

-halt, dass der bezeichnende Charakter der theoretischen Termini berücksichtigt wird, was die Erklärungen bereichert, weil es noch die aufeinanderfolgende Relation, nämlich, die semantische, zukommt.

Nachher überlegte man das Problem der Erklärungen der Behauptungen einer Theorie, durch andere, die entweder mehr als die Erklärungs-gesetzen allgemein, oder reicher an theoretischen Termini sind, beziehungsweise, mehr abstrakte Termini enthalten, als diese, die in den Erklärungsgesetzen hervortreten. Die Aufmerksamkeit wurde im wesentlichem dem Exponieren der Bedingungen der Auslegung der physischen Gesetze zugeteilt. Man bemerkte, dass auf den oberen Stufen, einer hierarchisch gebauten Theorie, die Unterscheidung der deduktiv-nomologischen, von der statistisch-induktiven Erklärung nicht mehr aktuell ist.

Es entstand auf diese Weise sozusagen, das Problem der Endgesetze, die der aktuellen Beschaffenheit des Wissens angepasst ist. Der hierarchisch systematisierte Anordnung der Gesetze hat folgende Kennzeichen: (a) die Gesetze der oberen Stufen klären die korrigierten Gesetze der niedrigeren Stufe der Theorie auf; (b) die Gesetze der ersten Art, enthalten einen breiteren Bereich der Ereignisse, als die der zweiten; (c) die Gesetze der oberen Stufen der Theorie, bestimmen nicht nur eine induktive Verallgemeinerung der Erklärungsgesetze, sondern tragen auch einen deutlich inventierenden Charakter.

MIECZYSLAW GOGACZ

PROBLEM TEORII OSOBY (Wstępny zarys trudności)

1. Wprowadzenie. 2. Substancjalistyczna teoria osoby. 2.1. Ujęcie Boecjusza. 2.2. Ujęcie Tomasza z Akwinu. 3. Relacjonistyczna teoria osoby. 3.1. Relacyjna struktura osoby w ujęciu M. A. Krapca. 3.1.1. Osoba ludzka. 3.1.2. Bóg osobowy. 3.2. Relacyjna struktura osoby w ujęciu K. Rahnera. 4. Platonizm jako intuicja teologii. 5. Dygresja teologiczna dla uzyskania wniosków filozoficznych. 6. Sugestie filozofii pozasubstancjalistycznych. 7. Braki i perspektywy teorii osoby. 8. Zakończenie.

1. Wprowadzenie

W uprawianej dziś antropologii filozoficznej i antropologii teologicznej centralnym zagadnieniem staje się teoria osoby. Celem artykułu nie jest zaprezentowanie tej teorii, ani jej powiązań z antropologią filozoficzną, czy teologiczną, lecz uświadomienie sobie, że funkcjonujące na terenie teorii osoby przynajmniej dwie podstawowe tendencje filozoficzne muszą powołać trudności, które wynikają z łączenia w tej samej teorii dwu różnych rozwiązań. Tendencja arystotelesowska, wyznaczająca uprawianą dziś teorię osoby w wersji Boecjusza i Tomasza z Akwinu, wiązana z tendencją platońską, której ślady są dość wyraźne w antropologii teologicznej K. Rahnera, opierającego swoje analizy — jak twierdzi — na ujęciach Tomasza z Akwinu, dają w wyniku ciekawe rozwiązania, lecz nie uwalniające nas od niepokoju, że zostały przekroczone granice od-

rebnych obszarów metodologicznych, a niekiedy nawet odrębnych obszarów ontycznych. Wynikające z tego trudności kwestionują jednolitość teorii osoby i ontyczną strukturę osoby. Występowanie tych trudności czyni teorię osoby właśnie problemem.

Stwierdzenie arystotelesowskiej lub platońskiej tendencji w przeprowadzanych analizach nie stanowi oceny lub dyskwalifikacji, lecz tylko uświadomienie sobie faktycznego stanu teorii, w której przenikająca się tendencja arystotelesowska z tendencją platońską dają w wyniku dwie różne teorie osoby: substancjalistyczną i relacjonistyczną. Wersja Boecjusza i Tomasza z Akwinu oraz wersja M. A. Krapca i K. Rahnera zilustrują te teorie i pozwolą uświadomić sobie trudności, które teorię osoby czynią problemem.

2. Substancjalistyczna teoria osoby

Filozoficzną tendencję arystotelesowską rozpoznajemy w stwierdzeniu, że byt zawiera w sobie to, co go stanowi. Jeżeli jest osobą, na jego ontycznym obszarze musi znajdować się czynnik, który sprawia, że dana substancja jednostkowa jest właśnie osobą. W filozofiach budowanych na arystotelizmie przez substancję rozumie się byt samodzielnie istniejący, o względnej, czyli nieabsolutnej samowystarczalności ontycznej. Samowystarczalność bytu, będącego osobą, pozwala budowaną w tej tendencji teorię osoby nazwać teorią substancjalistyczną.

W obrębie arystotelizmu podstawowe są dwie teorie osoby, formułowane w związku z dwiema różnymi teoriami bytu. Jest to boecjańska i tomistyczna teoria osoby.

2.1. Ujęcie Boecjusza

Pomijając całą erudycyjną stronę zagadnienia zaakcentujmy tylko, że według Boecjusza dana substancja jednostkowa wtedy

stanowi osobę, gdy w obrębie tego, czym jest, zawiera rozumność. Wyraża to Boecjusz w definicji osoby: „osobą jest jednostkowa substancja o naturze rozumnej”.¹

Analizując to rozumienie osoby dochodzimy do wniosku, że wiąże się ono z esencjalistyczną teorią bytu. Byt jest tu rozumiany jako zespół ukwalifikowań treściowych, których posiadanie wystarcza, aby być danym bytem. Esencjalistyczna teoria lub esencjalistyczna analiza² polegają bowiem na tym, że opisuje się byt biorąc pod uwagę tylko stanowiące go treści. Esencjalizm wobec tego polega na przypisaniu czemuś realnego bytowania bez aktu istnienia. Aby więc być osobą, trzeba posiadać rozumność. Aby być substancją, trzeba stanowić ontyczną strukturę formy i materii. Posiadanie tych zespolów treściowych (rozumności, formy, materii) wystarcza, aby być samodzielnym, jednostkowym bytem osobowym.

2.2. Ujęcie Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu nawiązuje do arystotelesowskiej teorii substancji i do boecjańskiej teorii osoby. Obie jednak teorie zasadniczo zmienia.

Rozważając substancję, jako jedną z kategorii bytu, dochodzi do wniosku, że każdy zresztą byt wtedy jest treściowym ze-
spółem formy i materii, gdy istnieje. Istnienie więc jest aktem zapoczątkowującym byt. W tym bycie forma i materia, jako istota, stanowią możliwość wobec aktu istnienia, to znaczy czynnik ontyczny, który przenikając akt istnienia uniedoskonala go odbierając mu z racji złożenia z nim absolutność. Byt zapoczątkowany tym aktem istnienia jest przygodny i należy do danej kategorii. Wyznacza ją w obrębie istoty suma stanowiących, np. człowieka, zrealizowań, nazywanych formą, która jest

¹ „Persona est naturae rationalis individua substantia”. Boetii Liber de persona et duabus naturis, PL, t. 64, kol. 1343 C.

² Na temat charakterystycznych cech analizy esencjalistycznej por. M. Gogacz, Wazniejsze aktualne koncepcje Boga, W: Logos i ethos, Kwartalnik 1971, 147.

w obrębie treści aktem, uniedoskonalonym materia, czyli możliwością. W tak ukonstytuowanym bycie, który jest substancją, występują więc dwa akty: istnienie w porządku bytu i forma w porządku istoty, oraz występują dwa rodzaje możliwości: istota jako czynnik uniedoskonalający istnienie i materia uniedoskonalająca formę.

Rozważając z kolei w ramach swej teorii bytu boecjańska koncepcję osoby Tomasz z Akwinu doda, że osobę stanowi akt istnienia urealnijający rozumną formę substancji jednostkowej. Rozumność w ujęciu Tomasa nie jest więc wystarczającą ontologiczną racją osoby. Jest treściowym czynnikiem istoty duszy ludzkiej³. Ostateczną lub pierwszą, znajdującą się w obrębie człowieka, racją ontyczną osoby ludzkiej jest akt istnienia właśnie urealnijający ten zespół treściowy, w którym występuje forma rozumna.⁴

Teoria, w której analizując byt nie pomija się aktu istnienia, jest egzystencjalną teorią bytu lub egzystencjalną analizą⁵. Operując tą analizą Tomasz z Akwinu zachowuje substancjalistyczną teorię osoby, czerpiącą i z Arystotelesa i z Boecjusza. Przyjmuje bowiem, że w obrębie danego bytu zawiera się to, czym byt jest. W innym tylko niż Boecjusz czynnikiem widzi ontologiczną rację osoby przyjmując, że akt istnienia jest warunkiem realności treści. Takie stanowisko jest ujęciem egzystencjalnym i polega na przypisaniu realnego bytowania czemuś tylko wtedy, gdy daną treść zapoczątkowuje akt istnienia.

³ Szersze ujęcie tego problemu por. w książce: M. Gogacz, *Istnienie i poznawać*, Warszawa 1969, s. 157—239.

⁴ „Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis”. S. Th., III, 19, 1, ad 4.

⁵ Analizę egzystencjalną bliżej charakteryzuję w cytowanym artykule pt. *Ważniejsze aktualne koncepcje* Boga, 155.

3. Relacjonistyczna teoria osoby

Najogólniej mówiąc, relacjonistyczna teoria osoby polega na podkreśleniu, że osobę stanowi zespół relacji, wiążących danego człowieka z ludźmi, do których człowiek kieruje akty intelektualnego poznania i wyboru, dokonanego w warunkach wolności. Jest to więc teoria relacyjnej struktury osoby. Tej osoby nie stanowi więc urealniona istnienie rozumna w swej formie substancja jednostkowa (Tomasz z Akwinu) lub rozumna w swej naturze substancja jednostkowa (Boecjusz), lecz stanowi ją zapodmiotowany w rozumności i wolności jednostek ludzkich zespół relacji, które wiążą transcendentálną prawdziwość i transcendentálne dobro poszczególnych ludzi w relacyjną całość, powodującą wzajemne otwarcie się ku sobie ludzi, otwarcie i właśnie powiązanie w darowaniu, i odbiorze transcendentálnych własności. To więc, czym jest osoba, częściowo znajduje się w niej i częściowo poza nią. Znajduje się w niej, jako rozumnej substancji jednostkowej, jej transcendentálna prawdziwość i transcendentálne dobro, które będąc własnościami bytu ze względu na inny poznający i wybierający byt, bez tej relacji do innego bytu rozumnego i obdarzonego wolnością, nie mogą realnie istnieć. Poza danym bytem rozumnym znajduje się kres relacji, drugi byt rozumny, którego transcendentálna bytuja zależnie od moich aktów intelektualnego poznania i wolnych wyborów. Rozumność, charakteryzująca człowieka, jest treściowym czynnikiem substancjalnym. Osobę stanowią istniejące relacje międzyludzkie i tylko te, które są powiązaniem ludzi w ich transcendentálnych.

Należy dodać, że tak rozumieniem lub konstruuję w filozoficzną teorię osoby ujęcia głównie K. Rahnera i M. A. Krapca, mobilizowany — pełnymi naukowotwórczych w tym zakresie pytań — publikacjami ks. L. Kuca i ks. A. Zuberbiera. Ujęcia tych wszystkich autorów dopuszczają kilka rozumień relacyjnej struktury osoby.

1) Osoba jest zespołem wszystkich międzyludzkich relacji i tylko relacji.

2) Osoba jest zespołem tylko tych relacji, które są zapodmiotowane w prawdziwości i dobru, czyli w transcendentaliach rozumnej substancji jednostkowej.

3) Osoba jest zespołem relacji, zapodmiotowanych w transcendentaliach, łącznie z podmiotem relacji. Stanowi więc ją, jako ontyczną całość, rozumna substancja jednostkowa i zespół relacji, otwierających ją na drugą osobę.

4) Osoba jest zespołem relacji, zapodmiotowanych w transcendentaliach, łącznie z podmiotem i kresem relacji. Stanowi więc ją zespół relacji i obie rozumne substancje jednostkowe, otwarte na siebie dzięki powiązaniom poprzez relacje.

5) Osobę stanowi rozumna substancja jednostkowa, którą nieabsolutność, a więc możnościowa budowa (ukonstytuowanie z aktu i możności), otwiera na przyjmowanie działań. Relacje z drugą rozumną substancją jednostkową nie stanowią ontycznej struktury substancjalnej, lecz tylko przypadłościowy, a więc nie zawsze konieczny zespół działań. Nie wchodzi w strukturę osoby, lecz są tylko jej działaniem, ujawniającym prawdziwość i dobro oraz odbierającym byt w tych transcendentaliach, co w przypadłościowym porządku wzbogaca i doskonali osobę. (Jest to niewątpliwie substancjalistyczna teoria osoby, połączona z teorią relacjonistyczną, interpretowaną w tym sensie, że relacje, zapodmiotowane w transcendentaliach, są konieczne dla bycia osobą, mimo że pozostają przypadłościami. W ściśle relacjonistycznej teorii osoby relacje międzyosobowe stanowią strukturę substancjalną czyli samodzielną).

Relacjonistyczna teoria osoby nie występuje faktycznie w tak przejrzystych, wyprecyzowanych wersjach. W tekstach stoików, Bonawentury, Bubera, Teilharda de Chardin, Marcela, Rahnera, jest pomieszana z teorią człowieka, łączy arystotelesowską i platońską teorię bytu, nie jest wolna od utożsamienia bytowania i poznawania.

Interesującą wersją jakiejś odmiany relacjonistycznej teorii osoby jest ujęcie M. A. Krapca, który wbudowuje w tę teorię tezy teorii substancjalistycznej. Czysto relacjonistyczną teorię stanowi ujęcie K. Rahnera. Po przypomnieniu ujęć Boecjusza

i Tomasza z Akwinu przypatrzmy się tym dwu dzisiąj typowym i odmiennym ujęciom, których autorzy, formułując swoją teorię, powołują się na Tomasza z Akwinu, a tym samym na całą tradycję zagadnienia, które modyfikują.

3.1. Relacyjna struktura osoby w ujęciu M. A. Krapca

3.1.1. Osoba ludzka. W artykule „Religia i nauka” M. A. Krapiec stwierdza najpierw, że w życiu ludzkim „zachodzą relacje jednej osoby do drugiej”.⁶ Dana osoba ludzka analizując swe życie osobowe, przejawiające się „w aktach naszego poznania i miłości”, dostrzega w podstawowej swej strukturze bytowej „przyporządkowanie ku drugiej osobie”. M. A. Krapiec stwierdzając to przyporządkowanie, odkryte w osobie, użył wyrażenia „w rdzeniu naszej osobowości”. Opierając się na treści jego wypowiedzi zakładamy jednak, że termin „osobowość” jest tu zamienny z terminem „osoba”. W fakcie świadomości siebie odkrywamy, że jesteśmy „bytem-dla-siebie” lecz tylko o tyle, o ile jednocześnie jesteśmy „bytem-dla-drugiego”. I M. A. Krapiec dodaje, że jest w nas „zakłęta” relacja „dla”.⁷ Poznajemy ją w tym, że do świadomości siebie i do wzbogacenia swego osobowego życia wewnętrzznego dochodzimy dzięki otaczającym nas bytom. Nie mamy przecież właściwej duchom czystym intuicji siebie. Poznajemy siebie dzięki pomocy kogoś drugiego, podobnie jak dzięki tej pomocy poznajemy świat zewnętrzny. A nawet gdy sami poznajemy rzeczy, to poznajemy je „na sposób *dictio*”, czyli mówienia sobie o czymś. Pośrednikiem między nami i światem zewnętrznym, nawet gdyby nie było osób drugich, jesteśmy „my sami jako mówiący” sobie o czymś. W każdym więc wypadku, gdy ktoś nas informuje lub gdy sami poznajemy, jesteśmy „psychicznie konstruowani, przez dru-

⁶ M. A. Krapiec, Religia i nauka, *Znak* 157-158 (1967) 863.

⁷ Kolejne po odnośniku nr 6 przytoczenia są wzięte ze s. 864 cytowanego artykułu ze *Znaku*.

gą osobę. Jesteśmy otwarci 'dla' osoby drugiej i o tyle jesteśmy sobą i 'bytem-dla-siebie' o ile jesteśmy z bytu drugiego i przez byt drugi".⁸

Naszą „bytowość-dla-drugiego” odkrywamy pełniej w wolnych, czyli „czysto osobowych” aktach naszej świadomości. Są to działania intelektualnopozytywne i działania wolitywne, w których poznana i wybraną treść bytu poznajemy i wybieramy 'dla' drugiej osoby. Najpełniej ilustrują to akty miłości, które „są uwięzieniem życia wewnętrznego-osobowego, bo sunonują akty poznawcze (zmysłowo-intelektualne)”, i są aktami w pełni osobowymi, ponieważ „ogarniają całość przeżyć osobowych”. Akty zawsze są przejawem możliwościowego charakteru osoby ludzkiej i z tej racji są przyporządkowane drugiej osobie, „drugiemu TY, które jest przedmiotem miłości” oraz domagają się dopełnienia, czyli realnego uzasadnienia i wyłumaczenia siebie, jako osobowych przeżyć. M. A. Krapiec dodaje, że szczególnie wypadkiem i potwierdzeniem tego otwarcia się osoby ku osobie drugiej jest „seksualna struktura człowieka”, niezrozumiała „bez wewnętrznego odniesienia do osoby drugiej”.⁹

Przedstawiając tę teorię osoby ludzkiej M. A. Krapiec nie podkreśla problemu ontycznej struktury osoby. Do zinterpretowania jego teorii jako zagadnienia relacyjnej struktury osoby upoważniają takie wyrażenia, jak „w rdzeniu naszej osobowości”, „przyporządkowanie ku drugiej osobie”, „zakłeta w naszej osobowości relacja 'dla'”¹⁰, „cała struktura osobowości potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez drugą osobę”¹¹. Na taką interpretację nie pozwala wyrażenie: „jesteśmy zatem psychicznie jakby konstruowani przez drugą osobę... otwarci 'dla' osoby drugiej”¹².

⁸ Tamże, 866.

⁹ Tamże, 866.

¹⁰ Tamże, 864.

¹¹ Tamże, 866.

¹² Tamże, 865.

Rozważając zagadnienie struktury osoby w książce „Metafizyka”, wydanej o rok wcześniej niż artykuł „Religia i nauka”, M. A. Krapiec zamiennie używa terminu „osobowość” i „osoba”¹³ i dochodzi do wniosku, że zagadnienie osoby można rozwiązać tylko na terenie danego systemu filozoficznego. Przyjmuje rozwiązanie Tomasa z Akwinu i stwierdza, że „tylko istnienie może konstytuować osobowość natury rozumnej... Ten (bowiem) element bytowy konstytuuje osobowość natury rozumnej, który zarazem konstytuuje i samą realną bytowość”¹⁴.

3.1.2. Bóg osobowy. Według M. A. Krapca osoba ludzka „przeżywając swoją przygodność, szczególnie w momentach krytycznych, ...skierowuje się ku... Komuś, z kim prowadzi dialog... modlitewny”.¹⁵ I w ogóle przeżywając swoją osobowość jako „byt-dla-drugiego” dochodzimy do wniosku, że „choć osoba druga jest dla nas więcej warta niż cały świat (w drugiej osobie cały świat ożywia się, żyje i staje przed nami jako nam współmierne życie), to jednak jest to również osoba przygodna, nie mogąca całkowicie wypełnić naszego wnętrza i dlatego jesteśmy całym sobą skierowani i przyporządkowani Drugiemu TY Transcendentnemu, Bogu jako Osobie, która to osobowość jako Absolut jest władna całkowicie zaktualizować i wypełnić tę wewnętrzną pojemność, która jest dla innej żywej osoby”.¹⁶

Z analizy osoby, stanowiącej byt zbudowany z aktu i możliwości, M. A. Krapiec dochodzi więc do swoistego wykrycia i dowodu istnienia Boga, który jest podstawowym, realnym uzasadnieniem i wyłumaczeniem osobowego życia człowieka.

M. A. Krapiec tłumaczy¹⁷, że „zachodnio-chrześcijańska tra-

¹³ Por. „W tradycji Zachodu szczególny akcent położono na koncepcję osobowości. Osoba jest pełną, samoistną substancją (naturą) rozumną... Osobowość więc zawsze była pojęta jako konkretna, ale zarazem doskonała (której nic w porządku bytowości rozumnej nie brakuje) substancja. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 327—8.

¹⁴ Tamże, 331.

¹⁵ M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, dz. cyt., 864.

¹⁶ Tamże, s. 866.

¹⁷ Tamże, s. 867.

dycja teologiczna pojęta także Osobowość Boską, jako w pełni i bez reszty 'byt-dla-osoby-drugiej' czyli jako samoistną relację. I przeniknięcie się relacji Samoistnych Trojga Osób jest jednym Bogiem religii, Bogiem żywym, który będąc jedynym Bogiem nie jest Kimś samotnym¹⁸.

„W religii chrześcijańskiej jest przedstawiona człowiekowi jako osobie perspektywa wejścia bez reszty w orbitę w pełni osobowego życia Boskich Osób, gdzie ma się nieskończenie realizować 'bytowość-dla-siebie' przez związanie jej ostateczne z pełnią 'Bytowania-dla Drugiego' Osób Boskich”.

M. A. Krapiec wyjaśnia dalej, że osoby ludzkie uzasadniają nasze otwarte ku nim życie i jednocześnie pełniej i dalej otwierają je wobec Boga. Sprawdzianem zresztą naszych relacji z Bogiem są nasze powiązania z ludźmi, które są wtedy poprawne, gdy nie zamykają nas lecz otwierają dla Boga, ostatecznie wypełniającego i ogarniającego „osobową pojemność człowieka”. To ostateczne wypełnienie nie wyklucza i nie ogranicza uzasadnienia i wypełnienia „życia jednej osoby ludzkiej przez drugą, kochaną”.

3.2. Relacyjna struktura osoby w ujęciu K. Rahnera

Według K. Rahnera człowiek rozpoznaje siebie jako byt duchowy, którego niedoskonałe istnienie jest otwarte na istnienie doskonałe, uzasadniające ontyczną budowę i historię człowieka. Jako istniejący byt duchowy człowiek jest uzasadniany absolutnym istnieniem duchowym, z którym wiąże człowieka słowo. Bóg więc mówi, a człowiek odbiera słowo. Jest „słuchaniem słowa”¹⁸. Ta relacja słuchania, zakładająca rozumienie i rozumność człowieka, zakłada również rozumność, a więc osobowość Boga. Uzasadniająca człowieka w jego istnieniu oso-

¹⁸ „Hörer des Wortes”. Teza ta w tym sformułowaniu stanowi także tuł podstawowego dzieła K. Rahnera, wydanego w München 1941. Korysztam tu z opracowanego przez J. B. Metzta wydania w München 1963.

ba istniejącego Boga jest koniecznym warunkiem, dzięki któremu człowiek jest osobą. Konstytuuje tę osobę słuchanie słowa. Rahner powie nawet, że istotą człowieka jest poznanie, rozumiane tu jako odbiór Objawienia¹⁹. W tym ujęciu utożsamiają się Rahnerowi filozoficzna i teologiczna antropologia. Człowieka nie można pomyśleć bez relacji z Bogiem, a Boga jako objawiającego swoje słowa nie można pomyśleć bez człowieka. Ostatecznie biorąc, człowieka stanowi jego relacja słuchania słów Boga.

Zauważmy tylko tyle, że poza utożsamieniem antropologii filozoficznej i teologicznej utożsamia się Rahnerowi teoria człowieka i teoria osoby. Jest to w każdym razie relacjonistyczna teoria, w której człowieka lub osobę stanowi relacja do Boga.

¹⁹ Por. „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein... Das Wesen des Menschen aber ist absolute Offenheit für Sein... oder... der Mensch ist Geist”. K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1963, 55. „Sein und Erkennen bilden eine ursprüngliche Einheit, das heisst, zum Wesen des Seins der Seienden gehört die erkennende Bezogenheit auf sich selbst; und umgekehrt: Das Erkennen, das zur Wesensverfassung des Seins gehört, ist das Bei-sich-sein des Seins selbst”. Tamże, 57. „Sein und Erkennen sind so auch für Thomas *unius generis...* in einer ursprünglicher Einheit. Sein ist an sich Erkennen, und Erkennen ist das mit der Verfassung des Seins notwendig mitgesetzte Bei-sich-sein des Seins eines Seienden, seine In-sich-Reflektiertheit, seine 'Subjektivität'. Tamże, 59. „Der Mensch ist Geist, das heisst, er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott”. Tamże, 86. „Der Mensch jenes Seiende sei, das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht... Er hört dann diese Botschaft des freien Gottes”. Tamże, 133. „Ist der Mensch in seinem Wesen wirklich jenes Seiende, das aus der Mitte seines Wesens heraus für eine mögliche Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte durch das Wort hörig ist. Nur wer so hört, und soweit er so hört, ist das, was er eigentlich zu sein hat: Mensch”. Tamże, 199. „Persönlicher, endlicher und geschichtlicher Geist vor dem persönlichen unendlichen freien Gott, mit dem er wenigstens im Modus der Abweisung notwendig 'geschichtlich' zu tun hat”. Tamże, 213-4. „Das Horchen auf Gott ist zwar die Bedingung des Hörens des Wortes Gottes, und dieses Horchen ist die freie Tat des Menschen in seinem richtigen existentiellen Selbstverständnis”. Tamże, 218.

To utożsamienie głównie filozofii i teologii domaga się wyjaśnień. I całe piękno tekstów Rahnera nie usprawiedliwi tego właśnie utożsamienia filozofii i teologii.

4. Platonizm jako intuicja teologii

Filozoficzną tendencję platońską rozpoznajemy w stwierdzeniu, że to, czym jest dany byt, znajduje się poza nim.

Platon wyróżnił prawdziwie bytujące idee i nieprawdziwie bytujące ich odbitki. Dostępny nam w zmysłowym poznaniu świat jest zespołem odbitek, pojmowanych dosłownie tak, jak odbicie w lustrze realnego człowieka. Odbitka więc jest cieniem prawdziwie bytującego człowieka. Przebywający na tym świecie człowiek prawdziwie więc i na serio bytuje w porządku idei. To, czym tu jest, znajduje się poza nim. Człowiek z tego świata dosłownie partycypuje w świecie idei. Całe jego odbitkowe bytowanie jest uzasadnione i wyznaczone prawdziwym bytowaniem idei.

Substancjalne bytowanie człowieka znika więc w platonizmie na rzecz bytowania relacyjnego. Osobę ludzką na tej ziemi stanowi jej odniesienie do idei. Można więc przypuszczać, że relacjonistyczna teoria osoby jest budowana na gruncie platońskiej wizji bytu.

Problemem staje się tu prawdziwość arystotelesowskiej lub platońskiej teorii osoby. Chodzi o to, czy dany byt jest wtedy bytem, gdy wszystko, czym jest, zawiera w sobie, czy też jest bytem także wtedy, gdy to, czym jest, lub część tego, czym jest, znajduje się poza nim.

Aby problem ten lub tę trudność rozstrzygnąć, trzeba odróżnić porządek poznawania i porządek bytowania, oraz porządek bytowania a porządek uzasadnień, usprawiedliwienia, uprzywilejowania tego bytowania. Należy też wyróżnić aspekt ujęcia lub zespół pytań, stawianych danemu bytowi.

Filozof poznaje byty, dostępne mu w zmysłowomysłowym poznaniu. I aby uwolnić je np. od zarzutu sprzecznej struktury,

jako wniosek analizy przyjmuje zewnętrzną dla bytów rację lub przyczynę ich faktycznego istnienia. Bóg uzasadnia, sprawa, usprawiedliwia realne istnienie bytów, które jest ich własnym, zapoczątkowującym je aktem. Istnienie Boga i istnienie rzeczy są jednak zupełnie osobnymi aktami bytowymi, mimo że wiąże je jednostronna relacja stwarzania. Istnienie rzeczy znajduje się więc w danym bycie. Rozumność osoby znajduje się w danej substancji. Filozof, pracujący w arystotelesowskiej perspektywie problemowej, stwierdza to, co zastaje wewnątrz danego bytu i odkrywa np. przyczynowe powiązania tego bytu z bytami, pozostającymi wobec niego z zewnątrz. Suma tych relacji jest jednak ostatecznie czymś innym w arystotelizmie i platonizmie. W arystotelizmie byt otrzymuje z zewnątrz to, czym jest. W platonizmie poza tym bytem jest to, co go stanowi.

Czy dany byt może być zespołem relacji międzyosobowych? W ujęciu teologicznym, człowieka jako odkupionego lub zbawionego, czyli powiązanego z Bogiem osobową relacją miłości, wyznacza całkowicie wolna decyzja Boga, a więc wyróżniający dar przyjaźni, uzyskiwany tylko dlatego, że jest się człowiekiem. Wszystko, co konstytuuje człowieka jako kogoś zaprzyjaźnionego z Bogiem, wyznacza Bóg, który wprowadza w osobę ludzką specjalne czynniki, pozwalające trwać relacji miłości, uzasadniającej i stanowiącej człowieka jako odkupionego.

Teologiczne ujęcie człowieka jest prawie dosłowną postacią platońskiej teorii bytu i relacyjnej struktury osoby. Bo rzeczywiście, w sensie teologicznym jesteśmy tym wszystkim, co Bóg wniósł w naszą duszę. Bez tej relacji nie istniejemy jako odkupieni i zbawieni. A to jest przedmiotem zainteresowań teologii. Platonizm, który więc dosłownie bytowanie uzasadnia relacją do idei, jest więc dosłownie intuicją teologii.

5. Dygresja teologiczna dla uzyskania wniosków filozoficznych

Jako zbawieni i odkupieni, jesteśmy relacyjną strukturą, wyznaczoną przez miłującą nas troskę Boga, który umożliwia i sprawia nasz udział w swym wewnętrznym życiu Trójcy Osób. Dla Tomasza z Akwinu ten zespół relacji jest różny od Boga. Tomasz nazywa Boga nadprzyrodzonością niestworzoną, ten zespół wiążących nas z Bogiem i wniesionych w nas przez Boga faktycznych relacji nazywa nadprzyrodzonością stworzoną, osoba ludzka według Tomasza stanowi porządek przyrodzony. Przyjmując substancjalistyczną teorię osoby Tomasz twierdzi,

że na przyrodzony teren osoby ludzkiej Bóg wprowadza nadprzyrodzone relacje stworzone. Tomasz opisuje cały znajdujący się w nas organizm nadprzyrodzony, na który składa się łaska, cnoty wlane, dary Ducha Świętego, pozwalające brać udział w wewnętrznym życiu Boga.

Nawet w wersji Tomasza substancjalistyczna teoria osoby wiąże się jednak z ujmowaniem człowieka „od dołu”, od jego wspólnych z przyrodą czynników szczegółowych, by dojść do rozumności, która w istniejącym człowieku jest warunkiem przyjęcia stworzonego porządku nadprzyrodzonego. Niedokładnością czy nawet neoplatońskim obciążeniem jest tu ta właśnie warstwowa struktura człowieka, połączenie w osobie ludzkiej przyrodzoności z nadprzyrodzonością. Unika tej warstwowości relacjonistyczna teoria osoby podkreślając, że opis człowieka winniśmy rozpocząć „od góry”, od tego, co w nim najważniejsze, od jego duchowości i powiązań z Bogiem. Jest to słuszny akcent, lecz gubi się w tej teorii granica między ontycznym terenem Boga i ontycznym terenem człowieka. Pod groźbą panteizmu przyjmujemy, że Bóg nie jest mną, a ja nie jestem Bogiem. W relacjonistycznej teorii osoby występują, oczywiście, same relacje i podmioty relacji. Dokładniej mówiąc, Bóg jest krańcem relacji, my jesteśmy podmiotami relacji. Osobę stanowi ten właśnie zespół relacji i jednocześnie jednak podmiot i kraniec relacji. Takie ujęcie jest trudne do zaakceptowania, ponieważ osobą stają się wszyscy ludzie łącznie z Bogiem.

Ale przywołajmy tezy teologii. Tłumacząc Objawienie teologiczne głoszą prawdę o mistycznym celu Chrystusa. Chodzi w tej prawdzie o to, że stanowimy nie tylko zespół osób zaangażowanych z Chrystusem w sensie towarzyskim, lecz jesteśmy dosłownie częściami jego tajemniczego organizmu nadprzyrodzonego. Chrystus jest o nas poszerzony. Jesteśmy jakąś zbiorową lub addytywną osobą zachowującą swą ontyczną odrębność. Mistyczne ciało Chrystusa jest jednak, filozoficznie biorąc, strukturą, która przypomina relacyjną osobę.

6. Sugestie filozofii pozastancjalistycznych

Umiejac wykazać wszystkie niedokładności platonizmu i neoplatonizmu możemy jednak w sensie metodycznym zapytać, jaką sugestię wnosi teoria duszy wspólnej, wypracowana przez Awicennę i Awerroesa? Czy była to tylko konsekwencja błędu w punkcie wyjścia? Wiążąc emanacyjnie w całość zespoły treściowe, nazywane hipostazami, które wykluczały relacje przy czynowe, neoplatonicy zdecydowali się na panteizm. Jaką wizję rzeczywistości wybrali decydując się na emanacjonizm i panteizm? Dlaczego Spinoza nie widział błędu w panteizmie? Jaką prawdę o rzeczywistości przekazuje nam monizm? Widzimy wszystkie jego niekonsekwencje, uproszczenia i błędy²⁰. Jeżeli wynika z błędu, to zgodnie z tezą, że *ex falso sequitur quodlibet*, może zawierać także twierdzenia prawdziwe. Co więc w monizmie jest prawdą? Jakie treści mieszczą się w przekonaniu, że materia jest jednym bytem, że więc wszystkie przedmioty o własnościach szczegółowych są tym samym, tą samą materią? Dlaczego Comte uważał społeczeństwo za organizm, podobnie zresztą jak św. Paweł, dla którego chrześcijaństwo jest ciałem mistycznym Chrystusa. Co dla Teilharda de Chardin oznacza noosfera?

²⁰ Na temat krytyki monizmu por. M. Gogacz, Obrona intelektu, Warszawa 1969, 75—79.

Należy stwierdzić, że w wielu kierunkach filozoficznych występuje intuicja bytu relacyjnego, prawie zbiorowego. Nie jest to byt absolutny, który z racji swej konieczności musi być spójny, nieszczelinowy. Jest to raczej byt przygodny. Nie jest jednostkowy i nie jest ogólny. Jest ontyczną strukturą, zbudowaną z wielu bytów, powiązanych relacjami. W jaki sposób istnieje?

7. Braki i perspektywy teorii osoby

Podstawowym brakiem i trudnością relacjonistycznej teorii osoby jest z punktu widzenia filozoficznego niesprecyzowanie i problem sposobu istnienia bytu relacyjnego. Jakże to może być istnienie? Czy jest ono substancjalne czy przypadkowe? Czy jest supraistnieniem istniejących jednostkowych substancji rozumnych, czy też jest aktem urealnającym jeden byt osobowy? Czy byt ten posiada jedną formę substancjalną, czy raczej jest zespołem substancji, złożonych z formy i materii, urealnianych jednym istnieniem? Spełniałby wtedy dostownie koncepcję esse z „*Liber de causis*”. *Esse* to jest terenem i zespołem wielu odrębnych form. Czy jednak wtedy rozumne substancje jednostkowe różniłyby się realnie? Odrębność egzystencjalną wyznacza akt istnienia danego bytu. Czy można przyjąć jednostkowe akty istnienia i wspólne supraistnienie? Czy jest to może tylko zespół istniejących relacji, łączących osoby, nie stanowiący spójnego bytu? Czy jest wtedy bytem osobowym? Bóg jest bytem osobowym jednym i spójnym stanowiąc zespół osób. Czy na terenie filozofii da się rozwiązać problem osoby jako struktury relacyjnej? Może to jest problem wyłącznie teologiczny, przeniesiony na grunt filozoficzny? Czy z tego wynika, że relacjonistyczna teoria osoby jest zagadnieniem wyłącznie teologicznym?

Pozytywny moment i szansę, a jednocześnie perspektywę rozwoju tej teorii stanowi podkreślenie ważności związków międzyosobowych w kształtowaniu się i doskonaleniu osoby.

Ma to wymowę psychologiczną, socjologiczną, pedagogiczną. Osoba ludzka dojrzeva w relacjach z innymi osobami i w powiązaniu z Bogiem. Niezaprzeczalnym faktem jest tu nasze relacyjne zapodmiotowanie w prawdziwości i dobru innych osób, czego wyrazem jest wzajemny dar miłości. Czy to zapodmiotowanie, a więc czy ten zespół związków międzyosobowych ma wymowę ontyczną, to znaczy, czy jest jednostkowym lub złożonym z jednostek bytem? Czy jest to substancjalny, samodzielny zespół relacji, czy tylko zespół przypadłościowy? Niesprecyzowanie tej sprawy jest brakiem teorii w zakresie metafizyki osoby. Sama teoria otwiera, odkrywa i rozwiązuje szereg problemów w zakresie właśnie psychologii, socjologii, pedagogiki. To jest jej pozytywna i wartościowa szansa. Czy ma tę szansę także na terenie metafizyki?

Brakiem substancjalistycznej teorii osoby jest zbyt małe wyakcentowanie relacji międzyosobowych. Mają tu one charakter działań poznawczych i woliowych. Nie wnoszą momentu konieczności. Są przypadkościami. Dopuszczają ontyczną izolację osoby trochę na wzór leibnizowskich monad.

Pozytywnym momentem teorii substancjalistycznej jest ontyczna odrębność osób, ich niepowtarzalność. Nie znaczy to, że w relacjonistycznej teorii osoby występuje niesmiertelność wspólna. Znaczy to tylko, że bytowanie osoby jest bytowaniem w jakimś sensie grupy, w której każda relacyjnie powiązana z innymi osoba ma swoje własne dzieje i swój los, uwarunkowany historią i losem innych osób. Substancjalistyczna teoria osoby określa wyraźnie ontyczny teren osoby, co w jakimś stopniu gubi się w relacjonistycznej teorii w tym sensie, że ontyczną „częścią” danej osoby jest zespół transcendentaliów innej osoby, z którą wiąże nas relacje poznania, wyboru i miłości.

I zapytajmy wreszcie, czy wszystkie te perspektywy i braki są wynikiem rozważania samej osoby, czy wynikiem odczytywania jej w ramach określonych teorii, głównie arystotelesowskich i platońskich, wyznaczających substancjalistyczną i relacjonistyczną teorię osoby. A może należy uniezależnić się

w naszym myśleniu od ujęć Boecjusza czy Rahnera i patrząc na rzeczywistość na nowo i inaczej wyrazić ten byt, który należy być filozoficzna teoria osoby Chrystusa, który, jak pisze M. A. Krapiec, „jest jednym bytem, bo jest jedną, boską Osobą, dlatego że posiada jedno istnienie — boskie, mając zarazem dwie natury”²¹. Może łącząc substancjalistyczną oraz relacjonistyczną teorię osoby i podejmując filozoficzny aspekt prawdy teologicznej dałoby się pojąć osobę jako jeden relacyjnie skonstruowany byt, którego istnienie urealnia wiele rozumnych natur. I niech orientuje ewentualne ujęcia sześć zwykle przyjmowanych cech osoby: „zdolność do poznania intelektualnego, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność, zupełność” oraz stwierdzenie, że zawsze traktowano osobę „jako byt mający jakiś głębszy związek z Bogiem”²². Potraktujmy jednak tę perspektywę rozwiązana jako trudność i szansę skomplikowanego dziś problemu teorii osoby²³.

8. Zakończenie

W zakończeniu zestawmy główne myśli artykułu, trudności i szanse problemu teorii osoby.

Wychodząc od arystotelesowskiego założenia, że byt zawiera w sobie to, co go stanowi, Boecjusz i Tomasz z Akwinu sformułowali substancjalistyczną teorię osoby. W esencjalistycznym ujęciu Boecjusza osobę konstytuuje rozumność. Według egzystencjalnej filozofii Tomasza z Akwinu osobę konstytuuje akt istnienia urealnijający rozumną formę jednostkowej substancji.

Według relacjonistycznej teorii osobę stanowi zapodmiotowany w rozumności i wolności jednostek ludzkich zespół rela-

²¹ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., 332.

²² Tamże, 332—333.

²³ Literaturę na temat osoby podają np.: M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 343—345; W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, s. 265—272; S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1960, s. 139—140.

cji, które wiążą transcendentalną prawdziwość i transcendentalne dobro poszczególnych ludzi w relacyjną całość, powodującą wzajemne otwarcie się ku sobie i właśnie powiązanie w darowaniu i odbiorze transcendentalnych własności. M. A. Krapiec akcentuje, że z racji możliwościowej struktury jesteśmy otwarci dla drugiej osoby. Ponieważ druga osoba jest przygodna, w pełni aktualizuje naszą duchową pojemność Boga, który jest Samoistną Relacją Trójcy Osób. Według K. Rahnera człowiek, jako duch rozumny, jest słuchaczem słowa, objawionego przez Boga.

Ponieważ platonizm polega na stwierdzeniu, że to, czym byt jest, znajduje się poza nim, relacyjna struktura osoby, wyrażona w relacjonistycznej teorii, zawiera elementy platońskie lecz poprawnie ujmuje teologiczną sytuację człowieka.

Trudności w sformułowaniu teorii osoby wiążą się z pytaniem, czy osoba może być zespołem relacji w sensie stanowienia samodzielnego bytu. Jeżeli relacje są tylko przypadłościami, osoba byłaby bytem o przypadłościowym istnieniu. Jeżeli zespół relacji może być substancją, wtedy jest słuszny monizm stoików, Plotyna, Liber de causis, Teilharda de Chardin.

Czy drogą do rozwiązania problemu osoby mogłaby być filozoficzna teoria osoby Chrystusa, który posiada jedno boskie istnienie mając zarazem dwie natury, lub teologiczna teza o mistycznym cielem Chrystusa? A może należałoby raz jeszcze przemysleć arabską teorię wspólnego intelektu?

W każdym razie postępując się doświadczeniem historycznym dla odrzucenia tego, co filozoficznie błędne, należy budować teorię osoby patrząc na rzeczywistość i w substancjalistycznej i w relacjonistycznej perspektywie rozwiązań. To jednak spojrzenie informuje, że teoria osoby jest rzeczywistym problemem.