoje dążenia uczuciowe i wolitywne kierować do celu swojego życia, dokonując tym samym moralnej i osobowościowej integracji siebie”. J. Paszyński, *Źródło dynamizmu rzeczywistości i człowiek w perspektywie jego*

Opierając się na Spaemannowskiej koncepcji osoby można dojść do wniosku, że w zakresie odpowiedzialności za innych także konstytutywna jest odpowiedzialność za samego siebie, za realizację swojej społecznej roli. Człowiek definiuje się jako osoba nie tylko w relacjach rodzinnych, o czym Spaemann z naciskiem przypomina³⁹⁴, ale również w szerszym kontekście społecznego życia. To oznacza, że pełnienie ról społecznych wynikających chociażby z wykonywanego zawodu, politycznego zadania ale też zaangażowania w bardziej pierwotne wspólnoty, jak chociażby instytucja małżeństwa mają znaczenie nie tylko etyczne, ale wręcz metafizyczne. Powraca więc postulat nierozzerwalności tych dwóch filozoficznych płaszczyzn – nie ma etyki bez metafizyki.

Pojęciem, które skupia w sobie bodaj najdoskonalej te dwie perspektywy jest wspólnota. Chociaż niemiecki filozof nie poświęca temu terminowi zbyt dużo osobnej uwagi, to bez trudu zauważyć można, że większość omawianych przez niego kwestii moralnych jako swój cel definiuje budowanie osobowej wspólnoty. Człowiek odpowiedzialny jest za wspólnotę osób, do której należy, właśnie dlatego, że jest osobą. Przejawia się to choćby we wspólnotowym charakterze świętowania niedzieli, służebnej formie instytucji małżeństwa względem całej społeczności ludzkiej, a nawet w zdobywaniu wykształcenia, które Spaemann definiuje jako wychodzenie z własnego egocentryzmu i rozwijanie własnej obiektywności³⁹⁵.

Takie rozszerzenie przestrzeni wspólnotowości pozwala dostrzegać pewne komunitarystyczne inspiracje w filozofii Spaemanna, mimo iż nie odwołuje się on raczej do myśli Charlesa Taylora, gdyż myśl niemieckiego filozofa nie posiada silnego zakorzenienia w tradycji anglosaskiej. Podobieństwa są jednak jeszcze bardziej widoczne na gruncie filozofii politycznej, w której Spaemann wbrew prądom liberalnym w zestawieniu prawdy i wolności pierwszeństwo daje prawdzie. To wokół niej wspólnota polityczna według niego może budować trwałą i jednocześnie twórczy konsensus, który stanowi cel polityki³⁹⁶. Balans w tej materii jest nie tylko trudno osiągnąć, ale również i utrzymać – co dobitnie pokazuje historia ustrojów politycznych i ich wzajemne ścieranie się. Jak bardzo dynamiczny jest to proces, nawet jeżeli

wychowania, w: P. S. Mazur (red.), *Dynamizm–dynamizm ludzki–dynamizm osoby. studia i rozprawy*, Kraków 2014, s. 59.

³⁹⁴ Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 79.

³⁹⁵ Zob. R. Spaemann, *Kim jest człowiek wykształcony?*, w: *Granice...*, s. 539.

³⁹⁶ Zob. R. Spaemann, *Utopia wolności od panowania*, w: *Granice...*, s. 291.

wolność nie stanowi centralnej idei tych politycznych i społecznych przemian bardzo wyraźnie pokazuje myśl wspomnianego Charlesa Taylora. Angielski filozof, w miejscu gdzie jego niemiecki kolega stawia prawdę, podkreśla znaczenie idei dobra. Zestawienie myśli obu filozofów byłoby więc zestawieniem ze sobą prawdy i dobra w konfrontacji z wyolbrzymioną według obu rolą wolności w nowożytnym i współczesnym społeczeństwie. Dlatego próba odczytania refleksji etycznej Roberta Spaemann w porównaniu z dorobkiem Taylora mogłaby niewątpliwie zaowocować ciekawymi wnioskami. Próba ta niestety przekracza tematyczny zakres niniejszej pracy. Warto jednak zauważyć te konotacje dotyczące obu filozofów i zawierające się w przestrzeni między filozofią polityczną a filozofią osoby. Do tej pory nie zostały one zauważone i opracowane. Tymczasem mogą być pomocne w tym, by jeszcze bardziej docenić wymiar dynamiczny osoby ludzkiej w jej społecznym kontekście. Nawet jeżeli pojęciem osoby w klasycznym sensie posługuje się tylko jeden z dwóch wymienionych filozofów.

Wracając teraz do Spaemannowskiej koncepcji osoby jako istoty podejmującej odpowiedzialność zaznaczyć trzeba jeszcze jedną sferę odpowiedzialności, pozostającą z jednej strony poza perspektywą dotyczącą siebie i innych, a jednocześnie obejmującą oba te spojrzenia. Chodzi w tym miejscu o odpowiedzialność za wszystko, co pozostaje pozaludzkim kontekstem życia całego gatunku. W ten sposób określić można świat przyrody. Spaemann w jednym miejscu zwraca uwagę na zależność między odpowiedzialnością a władzą. Wzrasta ona wraz z możliwościami wpływu. Im więcej władzy, tym więcej odpowiedzialności³⁹⁷. Zasada panowania człowieka nad światem przyrody sięga bardzo głęboko tradycji biblijnej we współczesnej kulturze. Człowiek, który otrzymuje zadanie panowania nad przyrodą jest więc również za nią odpowiedzialny. Przestrzeń tej odpowiedzialności poprzez odejście od teleologicznego rozumienia natury jest, według Spaemanna, we współczesnym świecie wręcz systemowo deptana, co nieuchronnie prowadzić musi do ekologicznej katastrofy. Z drugiej strony, powołując się na postulat niemieckiego filozofa dotyczący niemożności podjęcia odpowiedzialności globalnej przez pojedynczą ludzką osobę, można mieć wątpliwości. Dotyczą one pytania: czy aby na pewno powrót do myślenia o przyrodzie w kontekście jej domniemanego celu naturalnego jest nawet nie tyle

³⁹⁷ Por. R. Spaemann, *Kto i za co jest odpowiedzialny? Krytyczne spojrzenie na odróżnienie etyki przekonań i etyki odpowiedzialności*, w: *Granice...*, s. 408.

dobrym, co wręcz możliwym sposobem rozwiązania problemów ekologicznych? Czy droga do odnowy myślenia w duchu ekologicznym nie powinna prowadzić właśnie poprzez zwrócenie uwagi na sprawę odpowiedzialności za samego siebie jako zasadę konstytutywną dla podejmowania odpowiedzialności za swoje środowisko życia? Perspektywa ta niewątpliwie uwalnia od tej postawy, którą Spaemann nazywa strategią optymalizacji odpowiedzialności i zapewne słusznie uważa za niemożliwą do zrealizowania³⁹⁸. Jak wielki jest to ciężar widać przede wszystkim na rozważanym wyżej w trzecim rozdziale przykładzie wykorzystywania energii atomowej. Podejmowane w tej sferze decyzje dotyczą odpowiedzialności za całą planetę nie tylko w wymiarze przestrzeni, ale również i czasu, ponieważ odpowiedzialność za skutki potencjalnych problemów, chociażby z odpadami radioaktywnymi, przesuwa się daleko w przyszłość. I w tym przypadku ratunkiem może być dojrzałe podjęcie odpowiedzialności nie za losy całego świata w perspektywie następnych wieków, ale za siebie i swój moralny wzrost wobec decyzji mających tak dalekosiężne skutki.

Skupienie się nie na świecie, ale na sobie w tych działaniach nie powinno być w żadnym wypadku wyrazem egocentryzmu, lecz właśnie osobowego charakteru człowieka jako istoty działającej moralnie, a więc w pierwszej kolejności pozostającej odpowiedzialną za siebie. Nawołując do powrotu do myślenia teleologicznego Spaemann może nie zauważać, że tworzy się w ten sposób zagrożenie przed którym teleologia w założeniu przecież ma chronić. Tym niebezpieczeństwem jest ideologia, którą każdy, nawet słuszny sposób myślenia może się stać jeżeli będzie on osobie ludzkiej narzucony. Tymczasem postawa odpowiedzialności za siebie ma charakter naturalny i nie jest wynikiem perswazji. Osoba jest istotą, której zasada samozachowania wychodzi poza zdolności interpretacyjne rzeczywistości i obejmuje także, może nawet przede wszystkim naturalną moralność z jej poczuciem konieczności bycia człowiekiem odpowiedzialnym za to, kim się staje poprzez swoje działanie. Mogę traktować innych z szacunkiem, a przyrodę interpretować w sposób zapewniający realizację jej naturalnych celów dlatego, że jestem odpowiedzialny. Nie natomiast odwrotnie.

Postawa ta, ponieważ jest związana z osobowym charakterem bytu ludzkiego musi mieć stały wymiar. Przybiera więc ona formę, którą w etyce od czasów Sokratesa

³⁹⁸ Zob. tamże, ss. 398–399.

zwykło się określać mianem cnoty. Jej stałość nie oznacza oczywiście statycznego charakteru cnoty, która zgodnie ze tradycją sięgającą starożytności nie jest przeciw natury wrodzonej. Wyraża ona raczej pewną czasową trwałość postawy, którą należy wypracować. Bycie odpowiedzialnym za siebie, choć związane z naturą ludzkiej osoby jest również wynikiem rozwoju, którego kierunek określa moralne wychowanie. Celem tego wychowania jest więc cnota. Zagadnienie cnoty w kontekście postulowanego przez Spaemanna eudajmonistycznego podejścia do życia jest szczególnie ważne, chociaż on sam poświęca temu tematowi zaskakująco mało miejsca w swoim dorobku. Jeżeli zakładamy, że życie człowieka posiada określony cel w postaci zdefiniowanego szczęścia, to naturalnym wyborem narzędzi do osiągnięcia tego celu – również w harmonii z arystotelesowską tradycją – jest wybór cnoty³⁹⁹.

W zgodzie z sokratejską i platońską tradycją cnota jest istotowo związana z wiedzą, którą można przekazać innym, ale też którą trzeba najpierw nabyć samemu. Wiedza ta nigdy jednak nie sprowadza się jedynie do wymiaru kognitywnego. Jest również moralną postawą. Dlatego bycia odpowiedzialnym za siebie człowiek się uczy i jednocześnie podlega procesowi stawania się odpowiedzialnym. Właściwe dla osób jest to, że mają one zdolność nie tylko bycia kształtowanymi i pouczanymi w tej materii, ale również same na drodze refleksji mogą „pomagać sobie” stawać się istotami odpowiedzialnymi. Choć nie zostało to wprost wyartykułowane przez Spaemanna, to jednak śmiało można stwierdzić, że jest to kluczowe zagadnienie dla tematu osobowego dynamizmu w wymiarze etycznym. Pośrednim potwierdzeniem tej tezy mogą być słowa: „Dopiero wtedy, gdy zobaczymy siebie jako istotę zarazem naturalną i rozumną, możemy przyjść z pomocą naszemu właściwemu chceniu i zacząć obchodzić się z sobą w sposób odpowiedzialny. Kategoria pomocy jest również w stosunku do nas samych kategorią, która wyraża relację moralną, relację życzliwości”⁴⁰⁰.

Wspomniane wyżej „właściwe chcenie” sprowadza się w rozumieniu niemieckiego filozofa do postawy życzliwości właśnie. Chcieć tego, co pomaga w realizacji ontologicznego ukierunkowania innego osobowego bytu, jest jednocześnie warunkiem

³⁹⁹ Zob. N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, w: S. Janeczek (red.), A. Starościc (red.), *Dydaktyka filozofii, tom V, Etyka, część I, Koncepcje etyki*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 136.

⁴⁰⁰ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 141.

„Erst wo wir unserer selbst als natürlicher und vernünftiger Wesen ansichtig werden, können wir unserem eigentlichen Wollen zu Hilfe kommen und beginnen, verantwortlich mit uns selbst umzugehen. Die Kategorie der Hilfe ist auch im Verhältnis zu uns selbst genau diejenige, die das sittliche Verhältnis, das Verhältnis des Wohlwollens ausdrückt”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 139.

realizacji siebie. I taką postawę Spaemann nazywa życzliwością⁴⁰¹. Nie jest to jednak tylko postawa woli. Jest to postawa egzystencjalna obejmująca całość osobowego bytu. Dlatego, choć Spaemann powstrzymuje się od określenia życzliwości mianem cnoty, to śmiało można stwierdzić, że opisywana przez niego postawa życzliwości wyczerpuje definicję cnoty w rozumieniu platońskim *par excellence*. Jest też ona nieodzownym warunkiem wychowania do odpowiedzialności za samego siebie, a następnie za innych. Zresztą te dwa wymiary odpowiedzialności w tym kontekście przenikają i warunkują się wzajemnie.

Jednym z klasycznych przykładów sporów na gruncie etyki jest nierozstrzygnięta kwestia ilości cnót. Czy jest ich wiele, czy też wszystkie można sprowadzić do jednej centralnej cnoty, jak postulowali starożytni stoicy. Choć nie stanowi to tematu dociekań niemieckiego filozofa, to wiele wskazuje na to, że to właśnie życzliwość w jego koncepcji etyki można uznać za cnotę nadrzędną, a więc w ujęciu genealogicznym również za jedyną. Wskazuje na to choćby ścisła, ontologiczna relacja życzliwości z miłością, której pozycja w chrześcijaństwie jest według Spaemanna niepodważalna⁴⁰². Definiując z kolei cnotę pisze tak: „Cnota: uwarunkowanie własnej natury w celu umocnienia samostanowienia, integracji bodźców częściowych po to, by móc rzeczywiście robić to, czego się chce”⁴⁰³. Jak widać punktem zbieżnym zarówno w definicji cnoty, jak i życzliwości jest więc istotowy element wolitywny, co wskazuje na ogromny potencjał dynamiczny, zawierający się w cnotcie życzliwości. Dzięki niej człowiek może osiągać eudajmonistyczne cele stawiane osobowej naturze. Znaczy to jednocześnie, że może sprostać odpowiedzialności jaką sam za siebie i innych ponosi.

Zgodnie z początkową uwagą na koniec warto również odpowiedzieć na pytanie: przed kim osoba ludzka ponosi tę odpowiedzialność? Według Spaemanna ową ostateczną instancją nie może być sam człowiek, na którym odpowiedzialność za samego siebie ciąży. Powód jest prosty – każdy mógłby się sam z tej istotowo ważnej odpowiedzialności dyspensować. To ważny argument, na który powołuje się niemiecki filozof, ale też nie jedyny. Najważniejszy jednak sięga nie tyle zasady mówiącej o tym,

⁴⁰¹ Zob. tamże s. 129.

⁴⁰² „Chrześcijaństwo jest platońskie w tym sensie, że uznaje jedną centralną cnotę, bez której wszystkie inne cnoty tracą swoją wartość–miłość”. R. Spaemann, *Dyscyplina i problem cnót wtórnych*, w: *Granice...*, s. 440.

⁴⁰³ R. Spaemann, *Osoby...*, ss. 277–278;

„Das Wort *Tugend* meint: eine Konditionierung der eigenen Natur mit dem Ziel der verlässlichen Selbstbestimmung, eine Integration der Partialtriebe mit dem Ziel, das wirklich tun zu können, was man will”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 240.

że nie można być sędzią we własnej sprawie, ale dotyka metafizycznej istoty odpowiedzialności, która jako postawa moralna zawiera w sobie wymiar *bezwarunkowości*. Ten z kolei odsyła do idei tego, co *absolutne*. „Idea ponoszenia odpowiedzialności – czy to przed sobą, czy to przed innymi – za to, czym się jest, ma sens tylko wtedy, gdy adresat tej odpowiedzialności rozumiany jest symbolicznie, a więc jako reprezentacja tego, co bezwarunkowe, czyli tego, czym w swej empirycznej egzystencji nie jest”⁴⁰⁴. Jeżeli fundament odpowiedzialności znajduje się na polu tego, co bezwarunkowe i absolutne to odsyła nas to do myślenia religijnego. To z kolei oznacza, iż cała etyka według Spaemanna potrzebuje tego niezbędnego, transcendentnego odniesienia.

Ostatecznie pozostało jeszcze w temacie niniejszej pracy zwrócenie uwagi na rzeczywistość, która w ocenie autora łączy w sobie wszystkie wyżej omówione aspekty osobowego dynamizmu – zarówno fenomenologiczny, ontologiczny jak i etyczny. W kontekście etycznym podkreśla także religijny wymiar moralności. Tą rzeczywistością jest postawa miłości, która choć znajdująca się w kręgu filozoficznych zainteresowań Roberta Spaemanna, to jednak właśnie w temacie dynamizmu osoby ludzkiej zyskuje ona centralne miejsce.

6. Miłość jako zasada dynamizmu

W pierwszej kolejności, odnosząc się do tematu niniejszego paragrafu, odpowiedzieć trzeba, co oznacza określenie *zasada* w kontekście miłości i jej roli w dynamizowaniu ludzkiej osoby. W celu właściwego zrozumienia tego terminu sensownym jest odwołanie się do pojęcia *arché* – mającego swoje korzenie jak powszechnie wiadomo u początków europejskiej filozofii. Pomimo prób tłumaczenia tego słowa jako *początek*, kontekst wykorzystania go przez pierwszych filozofów wskazuje na bardziej właściwe określenie *zasada*. Pierwszy wariant tłumaczenia może wskazywać na odniesienie czasowe, które w dochodzeniu do podstawy rzeczywistości schodzi na dalszy plan na rzecz ujęcia strukturalnego. Dlatego też to właśnie słowo *zasada* lepiej wyraża właściwy sens pojęcia *arché*. Co stanowi podstawę struktury

⁴⁰⁴ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 244.

„Der Gedanke, überhaupt jemandem, sich selbst oder dem anderen gegenüber, eine Verantwortung für das zu tragen, was man selbst ist, ist nur realisierbar, wenn der Adressat dieser Verantwortung wiederum symbolisch verstanden wird, also als Erscheinung eines Unbedingten, das er in seiner empirischen Existenz selbst nicht ist”. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 237.

doświadczalnego świata przyrody? To pytanie rozpalało umysły pierwszych greckich filozofów.

Przyjmując, że miłość jest zasadą osobowego dynamizmu nie chodzi o stwierdzenie, że dynamizm ten zawsze bierze początek w postawie miłości. To struktura ludzkiej miłości zawsze, w każdej formie, ma charakter dynamiczny. Jest to dynamizm ściśle osobowy nie tylko z tego względu, że jedynie osoby doświadczają miłości, ale również dlatego, iż miłość w swej istocie dotyka tego, co stanowi również o istocie pojęcia osoby – mianowicie duchowych więzi. Według Spaemanna jest ona najwyższym wymiarem osobowych relacji, a swoimi korzeniami sięga postawy uznania jako początkowego bieguna ludzkich zależności⁴⁰⁵. To, co kluczowe dla tej relacyjności, to oczywiście wolność.

Miłość jest więc postawą, w której jak w soczewce skupiają się istotne elementy osobowego dynamizmu. Słowo *zasada* w odniesieniu do miłości przyjmuje jednak u Spaemanna, w myśl średniowiecznej filozofii, także charakter *początku* w relacji do woli. Wyrażają to słowa odnoszące się do miłości: „Jest ona otwarciem osoby w spontanicznej afirmacji wszystkich innych członków apriorycznej wspólnoty osób. Otwarcie to poprzedza wszelkie akty woli. Nie ma ono charakteru chcenia, lecz określa bezpośrednio bycie osoby, z którego płynie wszelkie chcenie”⁴⁰⁶. Możemy zatem powiedzieć, że miłość wręcz funduje osobę, z której dopiero rodzi się wolność. Jest ona dla niemieckiego filozofa warunkiem stawania się osoby i jednocześnie aktem najbardziej osobowym. Nie jest chceniem, ale otwarciem się na innych. Nie można więc chcieć kogoś kochać, ale można chcieć kochanej osoby.

Spaemannowska koncepcja miłości, jak niektórzy podkreślają, jest głęboko zakorzeniona w filozofii scholastycznej⁴⁰⁷. Niemiecki filozof kontynuuje więc tradycję, zgodnie z którą to miłość właśnie jest pierwotną zasadą działania zmierzającego do umiłowanego celu. Miłość poprzedza więc działanie, ale sama jest warunkowana poznaniem. Osoba, to istota, która z miłością kieruje się w stronę rozpoznanego dobra.

⁴⁰⁵ „Die Beziehung zwischen Personen auf der elementarsten Stufe ist die Anerkennung, auf der im höchsten Sinne personalen die der Liebe”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 173.

⁴⁰⁶ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 264;

„Sie ist die Öffnung der Person in der spontanen Bejahung aller anderen Mitglieder der apriorischen universalen Gemeinschaft von Personen. Diese Öffnung geht allen einzelnen Willensakten voraus. Sie hat überhaupt nicht den Charakter des Wollens, sondern qualifiziert unmittelbar das Sein der Person, aus dem alles Wollen hervorgeht”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 229.

⁴⁰⁷ Zob. U. Kruse–Ebeling, *Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009, s. 321.

Zdanie to wyraża bardzo ogólną zasadę. Kiedy jednak zagłębić się bardziej w myśl św. Tomasza – największego spośród filozofów scholastycznych – okazuje się, że problem jest o wiele bardziej skomplikowany, a pozycja miłości w rozważanych kwestiach zależności woli i rozumu o wiele silniejsza niż głoszą to ogólne zasady. W porządku doskonałości to miłość wyprzedza poznanie i pobudza władze rozumowe do dalszego intelektualnego skupienia się na umiłowanym przedmiocie⁴⁰⁸.

Pojęcie przedmiotu w tym kontekście okazuje się jednak nieco problematyczne. Poznanie rozgrywa się w perspektywie podmiot – przedmiot. Scholastyczne zaangażowanie w tę relację także zagadnienia miłości wprawdzie pomaga podjąć rzeczową refleksję na ten temat i rozszerzyć zrozumienie tego ludzkiego fenomenu, jednocześnie jednak coś istotnego w tej materii zostaje także niedostrzeżone lub intencjonalnie zaniedbane. A jest to niewątpliwie kluczowe dla dynamiki miłości, i co za tym idzie, także osoby. Wszak osobowy charakter miłości wymaga w pierwszej kolejności wzajemnie kształtującej się perspektywy podmiot – podmiot. Miłość może oczywiście dotyczyć także rzeczywistości bezpośrednio pozasobowych, jak np. zwierzę, czy ojczyzna, jednak swoją najwyższą formę osiąga w relacji do innej osoby. Nawet jeżeli scholastyczni mistrzowie odnoszą się do miłości międzyosobowej, to w relacji tej kochana osoba jest jedynie przedmiotowo pojętym dobrem. Rozum rozpoznaje je, a miłość koncentrując się na nim pobudza wolę do osiągnięcia tego dobra. Przedmiotowe poznanie staje się nie tylko warunkiem początkowym miłości, ale jest także jej istotnym elementem. Musi się więc to stać kosztem relacyjnego, podmiotowego rozumienia miłości. Spaemann, chociaż nie wyartykułował wprost tego problemu i również odnosi się do wymiaru poznawczego ludzkiej miłości, to podkreśla także istotne różnice zachodzące pomiędzy wiedzą a miłością. Dokonuje więc pewnej reinterpretacji scholastycznej nauki, chociaż problem uprzedmiotowienia w miłości nie zostaje w pełni rozwiązany, co rzuca swego rodzaju cień na dynamiczny charakter tego podstawowego, osobowego doświadczenia jakim jest miłość.

Pierwsza kwestia wspomnianej różnicy między wiedzą a miłością dotyczy sytuacji pomyłki. Mylić się w przestrzeni wiedzy, to nie to samo, co mylić się w miłości, ponieważ w tym drugim przypadku kiedy myślę się myśląc iż kogoś kocham,

⁴⁰⁸ Zob. A. Gudaniec, *Miłość jako zasada dynamizmu bytów (analiza argumentów św. Tomasza z Akwinu)*, w: P.S. Mazur (red.), *Dynamizm–dynamizm ludzki–dynamizm osoby. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 134.

to wówczas pomyłka ta nie dotyczy obiektywnych zdarzeń w świecie – jak w przypadku wiedzy – ale mnie samego⁴⁰⁹. Ponadto, co jeszcze istotniejsze z punktu widzenia zagadnienia dynamizmu, miłość nigdy nie sprowadza się do prostego zaakceptowania jakościowego uposażenia kochanego podmiotu. Jest siłą, która stawia wymagania i wzywa do zmiany, do wykorzystania możliwości, które stwarza dla samodoskonalenia⁴¹⁰. Wiedza z kolei jest przyjęciem informacji, na które nie ma się wpływu, ponieważ rzeczy, których ona dotyczy są zamkniętą, dokonaną rzeczywistością. W przypadku osób jest zasadniczo inaczej, a wręcz odwrotnie.

Miłość jest więc rzeczywistością bardzo bogatą, także ze względu na szeroką przestrzeń możliwości oddziaływania, którego doświadczają podmioty. Bogactwo to obrazować może chociażby mający długą tradycję w filozofii podział na *amor benevolentiae*, *amor concupiscentiae* i *amor amicitiae*⁴¹¹. Pierwszy rodzaj wskazuje na wymiar pożądlivosti, drugi na życzliwość a trzeci określa postawę przyjaźni. Zaproponowany podział nie przedstawia jednak wszystkich aspektów, ponieważ istnieje i taka forma miłości, będąca przez wielu uważana za szczytową jej formę, która zawiera w sobie wszystkie trzy elementy i wyraża się w relacji małżeńskiej. Mimo bogactwa różnych wymiarów miłości panuje w tej rzeczywistości według Spaemanna określony porządek. Niemiecki filozof odwołuje się do określenia św. Augustyna – *ordo amoris*⁴¹². Porządek, który wyznacza miłość ma charakter hierarchiczny, który reguluje relacja bliskości, a ta z kolei pociąga za sobą postawę określaną mianem poczucia rzeczywistości⁴¹³. Im ktoś jest nam bliższy, tym również i bardziej rzeczywisty. Zależność ta działa oczywiście także i w odwrotnym kierunku. Bliskość i co za tym idzie także przekonanie o realności osoby, która staje przed nami mają proporcjonalne odniesienie do poziomu uczucia miłości jakim tę osobę obdarzamy. Te dwie zasady klasyfikują więc każdą osobę przypisując jej odpowiednie miejsce w *ordo amoris*.

⁴⁰⁹ Por. R. Spaemann, *Antinomien der Liebe*, w: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 11.

⁴¹⁰ „Die Liebe gibt der geliebten Person die Möglichkeit, Person zu sein, und zwar auf eine einmalige, unverwechselbare Art Person zu sein. Und es sind die Augen des Liebenden, die diese Einzigartigkeit wahrnehmen, eine Einzigartigkeit, die mehr ist als die Kombination empirischer Qualitäten“. Tamże, s. 20.

⁴¹¹ W historii myśli odnaleźć można także inne podziały dotyczące miłości. Prezentowany jednaka w niniejszej pracy jest podziałem, na który powołuje się w swojej twórczości Robert Spaemann. Czyni tak ze względu na znaczenie życzliwości (*amor benevolentiae*) w jego rozważaniach. Kwestia życzliwości została omówiona wyżej we wcześniejszym paragrafie.

⁴¹² Zob. R. Spaemann, *Personen...*, s. 145.

⁴¹³ Spaemann zauważa, że pojęcia bliskości i oddalenia posiadają dla osób nie tylko moralne, ale również i ontologiczne znaczenie. Zob. R. Spaemann, *Nähe und Ferne*, w: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, ss. 58–59.

Pomimo stwierdzenia, że każdy w dowolnym momencie może stać się naszym bliskim niwelując dystans jaki nas dzieli, *ordo amoris* ma charakter strukturalny, a więc i statyczny. Określa sytuację uchwyconą w danym momencie. Nie ukazuje jednak mechanizmów przechodzenia między poszczególnymi poziomami miłości, a to właśnie ten ruch bardziej jeszcze charakteryzuje osobę niż sama zdolność miłowania – czego Robert Spaemann zdaje się nie zauważać. Życzliwość może przerodzić się w przyjaźń, a ta z kolei może prowadzić do wyłącznej miłości oblubieńczej. Pomocą w zrozumieniu doniosłości tego egzystencjalnego ruchu może być myśl Sørensa Kierkegaarda. Według duńskiego myśliciela przed jednostką – on sam nie używa pojęcia osoby – stoi zasadnicze zadanie wspinania się po kolejnych stadiach egzystencji. Począwszy od zanurzonego w egoistycznym zapatrzeniu w siebie, poprzez wymiar etycznego ujęcia deontologicznego, aż do pełni egzystencji w stadium religijnym odznaczającym się zdolnością ofiarowania wszystkiego, włącznie z sobą samym Bogu.

Odwołanie do Kierkegaarda w tej kwestii jest również z tej racji niezwykle trafne, ponieważ tak, jak w przypadku duńskiego ojca filozofii egzystencjalnej, tak i w sposobie ujęcia tematu przez Spaemanna zauważyć można te same postawy, które z racji ich granicznego charakteru można nazwać ramowymi: od egoizmu do ofiary.

Niemiecki filozof, po raz kolejny odwołując się do tradycji augustiańskiej zawartej w krótkich słowach: *cor curvatum in se ipsum*, zwraca uwagę, że jedynie osoba jest w stanie zwrócić się tak radykalnie w stronę własnego wnętrza i stać się egoistą⁴¹⁴. Co ciekawe, myśl Sørensa Kierkegaarda podpowiada, że to ekstremalne zamknięcie się we własnym wnętrzu idzie jednocześnie w parze z płytkim, zewnętrznym odniesieniem do reszty rzeczywistości, którą redukuje się do wymiaru estetycznego. Miłość jest przestrzenią paradoksów, czy też antynomii, jak określa tę cechę Spaemann. Okazuje się, że zasada ta dotyczy także chorobliwej miłości siebie samego. Egoistycznemu zamknięciu się w sobie towarzyszy skupienie na zewnętrznym wymiarze rzeczywistości. Spaemann uzupełnia to spojrzenie o rozważanie dotyczące seksualności. Wskazuje, że najwyższym wyrazem osobowej miłości jest sfera, która stanowi najbardziej nieosobowy wymiar ludzkiego bycia – sfera seksualna, której motorem jest zwierzęcy instynkt⁴¹⁵. Istotnym warunkiem przełamania tej życiowej, pierwotnej siły,

⁴¹⁴ „Nur Personen können radikale Egoisten sein”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 215.

⁴¹⁵ Por. R. Spaemann, *Antinomien der Liebe...*, s. 24.

która może osobę zatracić jest otwarcie się na drugą osobę w akcie seksualnym. Pokonanie egoistycznego nastawienia w tym wymiarze jest jednocześnie wyniesieniem seksualności na wyższy, osobowy poziom, a dla osoby jest aktem samotranscendencji⁴¹⁶. „W konkretnej miłosnej jedności nie znikają miłujący, ale wznoszą się ku ich wyższej możliwości” (tłum. P.M.)⁴¹⁷.

Kresem wspomnianych możliwości jest oddanie własnego życia z miłości do drugiej osoby. Dlatego drugim egzystencjalnym biegunem miłości u Spaemanna, jak i u Kierkegaarda, jest ofiara. Niemiecki filozof wskazuje, że to co na poziomie psychologii określa się jako samozaprzeczenie siebie jest jednocześnie w sferze ontologicznej samourzeczywistnieniem się osoby⁴¹⁸. Osoba doświadcza więc nie tylko wolności pozytywnej – co Spaemann określa wolnością od własnej natury – ale również wolności negatywnej – wyrzeczenia. Zasadniczą przestrzenią w której spotykają się te dwa wymiary wolności jest właśnie miłość. Logikę tę odnajdujemy również w dziełach duńskiego myśliciela. Jedyłą, istotną, ale nie z punktu widzenia zagadnienia dynamizmu, różnicą pomiędzy koncepcjami miłości ofiarnej u obu filozofów jest Kierkegaardowskie nastawienie teistyczne. Człowiek ofiarować może swoje życie jedynie ze względu na Boga i dla Boga – podobnie jak uczynił to Abraham ze swoim synem Izaakiem i stał się dla Duńczyka archetypem egzystencji choć tragicznej, to jednocześnie przebudzonej do pełni bycia. W myśli Roberta Spaemanna to spełnienie jest możliwe już na poziomie relacji międzyludzkich. Przykuwającym uwagę faktem jest, że niemiecki filozof nie podkreśla rozróżnienia na poziomie personalnym pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Także w Bogu miłość doskonała może się zrealizować tylko ze względu na ofiarowanie się innej osobie. Dlatego w chrześcijaństwie Bóg jest wspólnotą osób⁴¹⁹. Możliwość ta wynika z natury osób jako istot, które mogą rozporządzać własną naturą i są w stanie oddać życie, które posiadają. Nie musi się to wiązać ze śmiercią fizycznego ciała, choć taki akt jest ewangelicznie określany mianem największej miłości. O wiele częściej realizuje się ona w postawie codziennej walki z tendencją egoistyczną, również, co już ustalone, właściwą dla osób.

⁴¹⁶ Por. tamże, s. 25.

⁴¹⁷ „In der konkreten Einheit der Liebe verschwinden die Liebenden nicht, sondern steigern sich zu ihrer höchsten Möglichkeit”. Tamże, s. 25.

⁴¹⁸ Tamże, s. 25.

⁴¹⁹ Tamże s. 25.

Droga od egoizmu do ofiary jest więc według Kierkegaarda i Spaemanna ścieżką, którą przemierza ludzka osoba. Zarówno pierwsza, jak i druga sytuacja ramowa zostały wyżej opisane, ale w tym miejscu należy wrócić do zasadniczej kwestii również już zasygnalizowanej. Mianowicie do charakteru przejścia od jednego do drugiego bieguna miłości. Ze względu na znaczenie miłości w urzeczywistnianiu się osoby, to właśnie w tym przejściu wyraźnie przejawia się osobowy dynamizm. Co powoduje to przejście i jak ono przebiega?

W przypadku filozoficznych rozważań duńskiego egzystencjalisty odpowiedź na to pytanie jest łatwa do uchwycenia, ponieważ duża część jego twórczości poświęcona jest nie tyle opisowi poszczególnych stanów egzystencji, lecz zrozumieniu mechanizmów procesu wspinania się ku najwyższej, religijnej formie egzystencji. Przejście od stadium estetycznego do etycznego związane jest z rosnącym poczuciem lęku i finalnie także rozpacz. To one doprowadzają jednostkę na egzystencjalną krawędź, z której można już tylko dokonać jakościowego skoku. Wówczas człowiek znajdzie się w stadium etycznym. W nim z kolei wobec dominujących powinności powoli zaczyna budzić się w jednostce skrucha z racji niemożliwej do uniknięcia winy. Wobec winy człowiek dokonuje kolejnego skoku w sferę, która może jedynie przynieść ratunek – w sferę religijnego odniesienia, ofiarowania siebie Bogu.

To oczywiście ogromne uproszczenie myśli Kierkegaarda, ale istotne jest to, że dzięki temu uproszczeniu łatwiej dostrzec, iż wzrastanie, także w wymiarze miłości rozumianej jako przechodzenie od egoizmu do ofiary związane jest u duńskiego filozofa zawsze z doświadczeniem negatywnej strony egzystencji. Zasada ta stanowi istotny element nie tylko filozofii Duńczyka, ale również całego egzystencjalizmu. Natura ludzkiej jednostki jest więc rzeczywistością tragiczną, rozdartą. Dlatego istota przeżywanej miłości nie pochodzi z wnętrza, lecz jest wynikiem działania sił zewnętrznych. Kierkegaard napisze: „(...) każdy był wielki na swój sposób, a każdy w zależności od wielkości tego, co umiłował”⁴²⁰. Zasada dynamiki miłości nie mieści się więc w jednostce, lecz poza nią.

Inaczej jest w przypadku dynamicznego charakteru miłości u Spaemanna. Jeżeli stanowi ona zasadniczą przestrzeń rozwoju osoby, to koniecznie należy spojrzeć na nią przez pryzmat tych ważnych słów: „Dlatego rozwój nie jest czymś, co przydarza się

⁴²⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 14.

osobie, lecz czymś, co przydarza się jej w tej mierze, w jakiej otwiera się ona na to przydarzenie”⁴²¹. Jak wyżej zostało to już podkreślone, Spaemann nie przywiązuje większej uwagi do kwestii przechodzenia pomiędzy różnymi etapami miłości, tak jak jego duński poprzednik. Jednak dotychczasowa analiza podstawowych w tym względzie pojęć: osoba, miłość, rozwój, pozwalają stwierdzić, że niewątpliwie zasada tego miłosnego, osobowego dynamizmu nie jest inspirowana zewnątrz jak u Kierkegarda, lecz jest ściśle związana z naturą osoby, jako istoty wolnej od swojej natury. Pierwotna zależność polega na tym, że zgodnie z myślą niemieckiego filozofa, to osoba kształtuje prawdę o miłości. Ujmując to jeszcze krócej: nie miłość dynamizuje osobę, tylko osoba dynamizuje miłość. Przejście od najbardziej pierwotnej formy miłości własnej, którą jest egoizm, aż po złożenie ofiary z własnego życia dla miłości innej osoby jest manifestacją wewnętrznego, osobowego dynamizmu. Zgodnie z wyżej przywołanymi słowami, to osoba otwiera się na tę przydarzającą się w drugiej osobie możliwość rozwoju, który w przypadku miłości nie ma kresu, ponieważ zakotwiczona jest nie w jakościowym uposażeniu kochanej osoby, ale w jej „numerycznej tożsamości”⁴²². Z tego też powodu prawdziwa miłość nie ma końca i nawet śmierć ukochanej osoby jej nie kończy. W miłości osoba samotranscenduje siebie w kierunku tego, co absolutne.

Ten absolutny azymut jaki osobie wyznacza miłość nie jest też jedynie dalekosiężnym celem, którego osiągnięcie będzie równoznaczne ze spełnionym, a więc w rozumieniu Spaemanna również szczęśliwym życiem. Wymiar tego, co absolutne zawiera się w miłości na każdym etapie jej rozwoju. Z tego też względu osobowa miłość, mająca różne oblicza, posiada w sobie także wszystkie, dotychczas omówione w niniejszej pracy podstawowe wymiary: fenomenologiczny, ontyczny i etyczny.

Z perspektywy fenomenologicznej, odnosząc się po kolei do omówionych w pierwszym rozdziale zagadnień należy podkreślić, że do istoty miłości należy fakt jej relacyjnego charakteru. Bogactwo tych relacji nie sprowadza się jedynie do tej postawy, ale stanowi ona ich niekwestionowane ukoronowanie. Także język, który jak określał go Spaemann obok twarzy stanowi zewnętrzną reprezentację ludzkiej osoby, jest sposobem wyrażania miłości. Cała historia literatury jest tego wymownym dowodem.

⁴²¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 280; „Deshalb ist Entwicklung nicht etwas, das der Person nur widerfährt, sondern etwas, das ihr in dem Maß widerfährt, wie sie sich diesem Widerfahrnis aussetzt”. R. Spaemann, *Personen...*, s. 242.

⁴²² Por. R. Spaemann, *Personen...*, s. 86.

Podobnym celom służy również sztuka. Jednym z naczelných motywów dla których człowiek tworzy jest przecież miłość. Idąc dalej w kwestii omawianých wyżej tematów obietnicy i przebaczenia trzeba koniecznie podkreślić, że to, co niemiecki filozof definiuje jako szczególny przejaw ludzkiego bycia osobą jest jednocześnie fundamentem międzyosobowej miłości. „Bezwarunkowość oddania się, to znaczy obietnica wierności, jest konstytutywna dla miłości” (tłum. P.M.)⁴²³. Fenomen ludzkiej religijności wreszcie zawiera w sobie perspektywę miłości Boga, jako warunek samorealizacji, spełnienia osoby⁴²⁴.

O tym, że trudno jest mówić o miłości pomijając jej ontologiczne podstawy zakorzenione w ontologicznej strukturze osoby, zapewne nikogo z kręgu myślicieli wiarynych klasycznym nurtem filozofii nie trzeba przekonywać. Akcentując, że „miłość jest specyficznym aktem duszy duchowej, czyli duszy osobowej”⁴²⁵, Spaemann nie zapomina również o wymiarze cielesnym miłości. Miłość pomiędzy osobami zaczyna się od zwrócenia się ku zewnętrznej, obiektywnej stronie ludzkiej podmiotowości. Początek znajduje w upodobaniu odnoszącym się do sfery zewnętrznej, a swój szczyt osiąga w cielesnym zjednoczeniu. Jeżeli osobie przynależy godność z racji bycia reprezentacją tego, co absolutne w tym świecie, to w miłości właśnie osoba doświadcza tego, że „(...)skończoność człowieka nie jest skończonością miłości (...) odmowa pomyślenia i zaakceptowania końca własnej miłości nie jest słabością, lecz odpowiada istocie samotranscendencji”⁴²⁶. Z racji tego bytowego wychylenia w stronę tego, co absolutne miłość pokonuje śmierć i jest najbardziej podmiotowym aktem, jakie osoba w swoim życiu może spełnić. To także z racji roli, jaką miłość odgrywa w przywoływanej przez Spaemanna scholastycznej koncepcji poznania i działania. Ona jest elementem łączącym rozum i wolę, które stanowią fundament osobowej podmiotowości.

⁴²³ „Die Bedingungslosigkeit der Hingabe, d.h. das Versprechen der Treue, ist konstitutiv für die Liebe“. R. Spaemann, *Antinomien der Liebe...*, s. 13.

⁴²⁴ Zob. J. Koźuchowski, *Filozofia spraw ludzkich w myśli Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 269.

⁴²⁵ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 186;

„Liebe ist der spezifische Akt der Geist-Seele, also der personalen Seele“. R. Spaemann, *Personen...*, s. 162.

⁴²⁶ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 199;

„(...) die Endlichkeit des Menschen ist nicht die Endlichkeit der Liebe(...) das Ende der eigenen Liebe nicht denken und nicht akzeptieren zu wollen, ist nicht Schwäche, sondern entspricht dem Wesen der Selbsttranszendenz“. R. Spaemann, *Personen...*, s. 173.

Na koniec, odwołując się do przestrzeni etycznej, również bez większych problemów dostrzec można fundamentalne znaczenie miłości. Wszak przywołane wyżej *ordo amoris* jest nade wszystko porządkiem natury moralnej. Myśl Roberta Spaemanna, jak wielokrotnie było to podkreślane, jest głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej. W ewangelicznym rozumieniu moralności miłość nie tylko jest istotna, ale jest wręcz doskonałym wypełnieniem prawa i moralnych zobowiązań wobec Boga i innych osób. W trafny sposób miejsce miłości w chrześcijańskiej moralności streścił św. Augustyn formułując słynną zasadę: *Dilige et quod vis fac*. Dlatego też w porządku cnót miłość stanowi zdolność najdoskonalszą i najbardziej pożądaną. Spaemannowi bardzo bliskie jest to rozumienie miłości jako *habitus*⁴²⁷. Szlachetna zdolność miłowania jest jednak nie tylko motywem ludzkiego działania, ale również podejmowania odpowiedzialności. Odpowiedzialność za kształtowanie siebie samego, przyjęta jako klucz rozważań w poprzednim paragrafie niniejszej pracy, jest zrozumiała jedynie wówczas, gdy odpowiedzialność ta wynika z właściwie pojętej miłości siebie samego. Chrześcijańska zasada podpowiada wszak, że miłować bliźniego trzeba tak, jak siebie samego.

Nawet powierzchowne prześledzenie zbieżnych elementów Spaemannowskiej koncepcji miłości z trzema, wyżej omówionymi wymiarami osobowego bytu ludzkiego pokazuje jak jest ona istotna dla zrozumienia czym jest osobowy dynamizm. Łatwiej też pojąć użyte określenie *zasada* dynamicznego charakteru osoby w odniesieniu do miłości. Dostrzeżenie tej roli i zaprezentowanie jej istotnych wymiarów stanowi dopełniające ubogacenie myśli wybitnego niemieckiego filozofa, jakim bez wątpienia był Robert Spaemann. On sam oczywiście nie pomija zagadnienia miłości, lecz próbuje dokonać współczesnej reinterpretacji scholastycznego ujęcia. Nie wykorzystał jednak w pełni tkwiących w tym temacie możliwości. Pojęcie dynamizmu osoby ludzkiej stało się więc pomocne w dostrzeżeniu nowych perspektyw rozwoju tematu, nie wyczerpująco oczywiście, ale z pewnością wskazując na dalsze kierunki naukowych badań.

⁴²⁷ Zob. R. Spaemann, *Antinomien der Liebe...*, ss. 11, 13.

ZAKOŃCZENIE

Zasadniczym celem zaprezentowanych rozważań było przedstawienie koherentnej koncepcji dynamizmu osoby ludzkiej w myśli Roberta Spaemanna wzbogaconej o wskazanie kierunków jej dalszego rozwoju. Realizacja podjętego celu badawczego dokonywała się według metodologicznie zamierzonych etapów. Pierwszym z nich było uchwycenie istotnych, z punktu widzenia dorobku Spaemanna, fenomenów ujawniających osobowy charakter ludzkiego bytu. Należą do nich relacyjność, język, obietnica, przebaczenie, doświadczenie religijne i zdolność do wyrażania się przez sztukę. Ponadto zaprezentowana została osobowa struktura, która wyłania się z filozoficznych refleksji niemieckiego myśliciela. Składają się na nią ożywione ciało i dusza. Jest to struktura o charakterze podmiotowym, której przynależy osobowa godność. Wreszcie trzeci etap prowadzonych badań obejmuje skupienie uwagi na osobie i jej działaniu regulowanym zasadami moralnymi, podlegającym etycznej ocenie w przestrzeni rozciągającej się między dobrem a złem. W tym etycznym kontekście rodzą się dylematy dotyczące trzech sfer: życia, przyrody i relacji społecznych. Ostatnia faza prowadzonych analiz była próbą zintegrowanego spojrzenia na zagadnienie osobowego dynamizmu w ramach dorobku Roberta Spaemanna.

Kilka wniosków, które pojawiają się w toku prowadzonej refleksji, autor pracy uważa za szczególnie ważne. Ich waga znaczeniowa związana jest także z rozwojowym potencjałem, jaki one w sobie zawierają. Dotyczy to nade wszystko tych kwestii, które można zestawić ze spuścizną innych filozofów. W całościowej strukturze pracy wnioski te są obecne na wszystkich etapach podejmowanej refleksji filozoficznej.

Pierwszym spośród tych ważnych punktów jest zagadnienie obecne w ramach próby fenomenologicznego uchwycenia istoty pojęcia osoby ludzkiej. Zasadniczą kwestią jest w tym wymiarze fakt relacyjności osoby. Okazuje się, że relacyjność obejmuje jednak nie tylko zależności międzypersonalne, ale także wewnątrzosobowe. Osoba jest istotą, która transcenduje różnicę między światem zewnętrznym, a wewnętrznym, co oczywiście z punktu widzenia dynamizmu ma kluczowe znaczenie, ponieważ dzięki temu jej status nie sprowadza się jedynie do bycia rzeczą w świecie, ani też nie powoduje jej zamknięcia w rozumieniu leibnizowskiej monady. Osoba komunikuje się ze światem i to nie tylko na poziomie języka, ale jeszcze pierwotniej, na

poziomie bycia. Jak już wspomniano w powyższych badaniach, ta dynamika wewnętrznej komunikacji prowadzi według Spaemanna do postawy wzajemnego uznania, czyli poszanowania osobowego statusu istoty przed którą staje. Mimo iż wiele miejsca w swoich publikacjach niemiecki myśliciel poświęca zagadnieniu uznania, to wymaga jednak ono dalszej refleksji badawczej. Wyciągnięcie tego wniosku i wskazanie jego istotnego znaczenia w relacjach międzyludzkich, to wciąż jednak tylko poziom fenomenologiczny, który wymaga refleksji nad strukturą osobowego uznania. Czym jest uznanie łączy się z odpowiedzią na pytanie czym (kim) jest osoba. Pojęcie to jest niewątpliwie jednym z najważniejszych w Spaemannowskim personalizmie. Jednak to, że uznanie wykracza poza sferę relacji widoczne jest chociażby w określeniu celu etycznej dyskusji. Ma nim być konsensus przyjmujący formę życzliwości w stosunku do każdego, kto bierze udział w dyskusji, której istotowym celem jest prawda. Z punktu widzenia dynamizmu warto przypomnieć, że Spaemann utożsamia życzliwość z postawą wychylenia się ku osobie obdarowywanej życzliwością⁴²⁸.

W perspektywie komunikacji, którą narzuca temat relacji i uznania, można niewątpliwie odczytać każdy z fenomenów objawiania się osoby, będących przedmiotem analiz w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. To jeden z istotnych wniosków dotyczący całościowego spojrzenia na zaprezentowaną w początkowej części dysertacji fenomenologię osoby w ujęciu Spaemanna. W przypadku języka jest to oczywiste, ale w tym komunikacyjnym kluczu należy odczytywać także pozostałe elementy, jak obietnica, przebaczenie, religia i sztuka. Osoba w każdej z tych dziedzin nie tylko transcenduje siebie, ale też czyni to w konkretnym kierunku – w celu wyrażenia siebie wobec innych osób. Tutaj otwiera się kolejna perspektywa: komunikacja jest punktem wyjścia dla budowania wspólnoty. Wymiar wspólnotowości jest przez Spaemanna podkreślany w różnych kontekstach myślenia o osobie. Stąd w ostatniej części pracy autor zwraca uwagę na ubogacającą możliwość zestawienia myśli niemieckiego filozofa z dorobkiem Charlesa Taylora. Aspekt komunikacyjny tak rozwiniętego komunitaryzmu byłby zapewne inspirujący dla obu filozofów. W przypadku myśli Spaemanna, zestawienie z komunitaryzmem pozwala na dostrzeżenie zagadnień dotyczących komunikacji we wspólnocie, które choć ważne, także dla osobowego dynamizmu, nie zostały we właściwy sposób docenione i rozwinięte. Dla dorobku Taylora z kolei myśl niemieckiego filozofa mogłaby stanowić

⁴²⁸ Zob. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, s. 129.

istotną pomoc w określeniu granic dialogu, zwłaszcza na płaszczyźnie etycznej. Komunikacja więc stanowi tak istotny element analizowanego problemu dynamizmu, że należałoby zająć się tym tematem w ramach oddzielnego opracowania.

Wnioski dotyczące komunikowania się osób w ramach tworzonej wspólnoty nie są oczywiście jedynym ważnym dla zagadnienia dynamizmu elementem fenomenologicznej perspektywy. Godną podkreślenia w tym miejscu jest idea odpowiedzialności, która szczególnie uwidacznia się w fenomenie obietnicy. Natomiast, gdy dotyczy bezpośrednio odpowiedzialności za siebie jest według Spaemanna fundamentem religii. W przypadku obietnicy nie odnosi się ona tylko do danego słowa, lecz jest wyrazem bytowej postawy uznania tego, kim osoba jest, wobec której złem jest ją okłamywać lub złamać obietnicę. Odpowiedzialność jest przestrzenią wzrastania, dojrzewania osoby i najlepiej jest to widoczne w religijnym umocowaniu idei odpowiedzialności za samego siebie. Odniesienie do boskiej instancji jest jednocześnie dla moralnego rozwoju wskazaniem absolutnej perspektywy, reprezentowanej w osobie przez sumienie. Nie ma więc granic w moralnym rozwoju osoby. Zawsze istnieje możliwość bycia jeszcze lepszym, bycia jeszcze bardziej odpowiedzialnym za siebie. Wraz z możliwościami ukazany zostaje więc także kierunek tego rozwoju, który należy utożsamić z Bogiem. Chociaż Spaemann dość nieśmiało używa teologicznych pojęć, to jednak są one obecne i ich treść w przypadku etyki jest warunkiem jej istnienia.

Refleksja na temat istoty piękna wyrażanego w osobowej twórczości również potwierdza mocne zakorzenienie Spaemanna w myśli teistycznej. Tym razem jednak wobec kluczowej dla sztuki idei doskonałości, rozumianej jako niezmiennosc, jest to ze szkodą dla wymiaru dynamicznego osoby ludzkiej. Uwidacznia się to w niniejszej pracy w momencie zestawienia z filozofią piękna Hansa Ursa von Balthasara. Mimo że obaj filozofowie w swoich rozważaniach na temat piękna inspiracje czerpią z myśli teologicznej, to Balthasar, w przeciwieństwie do Spaemanna, potrafi uwolnić się od tradycji platońskiej, na której przez wieki chrześcijańscy badacze opierali swoją refleksję na temat tego, co piękne. Szwajcarski myśliciel sięga w swojej twórczości do biblijnego pojęcia „Bożej chwały” i ukazuje dzięki temu, jak ogromne pokłady możliwości tkwią w filozoficznej idei piękna. Zyskuje na tym dynamiczny wymiar osoby, kształtowanej przez kontakt z tym, co piękne. Spaemann zdaje się tego potencjału nie zauważać.

Niemiecki filozof pozostaje nade wszystko etykiem, także wtedy kiedy jego rozważania dotyczą wymiaru fenomenologicznego, czy ontologicznego. W sferze ontologicznej przekłada się ten fakt również na podkreślenie elementów związanych z ludzkim działaniem. Tak jest chociażby w przypadku pojęcia życia, które w perspektywie ludzkiej cielesności odgrywa według niemieckiego myśliciela pierwszorzędną rolę. Nie tylko powtarza za Arystotelesem, że życie jest istnieniem istoty żywej, lecz także akcentuje unifikującą rolę życia. Ono łączy w sobie to, co subiektywne z tym, co obiektywne i sprawia, że konkretna, żyjąca osoba jest podmiotowo zintegrowana w swoim działaniu. Według Spaemanna ciało, będąc reprezentacją osoby jest również wezwaniem do szacunku. Rozwinięciem tej idei, która ma charakter etyczny, jest myśl E. Levinasa i J. Tischnera na temat twarzy. Dla obu twarz stanowi wezwanie właśnie ze względu na zawartą w niej osobową dynamikę. Twarz drugiego wyraża jego tożsamość, jego wnętrze.

W ontologicznym wymiarze Spaemannowska osoba jest syntezą elementu zewnętrznego i wewnętrznego, ciała i duszy. Ważnym dla tej specyficznie monistycznej koncepcji jest pojęcie substancji. Wobec trwających całe wieki nieporozumień jakie są związane z substancjalną wizją rzeczywistości, Spaemann podejmuje obronę tego tradycyjnego sposobu tłumaczenia świata. Czyni tak ze względu na fakt, że trudno wyobrazić sobie tworzony przez niego personalizm na gruncie innym niż substancjalny. Istotnym dla powstałych kontrowersji czynnikiem było oskarżenie o statyczny charakter substancji. Linia obrony już od czasów średniowiecza była związana ze znaczeniem dla tej koncepcji pojęcia istnienia.

Ważne inspiracje w tej kwestii rodzą się z zestawienia myśli Spaemanna z rozumieniem *Dasein* u Martina Heideggera, dla którego bycie człowieka jest „byciem ku śmierci”. Perspektywa przygodności i kruchości ludzkiej egzystencji uświadamia osobie przestrzeń wolności jaka otwiera się przed nią w zdystansowaniu do własnego istnienia. Niewątpliwie, to eschatologiczne spojrzenie dynamizuje tradycyjne pojęcie substancji, ale rodzi również nowe wątpliwości, zasygnalizowane w czwartym rozdziale, a dotyczące ciągle niezgłębionego charakteru pojęcia istnienia. Ze względu na wspomniane trudności, związane z precyzowaniem zagadnienia istnienia, autor pracy jest przekonany o ogromnym potencjale filozoficznym, tkwiącym w zestawieniu Heideggerowskiego *Dasein* ze Spaemannowskim rozumieniem osoby. Ewentualny kierunek nowych badań jest gwarancją pogłębienia dorobku obu niemieckich filozofów

i z racji ważności problemu istnienia z pewnością również wymaga osobnego opracowania.

Dzięki tak bogatej obecności tematów natury metafizycznej etyka Roberta Spaemanna zyskuje wyjątkową głębię. Ostatecznie także ten wymiar osobowego dynamizmu – zawierający się w moralnym działaniu i w rozwiązywaniu wielu dylematów etycznych – stanowi ważny element w stosunku do całości rozważań zawartych w pracy. Etyka Spaemanna bardzo wyraźnie zwraca się ku klasycznej, arystotelesowsko - tomistycznej tradycji. Jej cele koncentrują się nie na określaniu norm, ale na wychowaniu do dobrego, cnotliwego życia. Analizując dorobek myśli etycznej niemieckiego filozofa podkreślić więc trzeba, że możliwość realizacji tych etycznych celów jest do pomyślenia tylko przy założeniu osobowej dynamiki. Istotnym wnioskiem jaki wypływa z niniejszej pracy jest stwierdzenie, że podstawowymi czynnikami dynamizującym jest odpowiedzialność – zwłaszcza odpowiedzialność za samorozwój – oraz zdolność osoby do postępu w cnotie, której ukoronowaniem jest cnota miłości. Zaprezentowane w pracy znaczenie odpowiedzialności za życie, za jego budzącą się świadomość, za wspólnotowy wymiar ludzkiej społeczności, za świat przyrody właśnie w idei odpowiedzialności za siebie i swój rozwój zyskuje dopiero właściwy sens. Sprowadzenie przez Spaemanna tej idei jedynie do elementu fundującego religię jest pewnym uproszczeniem. Dlatego zaprezentowana próba analizy problematyki etycznej w świetle wzrastającej odpowiedzialności za siebie może być bardzo ubogacającą dla dalszego rozwoju badań nad myślą niemieckiego filozofa.

Rozwojową perspektywę prezentuje również refleksja na temat miejsca kategorii cnoty w etyce Roberta Spaemanna. Choć niemiecki filozof mocno opiera się na starożytnych tradycjach i łączy w cnotie zarówno element wiedzy uszczęśliwiającej z moralną postawą, która wymaga nieustannej pracy nad charakterem, to już jednak hierarchizacja cnót przyjmuje u niego innowacyjną formę. Powyższe refleksje na temat Spaemannowskiej aretologii prowadzą do wniosku, iż nadrzędną cnotą w etycznym systemie Spaemanna jest życzliwość. Jest ona rozumiana jako dobra wola w stosunku do innych osób, którą realizować należy w konkretnym działaniu.

Bieżące podsumowanie sprowadza się do zaledwie kilku zagadnień zawartych w pracy, które w ocenie autora mają największe znaczenie dla tematu osobowego dynamizmu. Z racji złożoności pojedynczych problemów, nie sposób w podsumowaniu

przywołać je wszystkie. Znajdują one swoje miejsce w treści całej pracy. Jednak przede wszystkim czwarty rozdział stanowi pod tym względem próbę bardziej szczegółowych analiz dotyczących istoty dynamicznego charakteru osoby ludzkiej.

Ostatecznie, spośród wszystkich zagadnień wyróżnić trzeba temat miłości, jako rzeczywistości, która ogniskuje w sobie wiele spośród wyżej omawianych wątków. Skupienie uwagi na tym elemencie w kontekście osobowego dynamizmu stanowi skromny, ale istotny wkład w rozwój myśli Roberta Spaemanna.

Wskazanie na miłość jako zasadę osobowego dynamizmu wprawdzie nie stanowi filozoficznej innowacji, ale w kontekście całościowej wizji osoby ludzkiej u niemieckiego filozofa zyskuje nowe ujęcie. Już od czasów średniowiecza myśl św. Tomasza z Akwinu podkreśla znaczenie miłości, jako siły integrującej w sobie elementy wolitywne i intelektualne, która stanowi zasadniczy bodziec osobowego rozwoju. Spaemann podpisując się pod tą scholastyczną koncepcją, próbuje ją jednocześnie redefiniować. Działania te dotyczą chociażby znaczenia elementu intelektualnego w miłości, zależności między miłością a poznaniem. Pomimo podejmowanych prób nie udaje mu się w kontekście miłości wyjść poza narzuconą przez problematykę poznania optykę podmiot – przedmiot. W pracy zaproponowano perspektywę podmiot – podmiot, która w ocenie autora pracy jest bardziej właściwą dla miłości. To nowe spojrzenie otwiera również możliwość refleksji nad wewnętrzną dynamiką miłości, która kształtuje się w przestrzeni przechodzenia od egoizmu do ofiary z siebie. Możliwości, które tkwią w tym temacie stają się bardziej wyraźne, także dzięki zestawieniu myśli Roberta Spaemanna z koncepcją rozwoju jednostki reprezentowaną przez Søren Kierkegarda. W niektórych punktach myśl obu filozofów okazuje się być niezwykle zbieżna, a całościowo z pewnością inspirująca dla dalszej refleksji na dynamizmem osoby ludzkiej w filozofii niemieckiego myśliciela.

Podsumowując, kluczowymi zagadnieniami dla głównego tematu niniejszej pracy są w myśli Roberta Spaemanna: wspólnota, komunikacja, odpowiedzialność, życie, substancja, cnota i nade wszystko miłość. Refleksja nad każdą z wymienionych przestrzeni odkrywa osobową dynamikę, a ta z kolei jest kluczowa nie tylko dla właściwego odczytania koncepcji osoby u Spaemanna, ale również lepszego zrozumienia istoty polemiki, na kanwie której się ona tworzyła.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

A. Książki

1. *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, Serie Piper, Band 702, München 1987.
2. *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.
3. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1989.
4. *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. Jarosław Merecki SDS, seria: Terminus 40, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
5. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Klett-Cotta, Stuttgart 2001.
6. *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. Jarosław Merecki, seria: Visiae mundi 6, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
7. *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 2015.
8. *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*. Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
9. *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Marecki SDS, seria: Visiae mundi 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
10. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki SDS, seria: Terminus 22, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
11. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Klett-Cotta, Stuttgart 2006.
12. *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, Reclam, Stuttgart 2012.
13. *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. Jarosław Merecki SDS, Patrycja Mikulska, RW KUL, Lublin 2000.
14. *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper, München 1980.
15. *Rousseau - człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki SDS, seria: Visiae mundi 5, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
16. *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*. Klett-Cotta, Stuttgart 2008.

17. *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett – Cotta, Stuttgart 2010.
18. *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett – Cotta, Stuttgart 2011.
19. Spaemann R., Fuchs T., *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Herder, Freiburg im Breisgau 1997.
20. Spaemann R., Geach P. T., Inciarte F., *Persönliche Verantwortung*, Adamas Verlag, Köln 1982.
21. Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. Andrzej Póltawski, Warszawa 2008.
22. Spaemann R., Wannenwetsch B., *Guter schneller Tod. Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*, Brunnen Verlag, Basel 2013.
23. *Szczęście a życzliwość*, przeł. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
24. *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett – Cotta, Stuttgart 2012.
25. *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1977.

B. Artykuły

1. *Ähnlichkeit*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, Band 50 (1996), ss. 286–290.
2. *Chrześcijaństwo i filozofia w nowożytności*, (tłum. J. Merecki), „Ethos”, 12 (1999), nr 45 - 46, ss. 25–36.
3. *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu* (tłum. J. Merecki), „Ethos”, 9 (1996), nr 1/2, ss. 31–41.
4. *Das „sum” im „cogito sum”*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, Band 41 (1987), ss. 372–382.
5. *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen*, „Internationale Katholische Zeitschrift“ 8 (1979), nr 3, ss. 251–270.

6. *Die Idee eines philosophischen Glaubens*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 57 (2009) ,Heft 2, ss. 249–258.
7. *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, „Merkur“ 26 (1972), nr 292, ss. 735–752.
8. *Ein Tier, das Versprechen und Verzeihen darf*, „Communio“, 36 (2007), s. 340.
9. *Einzelhandlungen*, „Philosophische Forschung“, 54 (2000), Heft 4, ss. 514–531.
10. *Filozofia i chwala* (tłum. Patrycja Mikulska) „Ethos“, 7 (1994) nr 27, ss. 263–264.
11. *Gezeugt nicht gemacht*, „Die Zeit“ 4 (2001), ss. 37–38
12. *Humanwissenschaften oder praktische Weisheit? Bemerkungen zur „neuen Moral“ des Pater Andre Guindon*, „Studia Moralia“, XIX/2: 1981, ss. 259–279.
13. *Interwencje genetyczne w naturę ludzką. W aspekcie osobowego bycia człowieka*. (przeł. J. Merecki), „Ethos“, 11 (1998), nr 4, ss. 109–117.
14. *Kontrowersyjna natura filozofii* (przeł. J. Merecki), „Ethos“, 10 (1997), nr 37, ss. 36–50.
15. *Naturteleologie und Handlung. Herrmann Krings zum 65. Geburtstag mit Dank*, „Philosophische Forschung, 32 (1978), 4, ss. 481–493.
16. *Nebenwirkungen als moralisches Problem*, „Philosophisches Jahrbuch“, 82 (1975), ss. 323–335.
17. *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, „Philosophisches Jahrbuch“ 81 (1974), ss. 139–142.
18. *Technische Eingriffe in der Natur als Problem der praktischen Philosophie*, „Schiedewege“, 9 (1979), ss. 476–497.
19. *Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik*, „Philosophisches Jahrbuch“, 88 (1981), ss. 70–89.
20. *Was heißt: Die Kunst ahmt die Natur nach?*, „Philosophisches Jahrbuch“, 114 (2007), 2 Halbband, ss. 247–264.
21. *Was macht Personen zu Personen?*, „Philosophisches Jahrbuch“, 119 (2012), 1 Halbband, ss. 3–14.
22. *Wer hat dafür Verantwortung? Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik*, „Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion“, 36 (1982), Heft 7, ss. 403–408.
23. *Zła nauka o dobrym celu. Filozoficzne tło debaty wokół poradnictwa prenatalnego w Niemczech* (tłum. P. Mikulska), „Ethos“, 13 (2000), nr 51, ss. 363–369.

Literatura pomocnicza

1. Ancius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
3. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna III/1 Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
4. Biesaga T., *Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii*, „Logos i Ethos”, nr 2(55), 2020, ss. 41–62.
5. Biesaga T., SDB, *Bioetyka personalistyczna*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.
6. Bobko A., *Idea nieskończoności w nowożytnej filozofii podmiotu*, „Logos i Ethos”, 1(16), 1991, ss. 93–103.
7. Bohdanowicz A., *Założenia etyki Petera Singera*, Warszawa 1993.
8. Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
9. Chauvin T., *Osoba fizyczna czy człowiek? Kilka refleksji na temat podmiotu prawa*, „Principia”, nr LXI – LXII, 2015 r., ss. 123–142.
10. Chyrowicz B. SSpS, *Początek życia ludzkiego. Czy ludzka zygota ma status osoby?*, „Roczniki filozoficzne”, t. L, z. 3 (2002), ss. 205–218.
11. Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
12. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. II.
13. Delsol Ch., *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
14. Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002.
15. Diamond S., *The role of recognition in the notion of person. A comparison between Peter Singer and Robert Spaemann*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2014.
16. Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
17. Drwięga M., *Człowiek w filozofii Martina Heideggera*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XL, z. 3, 2012, ss. 43–67.
18. Duchliński P, Hołub G. (red.), *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

19. Dummet M., *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia języka*, T.1, red. B. Stanosz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
20. Fischer H., *Die eine Wahrheit? Wahrheit in Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2015.
21. Frankfurt H. G., *Willensfreiheit und der Begriff der Person* (übers. J. Kulenkampff), „Analytische Philosophie des Geistes“, Hrsg. P. Bieri, Bodenheim 1993, ss. 287–302.
22. Gadacz T., *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Kraków 2018.
23. Hegel G. W. F., *Wykład z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, BKF, PWN, t. II, Warszawa 1996.
24. Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
25. Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
26. Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski, BKF, PWN, Warszawa 1954.
27. Hołub G., *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
28. Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philipp Reclam, Stuttgart 2008.
29. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
30. Klitzke K., *Das „Heiligtum“ der Person. Die Bedeutung des Gewissens bei Robert Spaemann*, Lit Verlag, Berlin 2014.
31. Kodalle K. M., *Macht, Faktizität und die Frage nach dem Sinn. Zur Kritik einiger Überlegungen R. Spaemanns*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, 29 (1975), ss. 235–240.
32. Kostrzewa K., *Roberta Spaemanna przewycięzenie Arystotelesowskiej felicytologii*, Warszawa 2017.
33. Kowalczyk S., *Idea duszy – w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
34. Kożuchowski J., *Filozofia spraw ludzkich w myśli Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020.
35. Kożuchowski J., *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013.

36. Kożuchowski J., *Roberta Spaemanna nowe ujęcie klasycznej teorii osoby*, „Filosofia”, nr 18 (2012/13), ss. 203–222.
37. Krąpiec M. A., *Człowiek jako byt osobowy*, „Ethos”, nr 101, 2013 r., ss. 23–35.
38. Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
39. Kreiml J., Stichelbroek M. (red.), *Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016.
40. Kruse – Ebeling U., *Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009.
41. Leszczyński D., *Fazy filozofii podmiotu: Kartezjusz, Kant, Husserl*, w: Janeczek S. (red.), Starościc A. (red.), *Dydaktyka filozofii, tom X, Historia filozofii, część III, Meandry przemian*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020.
42. Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
43. Lock J., *Rozważania dotyczące ludzkiego rozumu*, tłum. Bolesław J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
44. Lubowicka G., *Podmiotowość – poświadczenie inności*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXVI, z. 3, 1998, ss. 19–61.
45. Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
46. Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki. II. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, Lublin 1998.
47. Mazur P. S. (red.), *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
48. Mazur P. S. (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
49. McInerney R., *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, przeł. R. Mordarski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
50. Moń R., *Etyki odpowiedzialności*, w: Janeczek S. (red.), Starościc A. (red.), *Dydaktyka filozofii, tom V, Etyka, część I, Koncepcje etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 179–210.
51. Nietzsche F., *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907.

52. Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990.
53. Pawłowska J., *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXI, z. 2, 1993, ss. 141–160.
54. Póltawski A., *Życzliwość jako eudajmonia. Antropologia Roberta Spaemanna*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXXIII, z. 2, 2005, ss. 51–57.
55. Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
56. Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
57. Schipperges H., *Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1989.
58. Scruton R., *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.
59. Singer P., *Etyka praktyczna*, (przeł. Agata Sagan), Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
60. Szutta N., *Współczesna etyka cnót*, w: Janeczek S. (red.), Starościc A. (red.), *Dydaktyka filozofii, tom V, Etyka, część I, Koncepcje etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 133–149.
61. Teinert Z., *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
62. Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
63. Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
64. Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.
65. Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Universitas, Kraków 2013.
66. Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
67. Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
68. Wolska U., *Człowiek – rzecz czy osoba?*, Wydawnictwo Von Borowiecky, Warszawa – Radzymin 2017.
69. Wróblewski Z., *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

70. Zuziak W., *Czy możliwe jest dobro bez porządku?*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXXIII, z. 2, 2005, ss. 59–72.
71. Zwierlein E., *Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzeptes Robert Spaemanns*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, 41 (1987), ss. 117–129.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia

.....

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Własnoręczny podpis autora pracy