

ADAM RODZIŃSKI

## OSOBA WŚRÓD WARTOŚCI

Jednym z warunków pogłębionego intelektualnie pogodzenia tego, co w teoretyczno-opisowych ujęciach poznawczych okazuje się prawdziwe, z tą prawdą, jaka odsłania się dopiero podmiotowi wartościującemu, jest dysponowanie najogólniejszym, ale i dostatecznie ścisłym sposobem rozumienia pojęć, jakie wydają się najważniejsze, wręcz nieodzowne w realizacji takiego przedsięwzięcia. Przede wszystkim chodzi tu o właściwą koncepcję osoby jako podmiotu jak również koncepcję wartości, możliwą — jak sądzę — przy zajęciu takiego tylko punktu obserwacji, który pozwalałby na odróżnienie samej osoby jako „tej oto, a nie innej” od egzystencjalnie pojętego bytu nie będącego w danym razie „tylko czymś”. Zwłaszcza dla chrześcijan szczególniejsze znaczenie ma wyprecyzowanie takiego języka filozoficznego, w którym każda osoba angażująca się w coś, czy wobec kogoś, dostrzegana jest jako zdolna występować nie tylko w imieniu substancjalnej bytowości, jaka jej przysługuje, ale zarazem w pewien sposób poniekąd bardziej jeszcze „osobisty”, wskazujący już nie na ontyczną jej naturę, lecz na nieredukowalne do tej ostatniej „*proprium*” osobowe. Filozofia chrześcijańska bowiem nie może — jak wiadomo — ani w zakresie konwencji terminologicznych, ani w pojęciowym ujmowaniu swojego przedmiotu tworzyć przesłanek wiodących do wniosku, że Absolut, skoro nie może nie być doskonale jednym bytem, musi być przez to samo uznany za jednoosobowy.

Podkreślić tutaj wypada, że odróżniając od pryncypium substancjalnego ściśle osobowe pryncypium życia duchowego wskazuje się tu na dwa porządki tak pojęte, że ani porządek „bycia osobą” nie jest wtórny w stosunku do tego porządku, w którym osoba ta istnieje jako substancja określona doskonałościowo, ani porządek natury właściwy bytowi istniejącemu „wsobnie” (i w tym znaczeniu samodzielnie, jednostkowo i odrębnie) — tzn. porządek substancji jako substancji — nie jest wywodliwy z tego, czym są i co reprezentują osoby rozpatrywane same w sobie, w swej własnej podmiotowości i swoistości, jak również odrębności ściśle osobowej. Nie trzeba nawet dodawać, że takie postawienie sprawy otwiera w metafizyce a limine dwie różne perspektywy poznawcze, równouprawnione w tym znaczeniu, że żadna z nich nie legitymuje się bardziej podstawowym, pierwotniejszym „punktem wyjścia”.

Porządek istnień substancjalnych spenetrowany został w „filozofii wieczystej” — zwłaszcza w jej wersji tomistycznej — dość dokładnie, natomiast nie można tego powiedzieć o porządku, w którym osoby dają wyraz swojej własnej jednostkowości i swoistości ściśle osobowej, a nie jednostkowości bytowej swojej natury z egzystencjalnymi jej atrybutami. Wyrażenie „bytowa natura” jest tu świadomie popelnionym pleonazmem z uwagi na fatalną manierę mówienia i pisania o „naturze osoby” jako o podstawie odrębności ściśle osobowej w układzie stosunków interpersonalnych, zamiast używania w tym wypadku jedynie nie dezorientującego terminu „swoistość”. Każda osoba posiada jakąś naturę własną tylko jako istota istniejąca substancjalnie, tzn. w tym porządku, w jakim przysługuje jej istnienie samoistne, więc nie w tym, w jakim ukonstituowana jest jej swoistość ściśle osobowa. Można się i tak wyrazić, że każda osoba jest „osobiście” bytem osobowym, niemniej „byt osobowy” nie znaczy to samo, co „osoba”. W terminologii nie tylko teologicznej, ale i filozoficznoantropologicznej — dostatecznie wyostrzonej — nie będą to synonimy, nawet tam, czy raczej zwłaszcza tam, gdzie byt pojmujemy egzystencjalnie jako „esse”. Dlatego posługiwanie się terminem „osoba” w tym znaczeniu, jakie ma wyrażenie „osobowy byt”, musi być uznane za niezręczność, i to dosyć grubą.

Mówienie o Bogu, że jest On osobą (zamiast nazywania Go — jedynie słusznie — Bytem osobowym), grzeszy też niedopuszczalnym brakiem precyzji zbliżającym tajemnicę chrześcijańską do absurdu. Tak jest obiektywnie i niezależnie od intencji powoływanie się na metodologiczną samodzielność filozofii w dochodzeniu do „własnej” swojej prawdy nie zda się tu na wiele. Chrześcijanin naprawdę nie ma żadnych podstaw racjonalnych do tego, by — jako „tylko filozof” — musiał poczuwać się do obowiązku mówienia o Bogu językiem Mahometa. Dlatego filozofia chrześcijańska nie tylko jako chrześcijańska, ale i po prostu jako filozofia, skoro ustaliła, że Bóg jest „Kimś” jako jeden, operować powinna tym zaimkiem w sposób dopuszczający niejednoznaczność — czyli nie wykluczający niejednoosobowości Boga, a więc tak, ażeby również każda z osób Boskich mogła być przez wierzącego, który tę filozofię akceptuje, rozpoznawana jako Ktoś, kto jest i sam sobą, i tym Kimś jednym i jedynym, kim są także pozostałe osoby Absolutu. Analogicznie uwagi te odnieść by należało i do zaimka „ja”. „Ja” jednego i tego samego tytułu — jedno, jak tróiste, bo takim jest ono w Bogu, więc Osoby jako osoby od Bytu jako bytu odróżniać w ten sposób się nie da. Wierzący wiedzą, że Chrystus jest Kimś również jako człowiek, chociaż nie jest osobą ludzką. Ma też pełne prawo teolog chrześcijański wymagać od chrześcijańskiego filozofa, by go nie pozbawiał możliwości wyrażania się w taki właśnie sposób bez popadania w tego typu aporię, z której jedyne wyjście godne człowieka logicznie myślącego musi się wydać zaprzepaszczone przez nieselektywną definicję.

Z analogicznych racji nie należy stosować terminu „istnienie osobowe” w innym znaczeniu niż w znaczeniu istnienia aktualizującego daną osobę właśnie jako substancję. W Bogu nie ma trzech „istnień osobowych” (byłby to tryteizm). Esse

osób Boskich może być tylko jedno i niezróżnicowane samo w sobie, niezależnie od tego, o której z osób mówimy w danym razie, że *esse* to posiada. Porządek osób osobowo własny związany jest co prawda ze sposobem, w jaki istnienie to wspólnie posiadają, ale nie ono samo jest racją Ich odrębności wzajemnej i zróżnicowania. (Na przykład istnienie Syna jest istnieniem Ojca i Ducha Świętego. Choć w poczęciu i misji Chrystusa każda z osób Boskich odegrała inną rolę, Syn człowieczy stworzony został nie przez jakieś specjalne „istnienie Syna”, lecz przez całą Trójcę Świętą występującą jako jeden Byt w akcie inicjowania istnienia odpowiadającego Jego człowieczeństwu).

Człowiek jest jednym bytem, mimo to może o sobie mówić „ja” w znaczeniach bardzo różnych. Jak o Bogu nie można powiedzieć, że dzieli się na naturę i osoby, tak też człowiek nie dzieli się na naturę i osobę, są to jednak dwa pryncypia różne. Dlatego właśnie Chrystus może być traktowany jako człowiek w pełnym znaczeniu tego słowa, choć — jak się rzekło — ludzką osobą nie jest. Konstytucja osoby jako substancjalnego bytu jest oczywiście substancjalna, ale konstytucja osoby jako osoby (to, co stanowi o tej oto osobie jako o podmiocie osobowo odrębnym od innych analogicznych jednostek, jak również o ściśle osobowej swoistości takiego podmiotu) wyznacza porządek własny nie dający się zredukować do porządku wyznaczonego przez egzystencjalnie pojęty byt jako byt (substancjalne *esse*).

Konkretny *homo sapiens* jest w dwojakim znaczeniu jednostką: jako osoba „ta oto” (a także jako „w ogóle osoba”)<sup>1</sup> przejawia pewne „*proprium*” ściśle osobowe, według którego angażuje się na rachunek w szczególniejszym znaczeniu „osobisty” wobec innych osób i w angażowaniu się tym potwierdzać może — i to jest jego ściśle osobowym powołaniem — swoistość innych osób i swoistość własną. Mówiąc innymi słowy, osoba sama w sobie, tzn. w porządku swojej własnej ściśle osobowej swoistości, jest co prawda „osobna” w sensie radykalnej odrębności od innych osób tej samej czy innej natury, niemniej sama ta jej osobność ma charakter inny niż osobność (jednostkowość) substancji.

Gdy chodzi o Boga, to — jak już zostało nadmienione — absolutna pełnia doskonałości substancjalnych zrealizowana może być tylko w jednym jedynym Bycie, w przeciwnym bowiem razie — „rozparcelowana” pomiędzy różne byty — nie byłaby wszechdoskonałością w żadnym z nich. Byty te mogłyby się różnić między sobą tylko na tej zasadzie, że każdy odznaczałby się jakąś kwalifikacją naturalną, jakiej brak stanowiłby oczywiście pewien uszczerbek ontyczny w innych analogicznych podmiotowościach substancjalnych. Absolut ze wszech miar dosko-

<sup>1</sup> W treści pojęcia osoby wskazać mianowicie wypada na to, co powtarza się w osobie każdej i jakiegokolwiek jako racja uprawniająca dany podmiot do nazywania się osobą (jakąś osobą), a zarazem na coś, co decyduje pomimo to o radykalnej niepowtarzalności, a w ślad za tym i niezamienności przysługującej każdej osobie bez wyjątku jako tej, a nie innej. Angażowanie się osoby wobec innych osób dokonuje się i rozpatrywane być może w obu tych wymiarach ściśle osobowych, których specyficzność i komplementarność znajduje zresztą w różny sposób swoje potwierdzenie także o porządku istoty i istnienia, w którym to porządku dana osoba istnieje jako substancjalny byt.

nały może więc istnieć samoistnie — tzn. być Bytem — tylko jako jeden. Jeśli pomimo to koncepcja wieloosobowego Absolutu nie jest absurdalna, a filozofia nie ma żadnego słusznego powodu uważać ją za taką, to z tej głównie racji, że „być osobą” (tout court) nie znaczy to samo, co istnieć w pewien doskonałościowo określony sposób jako podmiot substancjalnie samoistny.

Na jakiej wobec tego zasadzie ukonstytuowana jest swoistość i odrębność ściśle osobowa? Aby móc na to pytanie odpowiedzieć nie odwołując się przy tym do analiz o ściśle teologicznym charakterze, trzeba by wziąć pod uwagę treść całkiem specyficznego doświadczenia, jakim jest doświadczenie samego faktu moralności. Trzeba by wskazać np. sytuację, w której jedynie godziwą (godną osoby), a więc integrującą w profilu osobowo-osobowościowym, decyzją człowieka okazuje się decyzja, w wyniku której ponosi on śmierć zubożającą go z natury rzeczy substancjalnie i dezintegrującą bardzo zasadniczo. W doświadczeniach tego rodzaju wskazać można — poddając je interpretacji redukcyjnej — na wartość samej osoby jako na uniwersalny parametr, zawsze aktualny przy aktach wyboru (jakichkolwiek zresztą), bez uwzględnienia którego ludzki sens angażowania się osób w cokolwiek i dla jakiegokolwiek innej racji musiałby pozostać ułomny, w każdym zaś razie niepełny.

Aby tu lepiej dać do zrozumienia, o co chodzi, naświetlić trzeba nieco i wyjaśnić samo pojęcie wartości — takie, jakim można wystarczająco selektywnie posługiwać się w metafizyce (z tym zastrzeżeniem pojęte tutaj najogólniej). Przede wszystkim wyróżnić by należało wartość w sensie realnym — wartość „tę oto” realizowaną, czy zrealizowaną, przez kogoś istniejącego rzeczywiście (np. reprezentowaną przez jakiś konkretny akt zajęcia określonej postawy wewnętrznej przez kogoś równie konkretnego) — od abstrakcyjnego odpowiednika wartości tak rozumianej, mogącego istnieć tylko w umyśle czyimś i tam stanowić *sui generis* przedmiot ocen. Sąd wartościujący, jeśli by był w danym razie prawdziwy, byłby oczywiście poznawczo wartościowy w sensie realnym, podobnie jak emocjonalne przeżywanie wartości moralnej może być przyjemnościowo satysfakcjonujące, ale to są już dalsze sprawy. Sokrates twierdził co prawda, że już samo posiadanie właściwego pojęcia o tym, co to jest sprawiedliwość, czyli człowieka jakoś załóżkowo) sprawiedliwym i miał rację o tyle, że do posiadania takiej idei w klarownej postaci dochodzi się zazwyczaj w sposób nie tylko poznawczo, ale i moralnie wartościowy, niemniej sprawiedliwym w pełnym i ściśłym znaczeniu nazwiemy dopiero kogoś, kto np. zwraca w terminie zaciągnięty dług, a nie kogoś, kto tylko patrzy na to z boku i wyrabia sobie o tym fackie sąd właściwy.

Z kolei rozróżnić by należało reprezentujący wartość przedmiot — bytujący samodzielnie lub niesamodzielnie — łącznie z ewentualnym brakiem (nieobecnością) tegoż (*esse*, *in-esse*, ale też i *non-esse*) od samej wartości, która nie utożsamia się jako taka z tym przedmiotem, lecz stanowi realny stosunek odpowiadania zachodzący między nim a osobą, dla której dany przedmiot jest tak czy inaczej wartościowy. Jest on takim, ilekroć rzeczywiście odpowiada komuś w jakiś sposób dający

się pojąć i ocenić, przy czym faktyczna ocena może w ogóle nie mieć miejsca w danym razie.

Skoro jakieś odpowiadanie osobie jest w przyjętym tutaj rozumieniu wartością, jakieś nieodpowiadanie będzie antywartością takiego czy innego typu. Widzimy, że istota wartości jako wartości jest „adpersonalna” i relacjonalna zarazem, taka bowiem jest zawsze jej geneza bez względu na to, czy z inicjatywą wartościotwórczą występuje wobec danej osoby sam przedmiot, o którym orzekać możemy wartość (rzutując niejako tę relację na jego istotę czy jakieś jego akcydensy), czy też — jak to się dzieje z pewnymi typami wartości — osoba sama sprawia, że wartość pojawia się w jakimś przedmiocie, który sam ze siebie niezdolny byłby zainicjować czy zdeterminować w sposób jednoznaczny ani konkretnego zainteresowania ze strony tej osoby, ani tym bardziej jakiejś jej decyzji idącej w ślad za tym.

Bez wątpienia pojawiają się czasem przed nami i tego rodzaju wartości, które całe swoje istnienie zawdzięczają swobodnej decyzji czy spontanicznemu, subiektywnemu albo wręcz nie dającym się skonceptualizować odczuciu człowieka, dla którego coś staje się wartościowe w pewien sposób bardziej niż dla innych czy ktoś z nagłą zyskuje na wartości. Dajmy na to, że zechciał ktoś kogoś obdarzyć „laską” swojego „bezinteresownego zainteresowania” czy wyboru. Tak wszystko wówczas wygląda, jak gdyby właśnie jakaś myśl pojawiająca się w umyśle ludzkim nie tylko przesądzała o tym, co i jak staje się dla kogoś wartościowe, ale wprost ona sama była tą jakąś wartością tego czegoś taką, a nie inną. I to prowadzi łatwo do pomyłek przy próbach pojęciowego uchwycenia rzeczywistej wartości (a także antywartości) czegokolwiek.

Autentyczna wartość moralna nie należy do takich wartości, których całą racją bytu jest swobodna decyzja człowieka, tym bardziej jakieś arbitralne „stet pro ratione voluntas”. Jej istotę i funkcję normatywną nie wyznacza wymyślona przez kogoś moda ani czyjeś subiektywnie rozbudzone predylekcje. Każdy konkretny akt autodeterminacji osobowej odpowiada faktycznie albo nie odpowiada ogólnoludzkiej osobowej godności: wartość jego ściśle moralna wyznaczona jest co prawda i w tym wymiarze dygnitatywnym przez osobę, bo ona tu jest — jako „wartość wartości” ex definitione — przedmiotem afirmacji, ale to nie osoba ludzka decyduje o tym, że jest osobą, ani o tym — co tu jest miarodajne w dalszej kolejności — że jest ona ludzką właśnie, a nie inną. Gdy więc osoba wartość autentycznie moralną realizuje w danym razie, to nie dlatego, że raptem zachciewa się jej czegoś chcieć ani że wybiera sobie jakąś potrzebę z wachlarza „potrzeb niepotrzebnych”. Czyni tak, bo uświadamia sobie — przynajmniej implicite — kim jest i kim nie może przestać być, choćby nawet zapragnęła tego najusilniej.

Godność ludzka, o jaką tu chodzi, to po prostu sama osoba jako wartość. Podkreślić wypada, że wartość ta sama w sobie nie należy do rzędu wartości moralnych, stanowi ona natomiast podstawę — i to uniwersalną — ich specyficzności. Skoro o samej najbardziej fundamentalnej konstytucji osobowego bytu zawsze powiedzieć można coś więcej niż to, że istnieje on jako jednostkowa

substancja „natury rozumnej” pojęta łącznie z tym, co jest tego faktu doskonałościową konsekwencją, i skoro osoba jako osoba jest sama wartością podstawową, przyjąć trzeba, że sama swoistość osoby ukonstytuowana jest tak, jak każdej w ogóle wartości, a więc relacjonalnie. Chodzi tu mianowicie o relacje interpersonalne najbardziej pierwotne i wyjściowe, bez których ona sama nie może być do pomyślenia jako taka, nie inna. To najgłębsze „otwarcie” — jeśli tak można się wyrazić — osoby w kierunku osób, które własnym swoim analogicznym otwarciem nadają trwałą i pełną sens zarówno jej samej, jak i jej powołaniu, stanowi z kolei podstawę szczególniejszej bliskości czy nawet swoistego przemieszkiwania w sobie nawzajem różnych osób o naturze różnej lub tej samej w duchu poszanowania i wzajemnej afirmacji.

Wartości gospodarcze, witalne, ludyczne, estetyczne, sakralne itp. są autonomiczne, każda na swój sposób. Dopiero jednak wzgląd na samą osobę jako wartość (wzgląd niekoniecznie wyeksplikowany) podnosi sens urzeczywistniania każdej z nich do bezwarunkowości ostatecznej. Osoba ludzka bowiem jako uniwersalna ich odnośnia ukierunkowana jest sama w sobie ku osobom Absolutu. Ów status swój metafizyczny potwierdzić też musi zawsze, ilekroć poprzez wszystkie te wartości, jakie otrzymuje, jakie tworzy i jakimi ubogaca swój los, nawiązuje intymną rozmowę z Bogiem.

## LA PERSONNE AU MONDE DES VALEURS

### Résumé

L'auteur de l'article est d'avis que la philosophie chrétienne, loin de cesser d'être philosophie lorsqu'elle essaie de répondre aux questions que peut lui poser seule la théologie, s'approfondit davantage — précisément comme philosophie — en apportant à ces questions les réponses précises, sélectives dans leur terminologie et conformes aux méthodes qui lui sont propres.

Pour s'acquitter de cette tâche, il convient de pratiquer, dès ses premiers points de départ, la métaphysique radicalement personnaliste en suivant la double voie: de la métaphysique de l'existence et de la métaphysique de la valeur. La première a pour son principe l'aspect existentiel de l'être. L'existence diffère distinctione rationis cum fundamento in re de la personne en tant que personne dans tous les êtres personnels. La constitution de la personne en tant que personne est relationnelle, de même que la constitution de toute valeur sans exception (c'est-à-dire de tout accord entre n'importe quoi et quelqu'un) — cependant cette première relationalité la plus originelle, constitutionnelle (dignitas) se lie en la personne même avec la subjectivité et la spécificité strictement personnelle. C'est précisément là qu'il convient de rechercher le critère décisif et le premier point de départ de l'éthique comme discipline philosophique, traitant de ce qu'affirme principalement la personne elle-même comme „valeur première”, ouverte à l'affirmation et la communion interpersonnelle.